



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

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>



Entre las alturas, el valle y la urbe.
Relaciones de parentesco en la Comunidad
translocal de Socoroma (norte de Chile)

Tesis doctoral en Antropología Social y Cultural

Jorge Moreira Peña

Dirigida por Dra. Anna Piella Vila

Departamento de Antropología Social y Cultural

Facultad de Filosofía y Letras

Universitat Autònoma de Barcelona

Septiembre 2022

AGRADECIMIENTOS

A Elisa y Ramiro, nacidos ambos en Barcelona, quienes abrieron una dimensión del parentesco en mi vida. Por sus ojitos, por sus sonrisas, por darme la alegría de acompañarlos en su crecimiento. Estos retoños, junto a Emma, han sido los protagonistas de la experiencia que ha significado realizar esta tesis doctoral.

A las familias socoromeñas, por abrir su memoria familiar conmigo y por el inmenso esfuerzo mediante el cual han mantenido activos los vínculos con sus antepasados y con el territorio.

A nuestras familias, por su invaluable apoyo en este largo proceso.

A Anna Piella, por su conocimiento del parentesco, pero sobre todo por su mirada humana.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION	6
CAPITULO I. MARCO TEÓRICO	23
I. 1. El Parentesco en Antropología Social	23
I. 1. 1. El dominio del parentesco.....	23
I. 1. 2. Propuestas.....	34
I. 1. 2. a) <i>Metamorfosis</i> y componentes de los sistemas de parentesco.....	34
I. 1. 2. b) <i>Procreación, adscripción y crianza</i> . Intersecciones y articulaciones del parentesco	35
I. 1. 2. c) <i>Mutuality of being</i>	38
I. 1. 3. Parentesco e identidad	41
I. 2. Parentesco Andino	44
I. 2. 1. Primera etapa: 1891-1951.....	44
I. 2. 2. Segunda etapa: 1951-1972.....	52
I. 2. 3. Tercera etapa: 1972-1993	56
I. 2. 4. Cuarta etapa: 1993 a la actualidad	61
I. 3. El parentesco en los estudios andinos en Chile	71
I. 3. 1. Primera fase: 1950-1973	72
I. 3. 2. Segunda fase: 1973-1990.....	76
I. 3. 3. Tercera fase: 1990 a la actualidad	85
CAPITULO II. ESTRATEGIAS METODOLOGICAS	99
II. 1. Trabajo de campo.....	100
II. 1. 1. El método genealógico.....	107
II. 1. 2. Datos genealógicos	116
II. 2. Análisis de la información genealógica.....	120
II. 3. Revisión bibliográfica y documental.....	124
II. 4. Aspectos éticos.....	125
CAPITULO III. LA COMUNIDAD TRANSLOCAL DE SOCOROMA	127
III. 1. Contextualización ecológica e histórica	127
III. 2. La comunidad translocal de Socoroma	135
III. 3. Organizaciones sociales	145
III. 4. Religión	152
IV. 5. El grupo doméstico y la familia	155

CAPITULO IV. RELACIONES DE PARENTESCO EN LA COMUNIDAD TRANSLOCAL DE SOCOROMA.....	166
IV. 1. Componentes.....	166
IV. 1. 1. Consideraciones sobre el uso de terminologías de parentesco	166
IV. 1. 1. 1. Primos/as.....	168
IV. 1. 1. 2. “Mamá”	169
IV. 1. 1. 3. <i>Matricentrismo</i>	173
IV. 1. 2. Relaciones de Filiación y Descendencia	175
IV. 1. 2. 1. Transmisión de patronímicos e hijos no reconocidos.....	177
IV. 1. 2. 2. Filiación	190
IV. 1. 2. 2. a) Categoría A. Ambos individuos que forman una unión han nacido en la Comunidad de Socoroma (H y W de la Comunidad de Socoroma).....	191
IV. 1. 2. 2. b) Categoría B. Individuo nacido en la Comunidad de Socoroma con pareja afuerina u origen desconocido.....	197
IV. 1. 2. 2. c) Categoría C. Individuos no nacidos en la Comunidad de Socoroma que establecieron uniones con individuos no nacidos en la Comunidad de Socoroma	199
IV. 1. 3. Relaciones de Afinidad.....	201
IV. 1. 3. 1. Endogamia territorial-comunitaria	202
IV. 1. 3. 2. Exogamia territorial-comunitaria.....	207
IV. 1. 3. 2. a) Pueblos del interior	209
IV. 1. 3. 2. b) Extranjeros.....	211
IV. 1. 3. 2. c) Arica.....	213
IV. 1. 3. 2. d) Chile.....	214
IV. 1. 3. 2. e) Arica-Comunidad de Socoroma	215
IV. 1. 3. 2. f) Desconocido	217
IV. 1. 4. Pautas residenciales.....	218
IV. 2. Adscripción y Crianza.....	227
IV. 2. 1. Circulación infantil	227
IV. 3. Una articulación fundamental: Parentesco y Ritualidad	241
IV. 3. 1. El Carnaval de Socoroma.....	244
IV. 3. 1. 1. <i>Reciprocidad</i>	246
IV. 3. 1. 2. <i>Mutuality of being</i>	249
IV. 3. 2. Las Cruces de Mayo	259
IV. 3. 2. 1. <i>Mutuality of being</i>	266
IV. 3. 2. 2. <i>Reciprocidad</i>	269
IV. 3. 2. 3. Traspaso de la “devoción” de las Cruces.....	271
IV. 3. 2. 3. a) Cruz del Calvario.....	272

IV. 3. 2. 3. b) Cruz de Yapabelina.....	274
IV. 3. 2. 3. c) Cruz de Milagros.....	276
IV. 3. 2. 4. Cruces y las localidades del territorio comunitario.....	289
IV. 3. 2. 5. Las Cruces de Sora (Valle de Lluta).....	292
IV. 4. Síntesis de la etnografía.....	298
V. CONCLUSIONES	309
BIBLIOGRAFÍA.....	321
INDICE DE TABLAS, DIAGRAMAS, MAPAS, IMÁGENES.....	345
Indice Tablas	345
Indice Imágenes	347
Indice Diagramas.....	347
Indice Mapas.....	348
ANEXOS.....	349
Anexo 1. Abreviaturas de parentesco y Generaciones utilizadas.	349
Anexo 2. Ficha de encuesta genealógica.	350
Anexo 3. Invitación a la Fiesta de las Cruces de Mayo de Yapabelina.....	351
Anexo 4. Invitación a la Fiesta de las Cruces de Mayo de Milagros.	352
Anexo 5. Genealogía de la Comunidad de Socoroma	353

INTRODUCCION

“Pueblito de Socoroma”

*Pueblito de Socoroma
Callecitas empedradas ayayai
En la distancia te recuerdo*

*Quisiera ser pajarito
Pajarito y tener alas
Pa’ regresarme volando
Para llegar a mi pueblo
A bailar los Carnavales*

*Lucero del mes de Mayo
Crucecita del Calvario ayayai
Eres testigo de mi infancia*

*Subiendo aquel cerrito
Al dar vuelta las Dos Cruces
Debajo de aquella loma
Tapadito de eucaliptos
Está mi pueblo querido*

Estos versos, escritos y musicalizados en ritmo de *taquirari*¹ por el poeta socoromeño Pedro Pablo Humire (fallecido el año 2020), a la vez que describen maravillosamente el pueblo de Socoroma, ofrecen un punto de partida para conocer la Comunidad de la que se hablará durante el transcurso de esta tesis.

Los versos hablan de un pueblo de *callecitas empedradas*, de un paisaje de *cerritos* y *lomas* con *eucaliptus*, características todas de los pueblos serranos de la Región de Arica y Parinacota, la región más septentrional de Chile. Efectivamente el pueblo de Socoroma se ubica en el extremo norte de Chile, en una pequeña fracción de territorio dentro del Desierto de Atacama, en un oasis de la cuenca hidrográfica del río Socoroma, en la zona precordillerana conocida también como cabecera del valle de Lluta, a una altitud aproximada de 3.000 metros sobre el nivel del mar. Es el sector montañoso de la región, donde la geomorfología se caracteriza por cerros y lomas, y la presencia de agua que desciende desde los sectores más altos del territorio facilitando el florecimiento de la vida y el crecimiento de eucaliptus, los árboles más elevados del paisaje. Las piedras y la tierra han sido, no solo durante siglos, sino que milenios, los elementos constructivos usados por las poblaciones serranas para controlar los flujos de agua y

¹ El taquirari es un ritmo de música popular extendido en los Andes. En Socoroma esta canción se canta acentuando la última sílaba de la última palabra de cada verso.

dar forma a un paisaje de terrazas y canales que permiten el desarrollo de una agricultura dedicada fundamentalmente al cultivo de la papa, el maíz y el orégano, con algunos remanentes de alfalfa. Pero también para empedrar las callecitas del pueblo.

Los versos cantan también del recuerdo *en la distancia*, de los deseos de *regresar volando* al pueblo. La movilidad, el ir y venir, estar lejos y regresar, en un medio ambiente desértico y montañoso que presenta una importante zonificación vertical desde la cordillera a la costa, ha sido históricamente una característica de los individuos y de las familias socoromeñas. Las diferencias altitudinales del espacio regional han dado origen a importantes variaciones climáticas y, con ello, a zonas ecológicas claramente diferenciadas en altiplano, precordillera, valle y costa, particularidad geomorfológica que ha estimulado formas de especialización productiva que han incentivado la movilidad de los habitantes del territorio para complementar sus medios de subsistencia. La sensación de encontrarse lejos y extrañando el pueblo que describen los versos del poeta recoge una experiencia colectiva de la población socoromeña que probablemente tenga continuidad de siglos. Sin embargo, el contexto histórico de la década de 1970, con desplazamientos masivos desde los sectores rurales hacia los urbanos, ha impreso características distintivas a esta movilidad que ha llevado a conceptualizar la dinámica comunitaria en términos translocales. En el pueblo de Socoroma hoy habitan de manera permanente menos de 60 personas, mientras la mayoría de los miembros de la Comunidad actualmente residen en la ciudad Arica, la capital regional. La distancia que separa la ciudad del pueblo, la costa de la precordillera, aproximadamente 130 kilómetros, se cubre en dos horas de viaje en vehículo por la carretera internacional, lo que ha permitido mantener una fluida relación desde Arica con el pueblo de Socoroma. Pero no solo con el pueblo, ya que los vínculos de los y las socoromeñas se han expandido y sostenido en la ciudad, dando cuenta que la Comunidad de Socoroma existe también en Arica, expresando que la realización comunitaria ocurre más allá de las fronteras territoriales de la Comunidad. Este es el motivo por el que se ha acuñado el concepto de comunidad translocal para referirse a la actual dinámica de la población socoromeña, cuyo fundamento de existencia está en el vínculo afectivo, simbólico, identitario que enlaza estos espacios, manifestado en los sentimientos de añoranza por *regresar a su pueblo*. Los y las socoromeñas siempre retornan a su pueblo.

Los versos cantan sobre regresar a bailar, *a bailar los Carnavales*, precisamente momento del año en que Pedro Pablo Humire reconoce haber escrito los versos mientras imaginaba la emoción del reencuentro con el pueblo, de la conversación con *pintatani*², del juego con harina,

² Nombre del vino traído desde Codpa en el valle de Camarones.

de la música, el canto y el baile por las calles empedradas y los patios de las casas de adobe *testigos de su infancia*. Las Fiestas de Socoroma, el Carnaval y las Cruces de Mayo, son manifestaciones multi expresivas de trascendental importancia para la población socoromeña en este contexto translocal, posibilitando formas de actualización de una identidad colectiva de tipo comunitaria, en tanto reúnen y enlazan las vidas de los miembros de la Comunidad durante una semana de actividades en el propio territorio comunitario, en *su pueblo querido*.

Pedro Pablo Humire, en sus versos describe y canta que *debajo de aquella loma, tapatido de eucaliptus, está su pueblo querido*. Aquellos eucaliptus que cubren el pueblo, pero que dejan ver a través de su follaje los brillos de las calaminas de las casas, se encuentran justo frente al cementerio donde los socoromeños han enterrado a sus antepasados y donde ellos también desean ser enterrados. Es un lugar de vinculación con su memoria familiar y comunitaria, con su identidad y con el territorio. Aquellos árboles, los eucaliptus que se alzan en el cementerio cubriendo el pueblo, nos hablan también del parentesco.

Caminando de regreso al pueblo desde las chacras hacia el final de un día del año 2006, pasando por el cementerio me encontré con la señora Agripina³, a quien yo solo había visto desde lejos pero nunca habíamos conversado. En aquella oportunidad nos detuvimos a conversar justo debajo de los eucaliptus frente al cementerio, hacia los cuales en un momento ella alzó la mirada y comenzó a contar: *“Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete eucaliptos, porque siete eran nuestros abuelos”* (Moreira, 2007: 7). Aquel comentario que la señora Agripina realizó cuando yo recién comenzaba a conocer el pueblo se grabó perfectamente en mi memoria. Cada vez que ahora paso frente al cementerio pienso en la asociación de los árboles con los abuelos, de los “truncos” con los antepasados, como más tarde noté que localmente llamaban a los ancestros considerados fundadores de las familias socoromeñas. El recuerdo de los antepasados, presentes en la memoria y el paisaje, es y ha sido importante en las relaciones de parentesco en la Comunidad de Socoroma.

Esta presentación breve, y tal vez poco ortodoxa, de la Comunidad de Socoroma en base a los versos del poeta Pedro Pablo Humire condensa algunas características importantes para comprender la dinámica comunitaria y que remiten a un fuerte sentimiento de identidad en la población socoromeña. La localización específica de la Comunidad en la zona precordillerana de un espacio regional que imprime diferencias significativas a las ecologías y poblaciones locales ha estimulado una constante movilidad en sus habitantes. Esta movilidad ha provocado distanciamientos elásticos del pueblo en el sentido que existe un retorno constante, un ir y venir,

³ Nombre ficticio para una querida señora socoromeña.

los vínculos que ligan a los individuos con el pueblo no se pierden, es más, permiten además una sociabilidad comunitaria en otros lugares, en otros territorios. Estos vínculos remiten al parentesco, al reconocimiento de los antepasados, al origen de sus familias. Esto es lo que hace posible hablar de una comunidad que se expresa translocalmente y que refuerza sus vínculos mediante la práctica de un ciclo anual de festividades religiosas, en las que el parentesco cumple un importante rol. De las relaciones de parentesco en la Comunidad de Socoroma y su importancia para la continuidad socio-cultural trata esta investigación.

Antes, quisiera explicar cómo llegué y por qué mi interés en el parentesco. Desde el año 2004 que conozco el pueblo de Socoroma, cuando un amigo socoromeño me invitó a la Fiesta del Pachallampe⁴ siendo ambos estudiantes de Grado en la universidad. El impacto que me produjo todo lo que ocurrió durante aquella Fiesta fue tan profundo que desde aquel momento el pueblo de Socoroma se volvió un lugar con particular significado para mí. Después de esa experiencia decidí realizar mi trabajo de finalización de Licenciatura en Historia sobre Socoroma, con un foco en el conocimiento de las festividades religiosas. Así, dos años más tarde, el año 2006, de manera intermitente, aunque por periodos prolongados, estuve residiendo en el pueblo y participando de las actividades comunitarias. Aquel periodo de tiempo fue decisivo para mi relación con la población socoromeña, pero también en mi formación. Durante ese año viví en la casa del mismo amigo socoromeño que me invitó a conocer la Fiesta del Pachallampe, en el sector bajo del pueblo. La casa hasta el día de hoy se compone de una pieza de adobe de tres por cuatro metros con pequeñas ventanas y un patio interior, aunque sin agua ni electricidad. Las condiciones de mi residencia motivaban un tipo de vida hacia el exterior de la casa, caminando por el pueblo, recorriendo el territorio o trabajando en las chacras, pues la mayor parte del tiempo las y los socoromeños la pasan en sus chacras. Así, para comprender la forma de vida y poder conversar con los socoromeños, además de asegurar las tres comidas diarias, yo también pasaba trabajando varios días de la semana en las chacras. En aquellos tiempos llevaba un diario de campo de forma irregular, por el cansancio de la jornada física que requiere la agricultura en los Andes, por el frío que muchas noches no me dejaba sacar las manos del interior del saco de dormir, porque no utilizaba grabadora y la luz de las velas se volvía tan tenue que me impedía mantener los ojos abiertos. Pero la repetición de conversaciones y actividades por extensos periodos fue provocando una incorporación de conocimientos culturales que va más allá de los conocimientos etnográficamente producidos. Por otra parte, en las Fiestas, como se verá más adelante, se requiere de gran cantidad de trabajo, motivo por el que mi colaboración

⁴ Fiesta de la siembra colectiva de la papa en el sector de Aroma.

siempre era bienvenida por los *pasantes*⁵. Tuve la oportunidad de participar ayudando en diversos aspectos de las Fiestas, asunto que me permitió conocer distintas dimensiones de las festividades. Hasta el día de hoy, en momentos festivos, las familias pasantes solicitan mi ayuda cuando me ven, confiando en que conozco las costumbres y entiendo qué labores se debe realizar. Para mí, por supuesto, ha sido tanto un compromiso como un honor poder colaborar. De esta manera, la presencia cotidiana, la colaboración en las chacras, la participación y ayuda en las Fiestas fueron experiencias que dieron forma a fuertes lazos afectivos con los miembros de la Comunidad, con quienes he mantenido vínculos desde aquel año hasta la actualidad. Tras obtener el Grado el año 2007 trabajé durante años en Santiago de Chile, distante unos 2000 kilómetros de la Comunidad, por lo que intentaba regresar al pueblo al menos una vez al año en momentos festivos para reencontrarme con los y las socoromeñas. Después de una década de trabajo docente en educación secundaria decidí continuar estudiando, esta vez un Máster en Antropología Social, en parte motivado por las experiencias vividas en estos retornos periódicos que efectuaba al pueblo de Socoroma, pues siempre quedaba con la sensación que había tantos aspectos interesantes de su historia que no podían permanecer solo en la memoria local. Así, mi tesis del Máster también la realicé sobre la Comunidad, lo que me llevó nuevamente a residir de manera intermitente, pero prolongada, en el pueblo de Socoroma. Esta vez, ya con ingresos propios, pude alquilar una habitación en el pueblo, en la casa de quien ha sido el Fabricero de la Iglesia en los últimos años. Mirando en retrospectiva, disponer de una habitación con más comodidades, especialmente electricidad, ha facilitado enormemente el trabajo de campo, como también ha sido el caso para esta investigación. Es un proceso menos romántico, pero más eficiente, sin duda. Con esta información quiero explicar que desde años conozco y he estado ligado a la Comunidad, tanto por el vínculo afectivo que he formado con los y las socoromeñas, como por haber realizado allí mis trabajos de Grado y de Máster.

Vale precisar que, durante el desarrollo de estos dos trabajos de titulación, las relaciones de parentesco sobresalían como un aspecto relevante en distintas dimensiones de la vida comunitaria y, en consecuencia, parecía que mediante el conocimiento del parentesco podría tener una mejor comprensión de la organización y dinámicas sociales en la Comunidad. En la tesis de Licenciatura en Historia, titulada “San Francisco de Socoroma: pasado y presente, memoria e identidad. Estudio etno-histórico de un pueblo en las alturas”, pude constatar que el parentesco era uno de los elementos importantes en la definición de la identidad de la población

⁵ Nombre con el que se designa a las personas encargadas de “pasar” la Fiesta, es decir, organizar y llevar a cabo la Fiesta.

socoromeña. Sin embargo, en aquel momento no fue posible profundizar en el parentesco, y en el texto escribía al respecto:

“Un objetivo que tenía en mente antes de comenzar a investigar, era la realización de un árbol genealógico de los socoromeños que habitan el pueblo, desentrañando sus relaciones de parentesco a través conversaciones y fuentes documentales, que por cierto existen dispersas en diferentes archivos de Arica y Perú. Sin embargo, pronto desistí de tal ‘empresa’ ya que se requiere de mucho tiempo y hacer preguntas que muchas veces son consideradas innecesarias por los socoromeños” (Moreira, 2007: 151).

He señalado que una década más tarde volvía a realizar el trabajo de fin de estudios sobre la Comunidad de Socoroma, titulado “Pastores y agricultores de Socoroma. Un caso de complementariedad ecológica en el siglo XX”, enfocado esta vez en las relaciones productivas y de intercambio, económicas en definitiva, para comprender la movilidad de la población socoromeña en el contexto macro-regional. En esta investigación pude ahondar en el conocimiento del parentesco, ya que las conversaciones mostraban que las relaciones parentales en buena medida sustentaban la movilidad al interior del territorio comunitario. Sin embargo, fue un aspecto que surgió de los análisis sin que se constituyera en un tema específico de indagación, por lo que aún eran conocimientos incipientes. En referencia a la relación que se apreciaba entre las localidades del territorio comunitario escribía:

“(…) este sistema de complementariedad [ecológica] entre los diferentes poblados funcionó en base a relaciones de parentesco, las que permitían tener acceso a terrenos en diferentes sectores. Se advierte que entre las comunidades de este territorio existe una vinculación, que en definitiva son las mismas familias, o ramas descendientes de las ‘familias antiguas’ o ‘familias fundadoras’, como se le conoce a los principales troncos familiares que son reconocidos por las personas entrevistadas” (Moreira, 2017: 75).

Como se puede apreciar, la idea de conocer con mayor profundidad las relaciones de parentesco siempre estuvo presente en mis trabajos de titulación, pues el parentesco destacaba como un elemento importante para comprender dinámicas de otros ámbitos de la sociedad estudiada. Ahora bien, debo reconocer que en estos trabajos no fue problematizado aquel concepto, dominio o categoría analítica denominada “parentesco”, asumiendo que al hablar de parentesco existía alguna claridad tanto para la población socoromeña como para los lectores de estos trabajos respecto del tipo de relaciones al que refería. Si bien reconocía la importancia del parentesco para la Antropología Social por las teorías y métodos que se han desarrollado a partir

de su estudio, hasta el momento desconocía que, a su vez, había sido, y continúa siendo, uno de los temas más problematizados y polémicos, sin que exista común acuerdo disciplinar sobre lo que se entiende por la rúbrica *parentesco*. Esta ignorancia mía en relación con el largo debate antropológico sobre parentesco explica, en buena parte, la forma cómo se ha planteado el análisis del parentesco en la tesis que acá presento.

Así, iniciada la investigación, pronto se hizo evidente que aquello que yo entendía por parentesco a partir de la construcción de genealogías, las pautas de residencia, la formación de grupos de descendencia, normas matrimoniales, entre otros elementos, ya no figuraban como temas de interés principales en la Antropología Social. Parafraseando a Strathern (1992: 4), los tiempos habían cambiado. Las críticas radicales de la década de 1970 produjeron importantes transformaciones en las investigaciones antropológicas del parentesco, las que cambiaron tanto en su foco como en su constitución (Peletz, 1995). En primer lugar, los debates sobre los elementos considerados fundamentales en el análisis del parentesco, como las terminologías, las reglas de descendencia, el matrimonio y la residencia, dejaron de estar en el centro de las discusiones, debido tanto a la revisión de los supuestos básicos que se tenía en el estudio de parentesco como, de manera general, al declive del paradigma estructural funcionalista. En segundo lugar, los estudios de parentesco fueron subsumidos en otros campos de la disciplina, especialmente en la antropología feminista, desde donde se ha intentado reconstituir el parentesco en base a análisis focalizados en las construcciones de género, poder y diferencia (Peletz, 1995: 345-346). Así también, las críticas de esta década, que tuvieron como principales exponentes a Needham (1971) y sobre todo Schneider (1972), dieron pie a debates ontológicos y epistemológicos sobre el parentesco que se mantienen hasta la actualidad (Grau, 2006: 36).

A comienzos de la década de 1970, siguiendo una línea de cuestionamiento iniciada por Leach (1961) respecto a las categorías conceptuales de la escuela estructural funcionalista británica, en una sucinta evaluación Needham (1971) evidenció que había ocurrido una falla radical en el análisis del parentesco. Desde su perspectiva, ésta tenía fundamento en errores derivados de las premisas conceptuales utilizadas por los y las antropólogas, pero principalmente por la forma cómo habían clasificado el fenómeno del parentesco (Needham, 1971: 2). Para el autor, la rúbrica *parentesco* mostraba una variedad tan amplia de usos que mediante éste era posible referirse a todo tipo de instituciones, prácticas e ideas de una sociedad, con lo que no tenía una función específica ni una cualidad concreta, y por tanto carecía de valor analítico para la Antropología Social. En palabras que toma de Wittgenstein, era un “odd job word”, un concepto apto para todo uso, aplicado como concepto teórico en Antropología Social, pero que mantenía una fuerte carga polisémica debido a su origen en el lenguaje común. Es conocida su lapidaria

conclusión: “To put it very bluntly, then, there is no such thing as kinship, and it follows that there can be no such thing as kinship theory” (Needham, 1971: 5). La investigación antropológica sobre parentesco había estado mal conducida debido a errores conceptuales producto de lo que Wittgenstein llamó “craving for generality” o anhelo por la generalización. Así, para el caso específico del parentesco habría ocurrido que bajo esta rúbrica se clasificaron muchos fenómenos que se pensaba constituían una misma clase por presentar propiedades o atributos en común, pero que en rigor solo evidenciaban cierto parecido (Needham, 1971: 29-30). De ahí que Needham (1971) propusiera analizar cada caso etnográfico en sus particularidades y guardando precaución en la formulación de grandes teorías.

Por su parte, paralelamente Schneider (1972) se preguntaba: “What is kinship all about?”, con el objetivo de lanzar agudas críticas al etnocentrismo de tal concepto antropológico, respondiendo que solo existía en la mente de las y los antropólogos. En específico, Schneider (1972, 1984) argumentó que el modelo occidental o euroamericano de parentesco, basado en la procreación y la biología, había sido asumido acríticamente por la Antropología Social como constitutivo del parentesco en todas las sociedades. Pero que, si la referencia a la reproducción biológica era solo una extensión etnocéntrica y no podía constituir transculturalmente la base del parentesco, no podía existir, por tanto, un dominio del parentesco. Con esto, Schneider (1984) radicalizaba la idea que solo era posible analizar culturas particulares y sugería abandonar la comparación transcultural.

De esta manera, por vías de argumentación distintas, ambos autores declararon la inexistencia del parentesco -aunque una de las diferencias importantes entre ellos es que Needham mantuvo la pretensión comparatista en el parentesco, de manera acotada y en base a rigurosidad conceptual, mientras que Schneider propuso abandonarla y estudiar los significados específicos de cada caso en su singularidad cultural-. Estas conclusiones supusieron dificultades para el estudio del parentesco, aunque no un impedimento para continuar con los esfuerzos inquisitivos, estableciendo más bien un desafío por encontrar alternativas analíticas y aumentar el corpus de conocimiento etnográfico. En este contexto, de acuerdo a González Echevarría et al. (2010: 94), las tendencias en el estudio del parentesco se han bifurcado en dos caminos: el análisis de las singularidades culturales o el de la comparación transcultural.

La mayoría de los estudios después de los 70s reaccionaron a las críticas de Schneider, buscando superar los presupuestos etnocentristas, principalmente los ligados a la visión del parentesco como la representación cultural de los “hechos naturales” de la reproducción humana, el binomio biología/sociedad o naturaleza/cultura que ha sido considerado como un conocimiento

particularmente específico de la sociedad occidental o euroamericana. Esto ha dado pie al surgimiento de una corriente de estudios llamada “new kinship studies”, abocada a estudiar las particularidades culturales y poniendo énfasis en el carácter construido de las relaciones de parentesco como forma de remarcar un distanciamiento respecto del enfoque y temáticas de las investigaciones previas de parentesco (Bamford y Leach, 2009; Carsten, 2000; Edwards, 2000; Mckinnon y Cannell, 2013; Strathern, 1992; Sahlins, 2013; Weismantel, 1995, 1998). En menor proporción, otros estudios han lidiado con las críticas de Needham (1971), buscando desarrollar propuestas en base a la delimitación teórica y precisión en las definiciones conceptuales, como es el caso del Getp-GRAFO⁶ que, manteniendo el objetivo de la comparación transcultural, ha propuesto una definición analítica del dominio de la antropología del parentesco, moviéndose hacia una conceptualización más adecuada para su propuesta en el concepto de “parentalidad” (González Echevarría et al., 2010; González Echevarría, 2010, 2012, 2015; Valdés y Piella, 2016; Piella y Uribe, 2019). Otros estudios han mantenido una perspectiva que complementa distintas visiones, tratando de conciliar aspectos de las llamadas teorías clásicas del parentesco con las nuevas aproximaciones, como son los trabajos de Grau (2006), Parkin (1997), Stone ([1997] 2010), y especialmente Godelier ([2004] 2012) que vuelve a situar la comprensión del parentesco en base a un análisis de los componentes que presentan los sistemas de parentesco.

Este fue el contexto disciplinar que encontré en mi aproximación al parentesco como concepto antropológico. Situado en este escenario, pensé que sería interesante realizar un análisis del parentesco en la Comunidad de Socoroma considerando algunos elementos de estas diferentes perspectivas teóricas. Por el momento solo puntualizo que he escogido la propuesta de Godelier (2012) en relación a los componentes de los sistemas de parentesco, específicamente filiación y descendencia, alianza, pautas residenciales, terminologías; la del Getp-GRAFO (González Echevarría et al., 2010) referida a la *procreación, adscripción y crianza*, con intersecciones y articulaciones del parentesco; y la de Sahlins (2013) conceptualizada como *mutuality of being*. Pienso que la complementación de estas tres perspectivas teóricas constituye una aproximación amplia y diversa para la comprensión de las relaciones de parentesco en la Comunidad de Socoroma.

Así, mediante el análisis de elementos contenidos en estas tres propuestas complementarias para estudiar el parentesco, la investigación ha tenido por **objetivo principal** comprender el

⁶ Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco-Grupo de Investigación en Antropología Fundamental y Orientada, Universidad Autónoma de Barcelona (UAB).

sistema de parentesco de la Comunidad de Socoroma durante el transcurso del siglo XX e inicios del XXI en un contexto translocal.

Entre los **objetivos específicos** se plantea: caracterizar el sistema de parentesco de la Comunidad de Socoroma; identificar los cambios y continuidades del parentesco durante el siglo XX e inicios del XXI; reconstruir y diagramar una genealogía de la Comunidad.

He buscado responder a las siguientes **preguntas de investigación**:

- ¿De qué manera se han construido a las relaciones de parentesco en el transcurso del siglo XX y comienzos del XXI en la Comunidad de Socoroma?
- ¿Qué ha caracterizado el sistema de parentesco en la Comunidad de Socoroma en este periodo?
- ¿Cuál es la importancia del parentesco para la Comunidad de Socoroma en un contexto translocal?

Las **hipótesis** que he planteado en relación a estas preguntas son las siguientes:

- De manera general, el parentesco ha constituido uno de los elementos vertebradores de las relaciones sociales que han permitido la continuidad socio-cultural de la Comunidad de Socoroma, en tanto confiere de identidad personal y grupal a los individuos y familias que reconocen su origen en el territorio comunitario. En el actual contexto translocal, las Fiestas, aquellas instancias rituales en las que se articula parentesco y prácticas religiosas, refuerzan los vínculos que sostienen la identidad colectiva de la Comunidad.
- De manera específica, las mujeres socoromeñas, por su papel preponderante tanto en la estructura familiar como en distintos aspectos de la vida comunitaria, han constituido un soporte fundamental para la organización social de la Comunidad a lo largo del periodo estudiado.

La tesis está estructurada en cinco capítulos más esta introducción y los anexos, recorriendo el siguiente camino:

I. El primer capítulo, presenta la aproximación teórico-conceptual que se despliega en el desarrollo de la investigación. En base a la consideración que el primer paso para acercarse al estudio del parentesco es su problematización como concepto antropológico, este capítulo se inicia con una de las discusiones que ha atravesado el parentesco a lo largo de su historia en Antropología Social, referida precisamente a su constitución como “dominio” analítico. A continuación se destacan tres propuestas teóricas antropológicas orientadas a comprender y

estudiar el parentesco, las que se proponen como alternativa para superar esta discusión. La heterogeneidad de elementos que estas propuestas presentan permite realizar una exploración diversa a las relaciones de parentesco en la comunidad estudiada, elementos que son utilizados en distintos momentos y en distintas situaciones durante el desarrollo de la tesis. Posteriormente se dedica un apartado a una revisión de los estudios de parentesco en la región andina, específicamente a partir de investigaciones en Perú, Bolivia y Ecuador, para comprender aquello que se ha llamado “parentesco andino”. Luego se presenta un segmento, también de revisión, dedicado a los estudios antropológicos sobre poblaciones indígenas en el norte de Chile para identificar de qué manera se ha comprendido el parentesco en los estudios andinos en este país, donde no es posible plantear que exista una línea de investigación enfocada en el estudio del parentesco en los pueblos andinos. La extensión de estos dos últimos segmentos se explica por el interés puesto en analizar el conocimiento producido sobre parentesco en las sociedades indígenas del norte de Chile, situándolo en relación con el desarrollo de los estudios de parentesco andino y la teoría del parentesco de manera más general.

II. El segundo capítulo muestra las estrategias metodológicas utilizadas en distintos momentos de la investigación. Se refiere principalmente a los aspectos técnicos del estudio, explicitando la forma cómo diversas herramientas cualitativas y cuantitativas fueron empleadas en el análisis y en el trabajo de campo. Por una parte, del trabajo de campo se explican las técnicas de observación participante, entrevistas y encuesta genealógica. Una porción relevante de la investigación ha sido la reconstrucción de genealogías utilizando datos etnográficos y documentales, técnica que ha sido fuertemente cuestionada en las últimas décadas en referencia a los estudios antropológicos de parentesco, motivo por el que me detengo en una evaluación del método genealógico. Por otra parte, se describe el proceso de análisis de la información para aclarar los procedimientos y tratamiento de los datos cuantitativos que han permitido arribar a ciertas conclusiones previsionales. Por último, el capítulo finaliza con los aspectos éticos que fueron considerados en el trabajo con las personas de la Comunidad de Socoroma.

III. El tercer capítulo busca ofrecer una imagen de la Comunidad de Socoroma en la actualidad, retrato que es fundamental para comprender los análisis que se efectúan en el capítulo siguiente. Primero se realiza una breve caracterización del medio ecológico y la historia de la ocupación del espacio que hoy se reconoce como territorio comunitario para conocer las transformaciones jurídico-institucionales que ha experimentado la Comunidad de Socoroma. Esto debido a que solo mediante una contextualización histórica es posible entender la identificación socio-territorial y el carácter translocal de la Comunidad de Socoroma en la

actualidad. Se describen las características generales en el presente de la Comunidad referidas a aspectos demográficos, organizaciones sociales, actividades productivas, festividades religiosas. Con el objetivo de alcanzar una descripción y caracterización ajustada a la realidad de la Comunidad, se discuten y se ponen en tensión algunas categorías analíticas relevantes para este trabajo, como comunidad y grupo doméstico, las que son puestas en relación con el estudio del parentesco. En su conjunto, ofrecen una imagen de la Comunidad de Socoroma en su versión translocal, dando cuenta además de la complejidad intrínseca para abordar analíticamente una realidad con tales características.

IV. El capítulo cuarto está enfocado en mostrar los análisis y los resultados obtenidos sobre diversos aspectos de las relaciones de parentesco en la Comunidad de Socoroma, habiendo utilizado como marco analítico las tres propuestas teóricas planteadas en el capítulo I. Se inicia con el análisis de los componentes del parentesco. En primer lugar, con el uso de términos de parentesco, lo que permite plantear algunos alcances sobre el sistema de parentesco general e introducir un concepto analítico que fue adquiriendo importancia a medida que avanzaba la investigación, el concepto de “familias matricéntricas”. Luego se analizan resultados en referencia a los otros componentes de los sistemas de parentesco, especialmente a partir de datos cuantitativos y diagramación de las genealogías. Así, en segundo lugar, se revisan aspectos de la Filiación y la Descendencia, destacando temas como la temporalidad de las familias, la transmisión de patronímicos y la existencia generalizada de hijos no reconocidos en las familias socoromeñas. En tercer lugar, se analiza la Alianza, específicamente la conyugalidad, lo que permite observar distintos niveles de endogamia y exogamia territorial-comunitaria. En cuarto lugar, las pautas residenciales en referencia a los Egos encuestados, ya que solo fue posible obtener información sistemática de ellos, pero no sus parientes. Tras el escrutinio de los componentes, en este mismo capítulo se analiza un fenómeno social que remite a la crianza y adscripción de los niños, específicamente la práctica de circulación infantil, que tuvo múltiples dimensiones, pues ocurrió en distintas direcciones y tanto al interior de la Comunidad como entre ésta con otros grupos sociales. Posteriormente, se establece una articulación entre parentesco y prácticas religiosas con el objetivo de conocer el vínculo específico que se establece entre parentesco y ritualidad, examinando la expresión de las relaciones de parentesco en las Fiestas de Carnaval y Cruces de Mayo. Las Fiestas religiosas son instancias cíclicas y rituales particularmente expresivas de la identidad colectiva de la población socoromeña, momentos trascendentales desde el punto de vista de la socialización y enculturación que en gran medida permiten la continuidad socio-cultural de la Comunidad. De acuerdo con esta premisa, se analiza la importancia del parentesco en las Fiestas, fundamentalmente en prácticas de apoyo mutuo o

reciprocidad, en el modo de relacionamiento (*mutuality of being*) con las entidades sagradas o extra-humanas, y en la adscripción familiar a las Cruces de Mayo. Para finalizar, se condensa una síntesis con los resultados que permiten direccionar algunas características del sistema de parentesco en la Comunidad de Socoroma.

V. El capítulo quinto presenta las conclusiones a las que fue posible llegar, en relación a los objetivos e hipótesis planteadas, mediante las discusiones teóricas, análisis y argumentaciones de los resultados presentados en los capítulos precedentes. Se caracteriza el sistema de parentesco de la Comunidad de Socoroma, con especial atención al concepto de “familias matricéntricas” por los elementos que permite destacar del universo parental socoromeño, y se ponen en relación los resultados de esta tesis con el conocimiento del parentesco en las poblaciones andinas de Chile.

Por último, se incorpora un segmento de **Anexos** con información complementaria, destacando especialmente la genealogía que fue diagramada fundamentalmente en base a la información etnográfica recopilada.

La coherencia general del texto, descrita arriba, se ha logrado teniendo por objetivo comprender las relaciones de parentesco en la Comunidad de Socoroma y siguiendo la hipótesis de su importancia para la continuidad socio-cultural. Sin embargo, debido a que la tesis fue pensada y escrita por partes, en distintos momentos y sin que un estricto orden de prioridades guiara el proceso, cada capítulo también ofreció la posibilidad de discutir temas específicos que, en distintos niveles de profundidad, remiten a la comprensión de una realidad específica, la de la Comunidad de Socoroma. Con esto quiero decir que no solo ha sido importante llegar a las conclusiones, sino que el proceso de análisis ha sido importante en sí mismo. Espero que, al terminar la lectura de esta tesis, los y las lectoras puedan comprender de mejor manera el parentesco en esta comunidad aymara precordillerana del norte de Chile.

Imagen 1. Arco del pueblo



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 2. Terrazas



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 3. Cultivos sector Pueblo



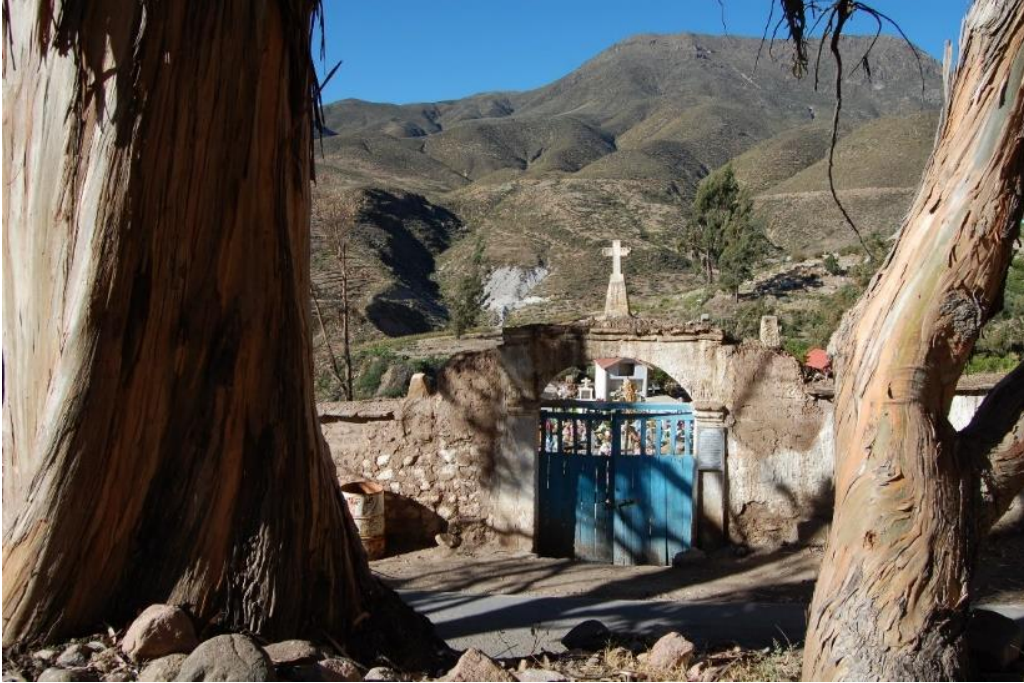
Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 4. El pueblo visto desde sector Aroma



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 5. Entrada al Cementerio



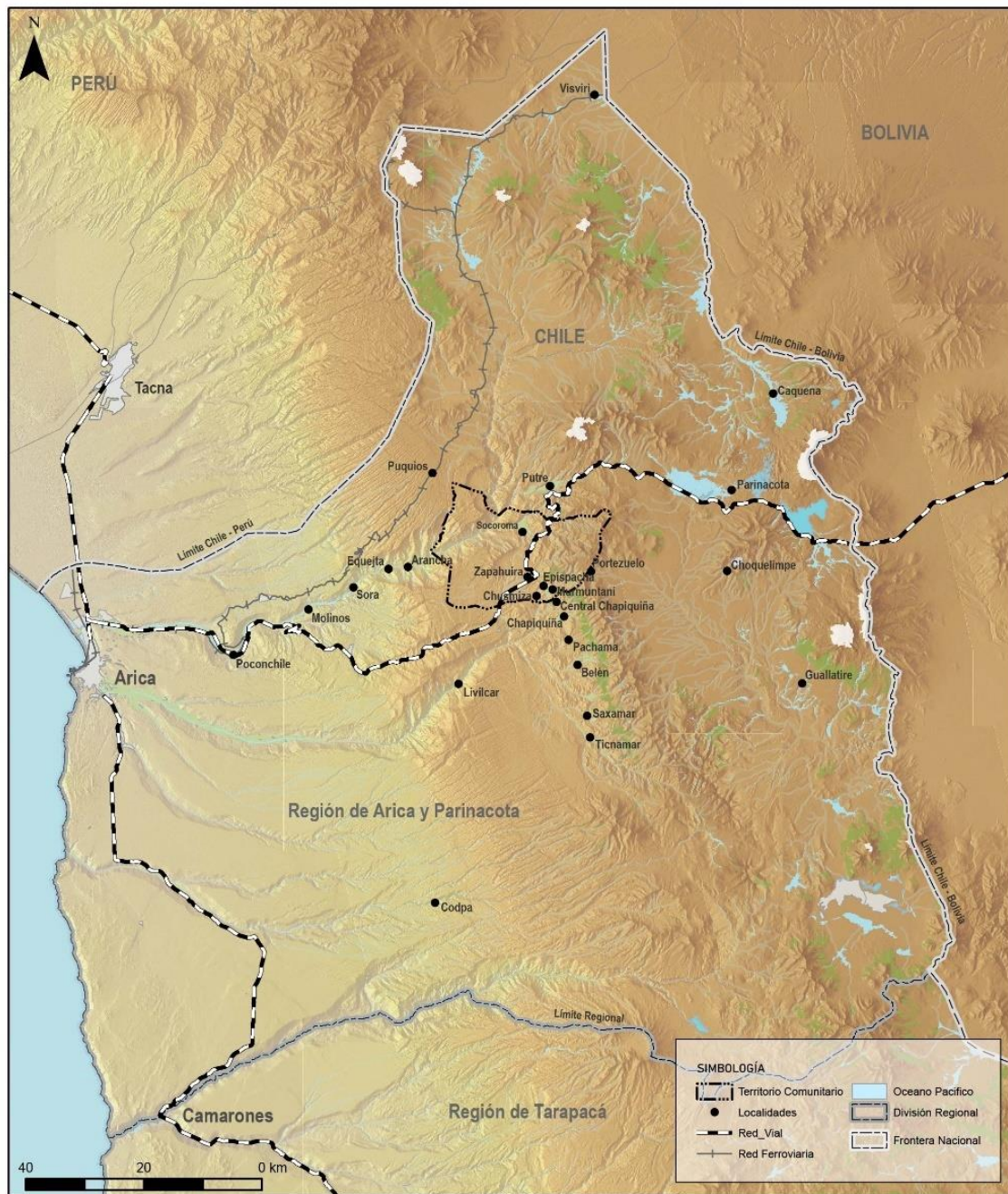
Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 6. Cementerio y eucaliptus



Fuente: Fotografía del autor.

Mapa 1. Territorio regional



Fuente: Elaboración propia.

CAPITULO I. MARCO TEÓRICO

I. 1. El Parentesco en Antropología Social

I. 1. 1. El dominio del parentesco

Anyone writing about kinship today does so in the middle of a long anthropological conversation.

Marilyn Strathern, 2014.

Para muchos autores el inicio de la Antropología Social entendida como una disciplina de la ciencia moderna comienza con el estudio del parentesco durante la segunda mitad del siglo XIX. Durante alrededor de un siglo, desde finales del siglo XX y hasta la década de 1970, el parentesco mantuvo su reputación como un dominio privilegiado dentro de la Antropología Social. A través de las narrativas o perspectivas antropológicas imperantes en distintos periodos, el parentesco había sido el lugar desde donde se desarrollaban las teorías o paradigmas para comprender las sociedades humanas, ya fuera el evolucionismo de Morgan (1871), el funcionalismo de Malinowski (1944), el estructuralismo funcionalista de Radcliffe-Brown (1952) o el estructuralismo de Lévi-Strauss (1949). Sin embargo, es probable que el parentesco ocupara un lugar central en los estudios antropológicos precisamente porque evidenciaba las contradicciones de la disciplina (Bestard, 1998: 72). Así, a comienzos de los años 70s, en momentos que la Antropología Social experimentaba profundos cambios (Kuper, 2001: 11), se levantaron agudas críticas a los estudios del parentesco, las que no solo afectaron al objeto de estudio, sino también al conjunto de la disciplina. Estas críticas tuvieron como principales exponentes, desde diferentes argumentaciones, a Rodney Needham (1971) y especialmente David Schneider (1972, 1984), quien ofrece un punto de partida para el análisis de los estudios de parentesco.

Las críticas de Schneider (1984) al estudio del parentesco pueden entenderse como una crítica mayor hacia las nociones de cultura en Antropología Social y el etnocentrismo implícito en la interpretación de otras sociedades, ya que ésta siempre se enfrentaba a los supuestos de las y los antropólogos, en la que los propios esquemas culturales afectaban la forma de describir y analizar otras realidades. En particular, una de las críticas fue hacia “[t]he division of the sociocultural world into institutions, domains, or rubrics of kinship, economics, politics, and religion which are presumed to be universally vital, distinct functions, and the major building blocks out of which all cultures or societies are made...” (1984: 197). Esta crítica de Schneider se puede enmarcar dentro de una afrenta a una visión funcionalista para dar paso a su concepción simbólica de la cultura, una concepción fundamentalmente ideacional, en la que son los símbolos y los significados los que constituyen la cultura en cada sociedad. Así, en la medida que

cada sociedad elabora su propio universo simbólico, ésta es una concepción restringida y particularista de la cultura, cuya versión es llevada al extremo por Schneider al punto de renunciar a la comparación cultural. No obstante, lo cierto es que esta división de la sociedad en compartimentos formaba parte del utilaje antropológico y había sido aplicado ampliamente en las descripciones etnográficas sin mayores cuestionamientos.

Schneider buscó responder a la pregunta si el parentesco era un sistema privilegiado para la sociedad y tras su revisión concluyó que:

“The answer here is that it is indeed a privileged system *by definition*, for we cannot treat it as if it were a natural object with inherent qualities. It is privileged because of the way in which we define it and its functions. The problem, then, is not to try to evaluate its inherent features, but rather to study the implications of different definitions and different ways of conceptualizing the problem, and most particularly, of course, to see how it articulates with various data” (1984: 132).

El problema para Schneider estaba, después de todo, en la conceptualización o modelo de parentesco de la sociedad occidental, basado en la procreación y la biología, y la importancia que adquiere de acuerdo a la función que se le ha asignado, es decir, la reproducción. Con sus estudios Schneider (1968a, 1972, 1984) mostró que el parentesco para los norteamericanos no formaba un dominio específico, sino que se relacionaba en diferentes combinaciones de símbolos con aspectos de otros dominios, como la nacionalidad y la religión, con los cuales compartía los mismos códigos culturales.

Esta compartimentación de la sociedad en dominios analíticos que cumplen distintas funciones para la organización social ha sido generalizada en las Ciencias Sociales y, como Schneider precisa, ha generado profundas dificultades. Una de aquellas es que, según Rapport y Overing (2000), durante la primera mitad del siglo XX las y los antropólogos que se interesaban por comprender el orden social en distintas sociedades no occidentales percibían que no existían demarcaciones definidas entre estos dominios, aparentemente tan claros en las sociedades modernas. El parentesco fue pensado como el dominio que contenía o abarcaba los aspectos políticos, económicos y religiosos porque se utilizaba un idioma de parentesco para enmarcar la mayoría de sus actividades. Se consideró, por tanto, que el parentesco proveía el orden que estructuraba las sociedades, siendo la base sobre la que se creaba solidaridad interpersonal e intergrupal, lo que en definitiva permitía la continuidad de la sociedad.

“Through such circular reasoning it was presumed that the status, role, rights, duties and obligations of a person in a ‘simple’ society were seen to be forthcoming from and

ascribed by the person's place within the kinship system. The primary societal organization of these societies was then understood to be 'kinship-based', and it was the 'kinship polity' (see Fortes 1969) forthcoming from either patrilineality or matrilineality that was the key concern. The slippage was simple: we have government, while they have the politics of kinship" (Rapport y Overing, 2000: 219).

En esta visión de orientación funcionalista estaban implícitas también premisas evolucionistas al proponer que se iba pasando progresivamente de "sociedades basadas en el parentesco" a "sociedades basadas en el Estado", desde aquellas en las que las instituciones tenían funciones amplias e indiferenciadas a las que compartimentaban las funciones en instituciones sociales específicas. Mckinnon y Cannell (2013) consideran que tal suposición ha sido equívoca, constituyendo más bien un reflejo de cómo se ha elaborado una forma de pensamiento o narrativa de la evolución social, lo que constituye uno de los "mitos" de la Modernidad, "the narratives that we all tell ourselves about how modern social life is different from, and differently structured than the past" (2013: 8). Desde esta narrativa ha sido posible utilizar el parentesco para trazar una división entre las sociedades modernas y las supuestamente primitivas según el uso o el lugar que ocupara este dominio en aquellas sociedades, y que ha sido extendida a todas las sociedades no occidentales, motivo por que Jack Goody (2014), mediante la frase "Kinship and the 'Great Divide'", sitúa la conceptualización y mitificación del parentesco como el elemento que ha permitido la diferenciación de Europa respecto del resto del mundo. Se entiende, además, que al considerar el parentesco como el dominio bisagra respecto a la naturaleza, estas sociedades estaban mucho más cercanas a la naturaleza que a la cultura, con lo que se confirmaba su condición de primitivas (Rapport y Overing, 2000). Sin embargo, esta apreciación no constituye una realidad empírica, sino más bien una forma cómo ha sido estructurada la sociedad moderna por oposición a la sociedad primitiva (Kuper, 2005), o cómo lo social ha sido conceptualizado en el pensamiento moderno (Bestard, 1998).

A esta perspectiva se debe agregar otra complementaria de tipo estructural funcionalista respecto a la distinción establecida por Fortes ([1958] 1971), entre los aspectos domésticos y jurídicos dentro del parentesco. A cada dominio se le atribuyeron características y funciones específicas, al doméstico cumplir con las necesidades de la reproducción y el cuidado de los infantes, asociadas a las mujeres, y al jurídico las necesidades de gobierno y autoridad, asociadas a los hombres. Para Collier y Yanagisako (1987: 3-5), esta dicotomía atraviesa las principales teorías antropológicas y casi todos los antropólogos de renombre se apoyaron implícitamente en esta distinción. De esta manera, durante largo tiempo la Antropología Social asumió que en las sociedades modernas el parentesco había perdido su fuerza organizativa y dinámica en los

procesos relevantes de cambios estructurales, restringiéndolo a las relaciones familiares en el hogar, en el matrimonio, entre padres e hijos. Este repliegue del parentesco en el espacio doméstico afectó también el lugar que se otorgaba a la mujer en la sociedad, con lo que las primeras críticas a estas ideas surgieron desde el feminismo en los años 70s.

Collier y Yanagisako en 1987 editaron el texto *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, que resume las principales respuestas ante esta forma de entender la sociedad. Criticaron que la Antropología Social había entendido el parentesco y el género como dos dominios analíticos distintos, con lo que pretendieron unificarlos. A su vez también criticaron que se asumiera que todas las sociedades estaban compuestas por los mismos dominios funcionales:

“Just as we realized we could no longer assume the existence in every society of a sphere of politics that provides authority and the orderly exercise of power and coercion, or a sphere of religion that provides cognitive resolution of universal dilemmas concerning the meaning of human existence, so we realized we could not assume a sphere of kinship that provides a system of rights and duties for the orderly reproduction of human life. By taking for granted the existence of these domains, structural-functionalism sacrificed the analytical power of asking how such domains come to be constituted in particular ways in specific societies and with what social consequences” (Collier y Yanagisako, 1987: 2).

Desde esta perspectiva, por una parte cuestionaron la forma cómo se había entendido el parentesco y la naturalización de las diferencias de género, ambas asentadas en las concepciones culturales occidentales que le otorgan importancia cardinal a los hechos de la reproducción biológica. Y por otra, criticaron que la separación de la vida social en dominios delimitados también era parte de este sistema de conocimiento y poder culturalmente específico. En su propuesta señalaron que, antes que suponer previamente lo que el parentesco es, o cualquier otro dominio de la sociedad, lo que se debe hacer es analizar de qué manera se constituyen esos dominios u otras categorías en casos específicos, cuáles son las construcciones históricas y significados culturales particulares en distintas sociedades (Collier y Yanagisako, 1987: 7-8). Sobre este fundamento, con nuevas preguntas y profundización del conocimiento etnográfico, se buscó borrar las fronteras entre género y parentesco, así como también entre los otros dominios supuestamente estructuradores de la sociedad. Esta propuesta es expresamente una continuación de las críticas de Schneider, para quien la Antropología Social era el estudio de culturas particulares (1984: 196), pero también puede entenderse como una

búsqueda por seguir las sugerencias de Needham (1971) en el sentido de definir las categorías específicas que cada sociedad presenta, aunque es claro que se preocuparon fundamentalmente de las críticas del primero.

Yanagisako y Delaney (1995), consideraron que Schneider, al mostrar que tanto los modelos *folk* como los modelos teóricos del parentesco establecían una naturalización de ciertos elementos basados en creencias o presupuestos culturales específicos, abrió un camino para la crítica feminista respecto a la naturalización de otras instituciones o dominios culturales, destacando que las jerarquías y desigualdades sociales se encuentran arraigadas en los sistemas simbólicos de cada sociedad. Con esto buscaban mostrar las formas cómo se han vinculado “ideologies of the ‘natural’ to systems of inequality” (Yanagisako y Delaney, 1995: 10), con el resultado de la naturalización de identidades dentro de estructuras de desigualdad. Por tal motivo señalaron que opera una violencia epistémica al imponer dominios analíticos a sociedades que no crean tales distinciones o límites entre dominios. Proponían que se deberían realizar análisis que atravesasen estos dominios, centrándose en las prácticas creadoras de significados: “we need to pay careful attention to local patterns of meaning-in-practices, figure out what constitutes particular cultural domains, and find ways to appropriately and productively read across them” (Yanagisako y Delaney, 1995: 14). Desde su postura feminista concluyeron que el género, en tanto sistema jerárquico de relaciones de poder que permea todo el sistema simbólico de una sociedad, ofrece un elemento clave para leer a través de los dominios culturales. Por otra parte, ratificaron la dificultad señalada por Schneider respecto de la comparación cultural: “[m]odes of reading and comparison cannot be generalized across cultures; they must take into account specific systems of classification and meaning” (Yanagisako y Delaney, 1995: 20). De ahí el problema que presentan este tipo de propuestas para definiciones analíticas y comparación cultural, relegando a un segundo plano este objetivo tan importante para la disciplina antropológica desde sus inicios.

Con una aproximación específica desde el parentesco, la propuesta de Janet Carsten (2000) en la introducción a *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, que ha marcado una pauta para los “new kinship studies”, se puede entender como una continuación del trabajo iniciado por Collier y Yanagisako (1987) y Yanagisako y Delaney (1995), pero en esta oportunidad con una finalidad explícitamente comparatista. La edición de ensayos realizada por Carsten propone dos objetivos principales: analizar el parentesco de manera transcultural y cuestionar la idea de naturaleza y las prácticas de conocimiento occidentales, motivos por los que el texto se conforma de etnografías de distintos lugares que exhiben contextos culturales específicos. Carsten considera que ha llegado el momento de plantear un nuevo término para

emprender el camino de la comparación del parentesco, lo que se pretende abordar desde el concepto de “relatedness”. Señala que el objetivo de acuñar un nuevo concepto ha sido suspender las presunciones que carga el término de parentesco para permitir enfrentar algunas preguntas de manera diferente, ya que históricamente la antropología del parentesco ha basado su estudio en la oposición analítica entre lo biológico y lo social. En definitiva, el término de “relatedness” se refiere a las formas locales de “estar relacionados” y su uso permite formular comparaciones sin presuponer qué es lo que constituye el parentesco. Bajo la inspiración de Schneider, los ensayos evitan los análisis formales y se enfocan en las prácticas y los discursos de “relatedness”, poniendo énfasis en las múltiples formas locales de construir las relaciones. Continuando en la senda de las críticas feministas, es cuestionada la idea de dominios analíticos discretos aplicados universalmente, ya que los límites son específica y culturalmente definidos. Por esto, Carsten plantea que es posible “reading across domains”, y una serie de elementos comunes en el conjunto de ensayos puede ofrecer una posibilidad de comparación post-schneideriana al analizar significados y relaciones, si bien ya presentes en los estudios anteriores de parentesco, pero que ahora se presentan de manera transversal, como lo es el género, las sustancias, las prácticas diarias, los aspectos procesuales del parentesco, entre otros (Carsten, 2000: 14).

Sin embargo, esta forma de definir al parentesco como “relatedness” ha sido criticada en el sentido que al formularse como un concepto tan amplio e impreciso éste puede llegar a ser analíticamente vacío y no permite la comparación transcultural, lo que se había presentado como un objetivo declarado de la propuesta (Holy, 1996; González Echevarría et al., 2010; Grau, 2006). González Echevarría et al. (2010: 99), si bien reconocen un gran aporte en la ampliación de los temas abarcados por “relatedness”, critican la forma cómo estos temas son abordados, ya que conforman una “yuxtaposición de casos etnográficos que constituyen ilustraciones de la diversidad cultural en ámbitos que no se definen de manera precisa, sino que presentan entre sí un aire de familia.”

McKinnon y Cannell en *Vital Relations. Modernity and the Persistent Life of Kinship* (2013) han mantenido el cuestionamiento hacia lo que llaman “domaining practices”, una forma de conocimiento anclada en la narrativa de la Modernidad, tanto porque presenta al parentesco como un dominio marginal respecto a los otros dominios de la sociedad, así como por asignar distintas formas de relaciones a cada dominio. Las autoras se proponen “defy the taboo on reading across these domains and follow the trail of kinship relations as they lead us into what are supposed to be the discrete domains of economics, politics, and religion” (McKinnon y Cannell, 2013: 14). De esta forma, siguiendo las relaciones de parentesco analizan de qué

manera se insertan y expresan en instituciones emblemáticas que han dado forma a la Modernidad, como son las corporaciones económicas o el Estado-nación. Al igual que las autoras anteriores, señalan la imposibilidad de alcanzar una definición precisa de parentesco porque continuamente excede los límites impuestos para su definición (2013: 30). La misma crítica precisada por González Echevarría et al. (2010: 99) a la propuesta de “relatedness” puede extenderse a estos trabajos. Sin embargo, se debe destacar la ampliación de los temas abordados por el parentesco, o “relatedness”, en estas perspectivas.

En línea similar, Hamberger (2013) sostiene que no es posible considerar al parentesco como un tipo distintivo de dominio cultural, bajo el entendido que “kinship is not a type or class of relations at all, but a *logic* of relations which may be at work in any domain -genealogy or terminology, politics or economy, ritual or food-sharing” (2013: 306). Antes que un dominio, el parentesco forma parte de una lógica cultural que atraviesa diversos dominios y que se basa en la diferenciación o contrastes permitiendo establecer categorías. Algo similar ha sido planteado por Bestard (1998), continuando con ideas de Strathern (1992), al proponer que es posible pensar desde “‘modelos culturales de relaciones de parentesco’, en la medida que éstos permiten analizar la constelación de ideas del parentesco en relación con las formas de conceptualizar la sociedad, el individuo y la naturaleza. El parentesco es una forma cultural de constituir relaciones y, como tal, atraviesa los diferentes dominios que constituyen la sociedad y la persona” (1998: 21-22).

Otros autores mantienen, a pesar de las críticas culturalistas, que se puede seguir estudiando el parentesco como un dominio específico o discreto. Para Parkin (1997), todas las sociedades establecen un orden cultural privilegiado sobre la reproducción humana, con lo que efectivamente el parentesco sería un dominio privilegiado. No obstante, desde su perspectiva, todavía queda por aclarar si representa un dominio del mismo orden que el político, económico o religioso (Parkin, 1997: 140-141). Así también Godelier (2012) considera que en todas las sociedades se puede reconocer un ámbito del parentesco y que, de manera general, éstas pueden ser entendidas mediante dominios analíticos discretos, en tanto presentan actividades y funciones de un tipo particular posibles de reconocer según ámbitos englobantes como parentesco, economía, política, religión. Pero además señala que esas actividades también son aspectos de otros dominios de la sociedad y, en este sentido, el dominio del parentesco solo puede ser analizado reconstruyendo las relaciones entre diferentes aspectos de la organización de la sociedad.

Por su parte Harris (1990), dando razón a Schneider, considera que efectivamente el cuarteto economía, política, religión, parentesco, es solamente la elevación, al nivel académico, de un esquema clasificatorio empleado por miembros de las sociedades occidentales para la comprensión de su propia vida social. Así, en tanto definiciones culturalmente específicas, es importante tener en cuenta que no todas las personas ni todos los grupos sociales clasifican las relaciones o distinguen instituciones en términos de este cuarteto de dominios.

“(...) the universality of the functionalist questions derives not from the universal existence of social entities (groups/institutions/relationships) which specialize in the performance of those functions, but from the terms ‘power’, ‘resources’ and ‘meaning’ connoting universal *aspects* of social life; aspects which are the universal attributes not merely of ‘societies’ but also of the institutions and relationships which constitute elements of their structure” (Harris, 1990: 51).

Con esto Harris objeta que no sería correcto definir relaciones o instituciones en términos de sus funciones y que el problema de definiciones funcionales puede superarse mediante la utilización del concepto de dominio, porque éste alude a las distinciones entre diferentes áreas de la vida que se forma una determinada sociedad. Sin embargo, señala que no logra resolver el problema de especificar el carácter del parentesco, no tanto porque la clasificación de dominios varíe culturalmente, sino porque lo característico de las relaciones de parentesco es que no están confinadas a un único dominio cultural. “*Kinship is not a domain word, whether domains are distinguished ‘etically’ by the observer as among functionalist or ‘emically’ by members of the culture concerned*”, señala Harris (1990: 52). Para el autor, salir de esta dificultad implica aceptar dos principios, que no solo aplican al parentesco, sino a cualquier otro dominio. El primero, que solo podemos entender otras sociedades mediante conceptos que derivan de nuestra propia cultura. El segundo, que cualquier tipo de clasificación reúne, no solo individuos que difieren en sus particularidades, sino también subclases de fenómenos. De esto concluye que una definición etic es necesaria para alcanzar el objetivo de la comparación transcultural (Harris, 1990: 53).

En una línea de pensamiento similar y en parte respondiendo a Schneider, González Echevarría et al. (2010) han señalado que para entender estas dimensiones en las que se ha dividido el análisis de la sociedad, deben conocerse los supuestos ontológicos subyacentes en la concepción que se tenga de la cultura. Rescatan los supuestos ontológicos de Malinowski en *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (1944) respecto a entender la “naturaleza humana”

como organismos, en tanto que deben satisfacer ciertas necesidades básicas para tener continuidad en el tiempo, ya sea como grupo o como especie. Estas necesidades serían:

“los imperativos instrumentales e integrativos a los que estarían sometidas todas las culturas (producción del patrimonio cultural, regulación de la conducta humana, formación del elemento humano, definición de la autoridad y sus poderes renovados y transmisión por medio del lenguaje y de la tradición) cuyos concomitantes culturales serían la economía, el control social, la educación, la política y el simbolismo” (González Echevarría et al., 2010: 59).

Desde esta perspectiva, el uso teórico de los dominios analíticos depende de la forma cómo se defina lo que se entiende por cultura, ya que de esa manera se pueden analizar los marcos culturales mediante los cuales se resuelven las problemáticas que permiten la supervivencia de cualquier sociedad. El problema estaría más allá de la existencia de estos dominios en la realidad, pues lo importante sería evaluar la utilidad analítica de su definición (González Echevarría, 1994: 95). Sin embargo, se aclara que, “[d]esde luego no se trata de discernir en ninguna cultura instituciones exclusivamente ‘de parentesco’ o políticas, sino de analizar en qué medida y de qué manera pueden incluirse en estos campos, que previamente han de definirse con precisión” (González Echevarría et al., 2010: 61). Por esta razón el Getp-GRAFO ha puesto esfuerzo en definir un dominio analítico para desarrollar una antropología del parentesco. Así, ante las críticas de Schneider respecto a las definiciones que elaboramos como investigadores sociales, González Echevarría señala que en la etnografía siempre opera una selección de fenómenos, y que en su caso ha sido una selección de criterio teórico para asumir que “lo que en nuestra sociedad denominamos ‘parentesco’ es una forma particular y cambiante de enfrentarse a problemas reproductivos que todos los sistemas socioculturales debieron resolver para perpetuarse” (González Echevarría, 2012: 98). Considera, además, que no hay ninguna razón para que el dominio teórico del parentesco corresponda a subsistemas culturales específicos ni que tenga un papel privilegiado o preponderante en el análisis de la sociedad, a pesar de la sobrevaloración que éste ha tenido el parentesco en la historia de la Antropología Social (González Echevarría, 1994: 98-99).

En este recorrido se puede apreciar que son diversos los caminos teóricos y metodológicos para analizar aquel antiguo, y hoy aparentemente difuminado, objeto de investigación como es el parentesco. Algunos autores, fuertemente inspirados en los planteamientos de Schneider, tanto de la concepción simbólica de la cultura como del etnocentrismo implícito en la teoría antropológica del parentesco, han buscado trascender la división de la sociedad en dominios

analíticos discretos, al plantear que es posible realizar los análisis atravesando estos dominios (Collier y Yanagisaco, 1987; Yanagisaco y Delanay, 1995; Carsten, 2000; McKinnon y Cannell, 2013). Si bien las críticas y contribuciones han sido relevantes para dar un nuevo impulso a los estudios de parentesco, presentan una carencia de definiciones analíticas precisas, con lo que el parentesco aparece difícilmente delimitable. Compartiendo la idea que el parentesco no es reducible a un dominio, en tanto permea distintos aspectos de la vida social, otros autores como Strathern (1992), Bestard (1998), Harris (1990), Hamberger (2013), prefieren entender el parentesco como una lógica de relaciones o una forma de establecer relaciones, motivo por el que el parentesco no tendría un contenido específico, sino que más bien sería un dispositivo cultural que permite pensar y organizar la sociedad mediante la conexión de ideas y materiales de distinta índole, sirviendo para estructurar otros dominios sociales. Por otra parte, autores como González Echevarría (1994, 2010, 2012), Godelier (2012), Parkin (1997), entre otros, se han mantenido dentro de lo que se puede considerar una ortodoxia al sostener que el parentesco constituye un dominio discreto bajo el entendido que todas las sociedades distinguen una esfera de relaciones específicas de parentesco concernientes a, y que se desprenden de, la reproducción de la vida. A esto agregan que el parentesco, aunque tenga cierta especificidad y se puedan definir sus componentes, no puede ser analizado como un dominio autónomo, sino que siempre en relación con otros dominios de la sociedad. Por último, una forma de superar las dificultades respecto a la existencia del parentesco como dominio social cuyo contenido puede ser especificado, González Echevarría con el Getp-GRAFO han optado por una definición teórica del dominio del parentesco, es decir, la definición de una perspectiva para desarrollar una antropología del parentesco. Con esto se realiza una delimitación de orden teórico sobre un aspecto de la sociedad, el que tiene que ver, como también señalan otros autores (Fox, 1985; Godelier, 2012; Goodenough, 1970, 2001; Parkin, 1997; Stone, 2010) con la reproducción de los grupos sociales, para lo cual es esencial la procreación y la crianza de los niños.

Como se puede apreciar, las perspectivas mediante las cuales se ha estudiado el parentesco han sido diversas, tanto en sus convergencias como en sus divergencias, lo que hace aún más complicado definirlo con precisión. Jordi Grau (2006), miembro del Getp-GRAFO, se aventura con una extensa definición que intenta cubrir la vasta complejidad del dominio del parentesco. Este autor propone entender:

“el conjunto de la antropología del parentesco como un dominio analítico multidimensional (que trata de conciliar ámbitos disciplinares parcialmente convergentes: filiación, género, identidad, teorías de la persona...) cuyo principal

objetivo ha sido dar cuenta, con propósitos comparativos, de formas distintas de pensar las relaciones sociales a diferentes niveles (desde un ámbito limitado: pareja, familia nuclear..., hasta la sociedad en sentido amplio) en las cuales el criterio rector lo constituye la definición, también culturalmente delimitada, de un perímetro relacional especialmente estrecho, diferenciado de otros (pero no autárquico), flexible, que define la identidad primaria de los individuos en función de su ubicación dentro de ese tejido conectivo polifuncional, a partir de criterios directamente relacionados con la procreación (reproducción y crianza de los/as hijo/as)” (Grau, 2006: 19).

En esta cita se encuentran condensados muchos de los elementos, temáticas, objetivos, perspectivas que han adoptado las investigaciones en torno al parentesco. El amplio ámbito de acción de esta definición, los largos debates acaecido en la historia de la Antropología Social y las divergencias actuales en torno a las perspectivas desde donde enfocar este objeto de estudio, hacen evidente las dificultades para conceptualizar el dominio del parentesco, qué es, de qué está compuesto o cuál es su función. Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, es probable que no se pueda alcanzar un consenso respecto a una definición universal de lo que se entiende por parentesco. Siguiendo a González Echevarría (2012: 94), es plausible concluir que “No hay ‘un objeto’ de la antropología del parentesco, como no hay ‘un método’ de investigación, pero sí podemos, evocando al Popper de 1935, hacer propuestas para un convenio”. De esta manera, aceptando la diversidad de perspectivas, mediante la definición y explicitación de los fenómenos y factores que se consideren básicos a analizar es posible desarrollar propuestas que permitan la investigación y comprensión del parentesco, las que por cierto “deben ser evaluadas en relación a la adecuación de los supuestos subyacentes y a su fecundidad teórica” (González Echevarría, 2012: 105).

En este sentido, me parece interesante destacar tres propuestas que ponen énfasis en distintos aspectos del parentesco para alcanzar su comprensión, ya que mediante la utilización de algunos elementos contenidos en ellas es posible realizar una exploración diversa al universo del parentesco en la población estudiada. Una propuesta es la de Maurice Godelier (2012) referida a las *metamorfosis* y componentes del parentesco, otra la González Echevarría junto al Getp-GRAFO (2010) enfocada en la *procreación, adscripción y crianza*, con intersecciones y articulaciones del parentesco, y otra la de Marshall Sahlins (2013) que ha sido conceptualizada como *mutuality of being*.

I. 1. 2. Propuestas

I. 1. 2. a) Metamorfosis y componentes de los sistemas de parentesco

Maurice Godelier, reconociendo la importancia de la comparación transcultural, escribe el texto *Métamorphoses de la parenté* (2004). El autor analiza el parentesco en sus constantes transformaciones, señalando que en las últimas décadas este ámbito de estudio ha emigrado a otras áreas de la Antropología Social donde ha sido remodelado y sometido a nuevas preguntas (Godelier, 2012: 9). Considera que, si bien en toda sociedad se puede reconocer un ámbito del parentesco, a diferencia de lo que ha sostenido tradicionalmente la Antropología Social, este dominio nunca ha sido la base para la formación de la sociedad, sino que han sido las relaciones concernientes a los ámbitos que en occidente llamamos político-religiosos, en la medida que éstos permiten legitimar la soberanía sobre un territorio del que una sociedad puede obtener los recursos necesarios para reproducirse en su totalidad. Por esta razón, señala que nunca ha existido una sociedad basada en el parentesco (Godelier, 2012: 77). En cuanto a la idea de metamorfosis del parentesco, el autor propone que ésta opera en dos direcciones, por una parte relaciones sociales que no son específicas del parentesco entran en su dominio y lo utilizan para su propia reproducción, con lo que el parentesco se pone al servicio de la reproducción de relaciones sociales características de otros dominios de la sociedad, especialmente de los político-religiosos; y por otra parte, el parentesco transfiere sus atributos a los sexos, a los cuerpos sexuados de los individuos, con el crucial objetivo de reproducir y legitimar el orden social.

Como se ha señalado anteriormente, Godelier concibe el parentesco como un dominio distinguible y analizable, teniendo en consideración que éste representa el ámbito de la sociedad que organiza el proceso de reproducir la vida, con la transmisión de las condiciones materiales e ideológicas a las nuevas generaciones para la continuidad de la sociedad, motivo por el que cumpliría la función de regular la procreación y apropiación social de los niños. De esta forma, las relaciones de parentesco se refieren principalmente al reconocimiento de los lazos entre individuos que proveen a los miembros de las siguientes generaciones los componentes para el desarrollo de la vida y les dotan de identidad social, la cual depende no solo del nacimiento sino también de procesos que se dan en transcurso de la vida. Godelier destaca que el reconocimiento de las relaciones de parentesco está asociado al reconocimiento de valores, actitudes, derechos y deberes entre los individuos y grupos sociales (2012: 122). Perteneciente a una corriente materialista, según Godelier no sería posible analizar aisladamente los símbolos culturales del parentesco, sino que deben relacionarse al comportamiento social y las necesidades prácticas a las que responden. Es por esto que el

parentesco existe tanto por las representaciones concernientes a la concepción humana, lo que sería parte de la ideología, así como por las relaciones sociales, como han sido entendidas por los estudios clásicos que atendían a las funciones sociales del parentesco.

Sin desconocer la relevancia teórica de sus tesis sobre la formación de las sociedades y la metamorfosis del parentesco, para esta investigación interesa destacar la preocupación de Godelier por la definición y análisis de los componentes que, desde su perspectiva, presentarían todos los sistemas de parentesco, con lo que recupera conocimientos que fueron destacados por las teorías clásicas del parentesco: 1- la filiación y descendencia, 2- la alianza (matrimonio), 3- normas de residencia, 4- terminologías, 5- concepción de la persona (o cómo un individuo llega a ser persona). Estos elementos pueden ser observados en los numerosos reportes etnográficos y teorías que se han desarrollado sobre el parentesco, aunque con distintos énfasis y distintas maneras de abordarlos. En la actualidad, tal vez exista una inclinación a privilegiar análisis referidos al último punto en detrimento de los anteriores. Sin embargo, considero que Godelier, al recuperar y mostrar la vigencia de estos elementos vuelve a situar la importancia de las teorías clásicas para la comprensión del parentesco, motivo por el que interesa su propuesta. Se observará que en esta tesis existe una especial preocupación por ciertos aspectos de la filiación y descendencia, las alianzas matrimoniales o uniones, las normas de residencia; algunos aspectos de las terminologías han sido abordados, todavía de manera muy prospectiva; mientras que la formación de las personas, por motivos que se explicarán más adelante, es un aspecto que no tuvo cabida en esta aproximación al parentesco.

1. 1. 2. b) Procreación, adscripción y crianza. Intersecciones y articulaciones del parentesco

La propuesta de González Echevarría junto al Getp-GRAFO ha sido planteada y desarrollada en diversas publicaciones⁷. Para su presentación utilizaremos principalmente el artículo conjunto del año 2010 publicado en la revista *Alteridades* que se tiene como presentación de la propuesta: “Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación”.

Como se ha señalado anteriormente, para González Echevarría y el Getp-GRAFO, con el objetivo de mantener la perspectiva comparativa que es tenida como fundamento del trabajo antropológico, lo relevante no es definir la naturaleza o esencia del parentesco, sino un dominio

⁷ Ver: Grau, Rodríguez y Valenzuela (Eds.), 2011; Fons, Piella y Valdés (Eds.), 2010; González Echevarría et al., 2010; González Echevarría, 2010, 2012, 2015, 2016, 2020; González Echevarría, Grau, Valdés (Eds.), 2020; Piella y Uribe, 2019; Valdés y Piella, 2016.

analítico para desarrollar una antropología del parentesco. En ese sentido, consideran que no se puede abandonar la teoría, asunto con el que han lidiado para plantear su propuesta de definición analítica: “[u]n estudio comparativo del ‘parentesco’ debe empezar por una definición teórica transcultural de su dominio que sea, en primer lugar, pertinente y, en segundo término, fructífera para una explicación teórica comprensiva de las diferencias y las analogías culturales” (González Echevarría et al., 2010: 99). Desde su postura el problema de la formulación teórica en Antropología Social ha estado en la utilización de términos y conceptos *folk*, de uso común en la cultura de las y los antropólogos, de ahí su carácter polisémico y fluctuante, pero que no deben ser usados de tal forma en la medida que se trabajen como conceptos analíticos. Por esta razón, sostienen que los conceptos deben ser definidos de manera precisa con miras a su análisis teórico, resultando pertinente diferenciar el parentesco como desarrollo cultural (*folk*) y el parentesco como construcción teórica. De esta manera, consideran que una vía fructífera para avanzar teóricamente no es proponiendo una definición del parentesco, sino una definición de una antropología para estudiar el parentesco (González Echevarría et al., 2010: 101).

Para su definición toman como precedentes a Engels (1884) y Malinowski ([1944] 1961), por el énfasis que ambos pusieron en los procesos reproductivos que todo grupo humano debe llevar a cabo para su continuidad, con lo que el parentesco se referiría específicamente a las formas culturales de enfrentarse a los problemas reproductivos. De esta manera:

“El supuesto central para pensar que a la antropología del parentesco se le puede atribuir un dominio analítico, sin que se trate de otra proyección etnocéntrica, es que ninguna cultura dejó al azar, a la creatividad, o a la improvisación de los individuos, su reproducción biológica. Aún más: ningún grupo humano dejó al azar la reposición de sus miembros, sea ésta por la procreación y crianza de niños o por la incorporación de adultos de otros grupos” (González Echevarría et al., 2010: 102).

Esto ha llevado a proponer una definición sustantiva y enumerativa del dominio de la antropología del parentesco. En cuanto a la definición sustantiva:

“El dominio de la antropología del parentesco está constituido por los fenómenos socioculturales en tanto, y sólo mientras, los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran, a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las

relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida” (González Echevarría et al., 2010: 101).

En cuanto a la definición enumerativa, corresponde a un desglose de elementos a estudiar (González Echevarría et al., 2010: 102-103):

1. Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo (Ideas respecto a la formación de los seres humanos; Ideas, normas y usos relativos a la sexualidad reproductiva y a las formas alternativas de procreación; Ideas, normas y usos relativos al embarazo, el parto y el período perinatal).
2. Adscripción de los niños (Normas y usos relativos a la adscripción de los niños a grupos sociales; Cambios en la adscripción: formas de circulación de niños).
3. Cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social (Especificación social y cultural de madurez social; Personas, grupos o instituciones que realizan los cuidados de los niños o son responsables de ellos; Personas, grupos o instituciones que son responsables últimos de su socialización y enculturación; Normas, usos y modelos de comportamiento relativos al cuidado de los niños y al ejercicio de la responsabilidad última sobre su socialización y enculturación).
4. Representaciones que vertebran los procesos de procreación, adscripción y crianza.
5. Relaciones, sentimientos culturalmente pautados y representaciones que se generan e instituyen a partir de los procesos de procreación, adscripción y crianza entre las personas implicadas en ellos, y que se desarrollan a lo largo de la vida.

A pesar de esta enumeración, se aclara que el Getp-GRAFO define una perspectiva para estudiar el parentesco, no un conjunto de fenómenos que le serían propios al dominio, ya que estos fenómenos pueden ser analizados desde otras perspectivas teóricas con igual validez. Por este motivo señalan que es importante atender a las “intersecciones” que se producen con otras perspectivas teóricas, entre las que destacan especialmente la perspectiva de género. Desde esta posición, en base a la distinción analítica de dominios específicos -al margen del proceso que origina cada dominio- el parentesco se encuentra en intersección con los sistemas de género en el sentido que ambos dominios comparten elementos en común, los cuales se superponen parcialmente en consideración a las específicas realidades etnográficas. De acuerdo a Stolcke (2010: 324), esta forma de abordar la realidad puede ser entendida como *interseccionalidad* (intersectionality), un tipo de herramienta heurística que permite comprender “una doble y dinámica interrelación: por un lado, en lo que se refiere a la configuración de las relaciones de género, y por otro, con respecto al género en relación al parentesco”. Atendiendo a esta postura,

se puede analizar la conexión entre parentesco y género mediante el escrutinio de algunos elementos que tienen en común y que muchas veces son constituidos mutuamente. Para el Getp-GRAFO esta intersección es particularmente importante tanto porque las relaciones de género también son construidas en el ámbito del parentesco como por el hecho que en los procesos de procreación y crianza predominan las prácticas femeninas (González Echevarría et al., 2010: 104). Compartiendo esta postura, en la presente tesis se establece la intersección a partir del análisis del parentesco, ya que se propone analizar una realidad etnográfica específicamente desde el parentesco, y no desde el género, lo que conduce a examinar diversas expresiones de las relaciones de género y el rol que éstas cumplen en el sistema de parentesco. Pero atendiendo también a que el sistema de género permea todos los aspectos de la vida y por tanto se constituye en una clave para la comprensión de cualquier sistema social (De Barbieri, 1996: 19), el análisis estará cruzado transversalmente por una diferenciación según el género. Esto permite comprender con mayor precisión la constitución de las relaciones de parentesco en la Comunidad de Socoroma.

Desde la perspectiva del Getp-GRAFO, también aclaran que se producen “articulaciones” entre elementos del parentesco con elementos de otros ámbitos de la cultura (González Echevarría et al., 2010: 104). En tanto el parentesco es el eje central de esta tesis, acá interesa analizar la forma en que éste se vincula con aspectos como la cosmología, organización del espacio, identidad y territorio. En esta tesis existe un interés particular por la articulación con las prácticas religiosas, expresadas en las Fiestas de Socoroma.

1. 1. 2. c) Mutuality of being

La propuesta de Sahlins en *What kinship is – And is not* (2013) es definir, desde una perspectiva sociocéntrica y mediante un concepto englobante, lo que el parentesco es: *mutuality of being*. Esta noción es presentada por Sahlins como una cualidad específica del parentesco y que puede ser entendida como la participación en la vida de otros seres. Así, mediante el reconocimiento del parentesco las personas participan intrínsecamente en las existencias de sus parientes, se encuentran en una relación transpersonal del ser y la experiencia, en otras palabras, en una condición de mutualidad (Sahlins, 2013: 2).

La conceptualización de Sahlins remite a autores que han trabajado en Melanesia la idea de persona “dividual”, aunque con la diferencia que Sahlins mantiene una perspectiva sociocéntrica para analizar el parentesco y concebir la sociedad. Siguiendo a Bastide, enfatiza las dimensiones trascendentales de la persona, señalando que ésta “no es divisible” y a su vez “no es distinta”,

en el sentido que aspectos del yo están distribuidos variadamente en otras personas, así como aspectos de otros en uno mismo, con lo que cada persona participa de otras realidades, de las vidas de otras personas. A través de este autor, Sahlins llega a su definición de parentesco: “This, then, is what I take a ‘kinship system’ to be: a manifold of intersubjective participations, which is also to say, a network of mutualities of being” (2013: 20).

De esta manera, Sahlins también plantea que *mutuality of being* puede ser entendido como una intersubjetividad del ser, bajo el supuesto que una persona es parte de una misma unidad en entidades discretas, produciéndose unidades transpersonales de cuerpos, sentimientos, experiencias:

“Such intersubjectivity comes in various forms and degrees. But generally considered, kinsmen are persons who belong to one another, who are parts of one another, who are co-present in each other, whose lives are joined and interdependent. Ethnography tells repeatedly of such co presence of kinsmen and the corollaries thereof in the transpersonal unities of bodies, feelings, and experience” (2013: 21).

Sahlins sostiene una postura sociocéntrica para la comprensión del parentesco, cuyas relaciones deben entenderse como la participación mutua en otras existencias. Por tanto, descarta la validez de analizar el parentesco desde la persona, incluso desde la idea de persona dividida o compuesta, pues esta noción habría sido extendida por Strathern en su interés por criticar el individualismo que caracterizaría a occidente (2013: 27). Desde su perspectiva ha sido un error partir los análisis desde diagramas ego-centrados, siendo un problema pensar que las relaciones de parentesco son atributos de personas singulares como también considerar que los parientes son las únicas personas múltiples, divisibles y relacionalmente construidas, excluyendo a muchas otras categorías. Entonces, para Sahlins:

“Not only should kinship and person be disentangled, but for understanding kinship, much is gained by privileging intersubjective being over the singular person as the composite site of multiple others. For one, the extensional aspects of kin relationships, the transpersonal practices of coexistence from sharing to mourning, are better motivated by the sociocentric considerations of mutuality. ‘Intrinsic’ to each other, as Janet Carsten (2004, 107) put it, kinsmen are people who live each other's lives and die each other's deaths” (2013: 28).

Como se ha visto en la cita anterior, Sahlins comparte los planteamientos de Carsten (2004), y también de Schneider (1984), a quien critica en algunos aspectos, pero en última instancia le parece adecuada su definición de parentesco porque apunta en la misma dirección que

mutuality of being: “I take diffuse enduring solidarity and the like as the corollary subjectivity of mutual being” (2013: 24). Al igual que estos autores, Sahlins se inclina por una visión simbólica y constructivista del parentesco.

A partir de la revisión de los reportes etnográficos, Sahlins muestra que pueden ser muchas y muy diversas las maneras performativas de constituir el parentesco, en cuanto están predicadas en lógicas culturales particulares de establecer las relaciones: comensalidad, reencarnación, co-residencia, memorias compartidas, trabajo conjunto, hermandad de sangre, adopción, amistad, etc., las que con el transcurso del tiempo pueden formar los lazos de parentesco (2013: 8-9). Según Sahlins, la cualidad de *mutuality of being* puede resultar tanto por medio de la reproducción como por la construcción social, pero incluso por una combinación o complementación de ambas. Sin embargo, el autor otorga preponderancia a la idea de “compartir” sobre “reproducir” que se presenta en la experiencia humana, pues considera que, aunque la procreación ofrece la posibilidad de construir el parentesco en tanto que es una instancia generadora de relaciones, ésta puede no ser su origen. De acuerdo a este autor el sentido tradicional debe ser invertido afirmando que “kinship categories are not representations or metaphorical extensions of birth relations; if anything, birth is a metaphor of kinship relations” (Sahlins, 2013: ix), con lo que las relaciones de procreación serían una metáfora del parentesco y no de manera inversa.

En esta tesis interesa explorar las posibilidades de su aplicación en un caso etnográfico concreto, específicamente sobre aspectos de la ritualidad.

Por último señalar que Sahlins considera, como tantos otros autores, que un asunto medular en la comprensión del parentesco es la categorización de lo similar y lo diferente. *Mutuality of being* puede ser una disposición de la *socialidad* humana de manera general, pero también una cualidad del parentesco, lo que depende de lo que se considere localmente como “belonging to one another”, estableciendo la similitud y diferencia (Sahlins, 2013: 43). El hecho de compartir cosas en común, ya sean materiales o inmateriales, se ha visto como un potente marcador para la identificación de la semejanza y la diferencia, algo que está presente en la categorización de los parientes. Esto remite a la identidad de las personas y los grupos sociales.

I. 1. 3. Parentesco e identidad

La naturaleza de la relación entre parentesco e identidad es una discusión que no siempre se ha planteado de manera explícita en los estudios de parentesco, ya que se ha entendido como autoevidente, por decirlo de alguna forma, que el parentesco refiere a identidades en tanto se concibe como un sistema de clasificación social que es eminentemente relacional. Como señala Holy (1996: 143): “[t]he study of kinship, from its very inception, has been based on the assumption that kinship creates divisions in society by conceptually separating those who are genealogically related to each other from those who are not so related”. En definitiva, entre quienes los individuos clasifican como parientes y quienes quedan fuera de esta clasificación. Sobre la base de esta premisa se puede entender que el parentesco es fundamental en la configuración de las identidades sociales, aspecto importante para la investigación que acá se presenta.

Concordando con Hall ([1996] 2003: 37), se puede considerar la identidad como un concepto aporético, en el sentido que tiene una condición de necesidad y de imposibilidad, pues está siempre presente, pero es prácticamente imposible alcanzar una definición precisa de ella. Por tal motivo acá no incorporo una discusión respecto de la construcción de las identidades sociales, que por cierto tiene múltiples dimensiones, sino solo quiero plantear algunas consideraciones con el objetivo de destacar que el parentesco remite invariablemente a la identidad relacional de las personas y los grupos sociales.

Actualmente existe cierto consenso respecto al abordaje analítico de las identidades sociales, para entender, por una parte, que son procesuales, configuradas históricamente, situacionales; y por otra, que se constituyen a través de las diferencias, en contrastes con otras entidades, personas o grupos, es decir, se van modelando mediante procesos de diferenciación que demarcan un “nosotros” respecto de unos “otros”. Es debido a esto que, simultáneamente, se construye la “mismidad” y la “alteridad”, con lo que se establece, también simultáneamente, pertenencia y exclusión. Por tanto, identidad y diferencia deben entenderse como procesos mutuamente constitutivos (Barth, [1970] 1976; Giménez, 2009; Hall [1996], 2003; Restrepo, 2012; Strathern, 1980). Igualmente existe consenso que la identidad es plural en los distintos ámbitos y escalas de la vida social, pues ya se refieran a individuos o colectividades, en espacios locales o globales, las identidades están cruzadas por categorías como género, generación, clase, etnicidad, entre otras. Además, éstas son estructuradas por relaciones de poder expresadas en diversas formas de desigualdad y jerarquía, sobre todo en contextos coloniales o postcoloniales, donde se expresa la dominación y subordinación, con su contraparte de disputa y resistencia de sectores subalternizados (Restrepo, 2012: 138). De esta manera, queda claro que las identidades

no solo refieren a principios clasificatorios, sino que también expresan características generales de la sociedad.

No deja de ser interesante que algunos principios estructurantes de las identidades sociales pueden ser vinculados directamente a principios mediante los cuales funcionan las relaciones de parentesco. De lo planteado arriba se desprende que entre estos principios estructurantes de las identidades se encuentra la similitud, la diferencia y la jerarquía. Por su parte, estos principios también pueden ser utilizados para pensar en las relaciones de parentesco, siendo homologables con los principios sobre los que para Bestard (1998: 35), siguiendo a Strathern (1992), se basan las relaciones de parentesco: pertenencia, diferencia, asimetría. Se puede considerar entonces que semejanza, diferencia y asimetría son principios mediante los que opera el parentesco y que a su vez definen aspectos de la identidad de las personas, delimitando un “nosotros” y un “ellos”, los que funcionan en distintos niveles de inclusión y exclusión. Así, el parentesco comporta diversos niveles de identificación que se ponen en juego a través de las relaciones que se establecen entre personas y grupos sociales.

Ahora bien, una dificultad importante ha surgido al momento de considerar bajo qué criterios se establece esta identificación/diferenciación en el parentesco, pues por mucho tiempo se asumió que estaba vinculada a los hechos naturales de la reproducción, simbolizado en el compartir la misma “sangre”, o más recientemente los mismos “genes”, ideas extraídas de la cultura euroamericana que se aplicaron acríticamente a otras culturas (Schneider, 1984; Strathern, 1992; Bamford y Leach, 2009; entre otros). Una revisión de los estudios de parentesco fue mostrando que existían diversas formas de marcar estas distinciones para definir la idea de pertenencia e identidad social, como por ejemplo compartir la alimentación o el trabajo (Carsten, 1995; 2000; Weismantel, 1995; entre otros), o una combinación diversa y heterogénea de elementos (Sahlins, 2013), incluso en el contexto euroamericano (Edwards, 2000; 2013; Edwards y Strathern, 2000; Strathern, 1992). Siguiendo a Marshall (1977) se puede pensar que el elemento clave en la manera cómo culturalmente se define el parentesco es la noción de “compartir” (*sharing*), que puede ser tanto sustancias, corporales o no, u otro tipo de referentes como memorias o actividades, lo que tiene gran variabilidad cultural. Esta idea es continuada y desarrollada por Galvin (2001), al plantear que las sustancias compartidas (*the Order of Sharing*) deben tener un reconocimiento social colectivo o ratificación que le otorgue legitimidad (*the Order of Ratification*), en la que destaca la importancia de las relaciones construidas mediante el transcurso del tiempo, aunque no quita que una base para establecer las distinciones siga referida a la reproducción.

Los estudios de las TRA (Técnicas de Reproducción Asistida) han sido especialmente interesantes para resituar la importancia la identidad en referencia al parentesco (Álvarez, 2010; Bestard, 2004; Bestard y Marre, 2004; Edwards, 2000; Franklin, 1997; Strathern, 1992). Junto con destacar que una importante vertiente de la identidad está ligada a los procesos reproductivos, han puesto en tela de juicio los vínculos que habitualmente definían la identidad de las personas, complejizado su delimitación y derribando antiguas categorías analíticas. En tanto que el parentesco puede ser visto como una forma de pensar la pertenencia social y continuidad de los individuos, de acuerdo a Álvarez (2010: 111), las TRA han llevado a “reflexionar sobre temas fundamentales como herencia biológica y social, continuidades individuales y familiares, identidades, pertenencias, valores.” Así, a partir de las TRA en actuales estudios en sociedades occidentales -aunque ya no solo en ellas- el tema de las identidades ha vuelto a situarse como un elemento central en las discusiones sobre parentesco.

Con esta digresión sobre las identidades quiero destacar que el parentesco se mantiene como un fundamento trascendente para definir la identidad de las personas, pues otorga a los individuos una posición relativa y un lugar de origen en referencia a otras personas y grupos sociales, una ubicación -más o menos flexible según variaciones culturales- en el entramado social. Teniendo en cuenta esta ubicación, que va cambiando con el transcurso de la vida en consideración a los procesos vitales, el individuo aprende normas de conducta, se forma expectativas y lleva adelante su vida. El parentesco es, en definitiva, un elemento constitutivo de la identidad social de las personas. Esta lectura del parentesco, tanto en referencia a los estudios fundantes como a los recientes en Antropología Social, ha planteado Grau (2006: 15) al señalar que:

“(…) si de algo ha hablado el parentesco ha sido de identidad, de quiénes somos, de quiénes podemos o vamos a ser. Sea a través de la pertenencia a grupos sociales corporativos que se estructuran sobre la base de una filiación particular y no duplicable, sea en los debates acerca del papel de la ‘herencia genética’ en nuestra configuración como individuos, lo que tenemos siempre ante nosotros es la dimensión relacionalmente poliédrica de la identidad de las personas.”

El caso que se presenta con la Comunidad de Socoroma corrobora esta posición.

I. 2. Parentesco Andino

Los estudios de parentesco en los Andes tienen una larga trayectoria. Estos se han centrado en las poblaciones de sectores cordilleranos de Perú, Bolivia y Ecuador, aunque en las últimas décadas se han incluido en la categoría “andino” el norte de Chile y el noreste de Argentina. A pesar de esto último, en el presente caso se considerará bajo el título de “parentesco andino” los estudios realizados principalmente en Perú y Bolivia -países considerados andinos por antonomasia-, donde el volumen de investigaciones ha sido más abundante desde la Antropología Social. Consciente que toda selección de criterio para establecer una periodificación destaca algunos aspectos y minimiza otros, he privilegiado una periodificación cronológica antes que temática de los estudios de parentesco andino. A pesar que se puede examinar de manera independiente los estudios sobre la sociedad inca y los referidos a comunidades indígenas contemporáneas, ya que las propuestas teóricas más complejas y discutidas han sido las elaboradas a partir de información sobre la sociedad inca (Sendón, 2012: 358), en este caso he optado por una periodificación cronológica porque permite dialogar y valorar su desarrollo en relación a las corrientes teóricas del parentesco generadas desde las principales escuelas de Antropología Social (inglesa, norteamericana y francesa) y también respecto al conocimiento del parentesco desarrollado en la Antropología Social en Chile. A continuación se presenta una periodificación en cuatro etapas.

I. 2. 1. Primera etapa: 1891-1951

De acuerdo a Ossio Acuña (1983), desde el inicio del periodo colonial hubo un interés por comprender los sistemas de parentesco de las poblaciones indígenas, tanto de parte de los clérigos católicos para fijar normas sobre asuntos de uniones matrimoniales como de parte de los funcionarios españoles para regular la sucesión de los curacazgos y transmisión de tierras, por lo que se cuenta con importante información en textos escritos durante la Colonia. Sin embargo, desde su perspectiva, no existió un tratamiento de los datos de tipo etnológico, pues la recopilación de la información sobre el lenguaje y terminologías y las formas de organización social estaban supeditadas al objetivo de facilitar la colonización. Sin embargo, otros autores difieren de esta mirada. Salomon (2012) sostiene que algunos cronistas tuvieron un verdadero interés etnológico por comprender la alteridad y Arnold (1998) considera algunos documentos coloniales como estudios de parentesco previos a un discurso antropológico en la medida que en ellas existe un claro interés en las clasificaciones sociales. Por su parte, autores como Lounsbury (1964) o Zuidema (1980) destacaron que la información contenida en estas fuentes

es suficientemente consistente como para realizar análisis fiables, aunque también otros autores, como Duviols (1993), han criticado los sesgos etnocéntricos de las mismas.

Al margen de aquella discusión, se puede considerar que el primer trabajo de interpretación del parentesco en sociedades andinas fue el del alemán Heinrich Cunow, quien en 1891 publicó *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*, donde analiza el parentesco inca prehispánico a partir de datos lingüísticos recabados en algunos de los primeros diccionarios quechuas del siglo XVI. Su investigación constituye un trabajo etnológico en el sentido que es un análisis sistemático del corpus de datos existentes sobre las terminologías de la sociedad inca, realizado mediante la utilización de modelos teóricos provenientes de lo que se había realizado en comparación cultural. Acorde a su época, utilizó como marco de referencia las ideas propuestas por Morgan (1871, 1877), reflejadas en que sus principales temas de interés fueron las terminologías de parentesco, la evolución de los sistemas terminológicos y la ubicación del sistema inca en un esquema general, el ayllu como fundamento del parentesco, y la discusión del origen y evolución del derecho materno al derecho paterno.

Cunow ([1891] 1929) compartió la lectura evolucionista propuesta por Morgan respecto a la existencia de una transformación progresiva de los sistemas de parentesco, según más o menos inclinados hacia los sistemas clasificatorios o descriptivos, lo que además tenía un correlato en el desarrollo de la familia, reduciéndose en extensión a medida que se avanzaba de un sistema a otro. Comparando el sistema inca, o quichua, con otros sistemas terminológicos, concluyó que en esta sociedad “predomina el método clasificatorio, pero donde ya pueden encontrarse varias expresiones de parentesco descriptivo” (Cunow, 1929: 28-29). De acuerdo a la terminología, consideró que era un sistema equiparable al dravidiano, con descendencia unilineal agnaticia y tendencia de matrimonios cruzados, lo que hoy se entiende como matrimonios simétricos⁸ (1929: 34-38).

En tanto que para Morgan la comunidad gentilicia era la base del parentesco en las poblaciones primitivas, Cunow consideró al ayllu, conceptualizado como un grupo consanguíneo de carácter unilineal, una comunidad gentilicia. Por tanto, el ayllu sería el fundamento del parentesco inca, y la agregación de ayllus daría forma a su organización social entendida como un tipo de organización tribal (Cunow, 1929: 66). Respecto a este último punto, Murra (1978: 19), quien valoró y destacó su obra, ha criticado que Cunow no consideró las formas estatales para analizar

⁸ Cunow señala que a la llegada de los españoles la descendencia se regía por el derecho paterno, pero que ésta había sido una transformación, ocurrida con mucha anterioridad, del sistema de derecho materno (1891: 50). En otra publicación considera que el derecho materno todavía tendría una expresión en la mitología y el culto a las huacas femeninas de los incas (Cunow, 1890: 49).

el caso de la sociedad inca. Esto tiene relación con la búsqueda del movimiento socialdemócrata alemán, del que Cunow era miembro activo, por reconstruir las formas de organización de sociedades que operaran sin clases sociales ni estructuras estatales (Kummels y Noack, 2011: 160). Al margen de esta crítica, desde Cunow en adelante la institución del *ayllu* se convirtió en una categoría de análisis permanente en los estudios de parentesco en los Andes (Sendón, 2012). Debo aclarar, no obstante, que en el caso estudiado en esta tesis la categoría de *ayllu* no está presente, entre las personas de Socoroma no se ha evidenciado referencias a este concepto. Desde esa constatación, mi foco de análisis se ha centrado en la comunidad y las familias.

Durante la primera mitad del siglo XX, para autores como Ossio Acuña (1983), no hubo grandes aportes en relación al parentesco, pues temas referidos a la estructura social fueron tratados de manera periférica en los estudios de comunidades. A diferencia de Europa, donde la Antropología Social se institucionalizaba a comienzos del siglo XX, la primera universidad que institucionalizó la carrera de Antropología Social en Perú fue la Universidad de San Marcos en Lima el año 1945, por lo que los primeros trabajos que describen aspectos del parentesco fueron realizados principalmente por extranjeros y no siempre antropólogos de profesión. Durante las primeras décadas del siglo XX los trabajos continuaron con la perspectiva evolucionista sostenida por Morgan, como por ejemplo Bandelier (1910), y muchos otros estuvieron marcados por el indigenismo en boga que introducía ciertos sesgos en los análisis, percibiendo la comunidad como una colectividad degenerada por el régimen colonial o el liberal republicano, pero que todavía mantenía rasgos colectivistas y era sostenida por lazos de parentesco, como el caso de Castro Pozo (1924) que publicó *Nuestra Comunidad Indígena*, el que para Ossio Acuña (1983: 183) representa el primer ejercicio que intenta generalizar algunos aspectos de las comunidades indígenas contemporáneas del Perú. Cabe mencionar que en estas décadas surgió una intelectualidad interesada en la realidad regional de los sectores serranos, destacando autores provincianos que, aunque con escasa formación antropológica, publicaron artículos en la Revista Universitaria del Cuzco donde detallaron características de las comunidades con especial atención en el *ayllu*.

Por su parte, Sendón presenta una visión algo distinta de la primera mitad del siglo XX, destacando que muchos autores realizaron importantes aportes a la etnografía y que un aspecto distintivo es que en ellos “coexisten una perspicacia sociológica notable y una ausencia de categorías analíticas expresas” (2012: 376). Considera que estos autores, la mayoría juristas o abogados, se mantuvieron apegados a los planteamientos de la sociología decimonónica, de la que no buscaron apartarse ni plantear innovaciones, y que hubo concordancia en que el punto

de partida para comprender el parentesco era el *ayllu*, entendido sin mayores cuestionamientos como comunidad gentilicia de carácter agnaticia, a partir del cual se iban formando agrupaciones de mayor envergadura. Me parece que la siguiente cita, por extensa que resulte, resume de manera clara las tres líneas de investigación que el autor identifica para los estudios de parentesco en los Andes en esta fase inicial:

“En primer lugar, una línea de corte más bien etnohistórico, que atendió a reconstruir una sucesión temporo-causal en el desarrollo de la agregación referida [el *ayllu*]. Si el derecho materno fue un estadio anterior al paterno, si la primigenia constitución del *ayllu* quedaba exenta de cualquier tipo de asociación territorial, si el *ayllu* preincaico fue meramente absorbido por el proyecto político de la sociedad incaica, son cuestiones que cruzan de principio a fin una copiosa bibliografía. En segundo lugar, una línea más politizada o involucrada, desde las urgencias del presente, en desarrollar políticas para enfrentar aquello que en la época se llamó “la cuestión indígena”, entendió la realidad social contemporánea de las poblaciones rurales en clave de “supervivencias” de un pasado precolombino arcaico —con la consecuencia de encontrar en la realidad social contemporánea, con demasiada frecuencia, aquello que se predicaba de formas sociales pretéritas. Una tercera línea de análisis, de carácter más propiamente etnográfico, emprendió las que fueron primeras incursiones al campo, con el fin de describir, si allí quedaban, las huellas de antiguas formas de organización social. Los textos que resultaron, de un alto valor para la etnografía, parecieran despreocuparse, en lo inmediato, de las discusiones teóricas de la época” (Sendón, 2012: 377-378).

Tanto en los estudios de parentesco sobre la sociedad inca como en los de comunidades contemporáneas se destaca la escasez de debates teóricos y la relevancia del *ayllu* en tanto comunidad gentilicia con descendencia de tipo unilineal, lo que para Sendón (2012: 381) fue el modelo predominante de este primer periodo. A esto podríamos agregar que también se dan discusiones sobre la localidad y el totemismo. Un ejemplo de la concepción respecto a la organización social y parentesco de ese momento se puede encontrar en Murdock (1934) que, aunque centrado en una discusión sobre la estructura económica socialista del Estado inca, parece seguir las ideas de Bandelier (1910) sobre clanes totémicos, exogámicos y matrilineales que primaron en aquella época:

“Life in Perú from time immemorial had centered in the *ayllu*, an exogamous clan united by common descent, usually in the female line, by the cult of a common totemic ancestor, and by the duty of avenging injuries to its members. Each clan laid claim to a

definite territory and inhabited a single village of perhaps a hundred irregularly clustered huts of stone, mud or adobe” (Murdock, 1934: 232).

Me parece interesante esta cita porque contiene los conceptos usados para caracterizar la sociedad inca durante la primera mitad del siglo XX: clan, línea de descendencia, residencia y totemismo, heredando las nociones de comienzos de siglo al enfatizar la matrilinealidad y exogamia del ayllu. Además comparte la idea de que la institución del ayllu fue la piedra angular sobre la que el Estado inca se edificó siguiendo la evolución desde el clan al Estado (Murdock, 1934: 234).

Sin embargo, durante la década de 1940 comenzó a cambiar el panorama con los trabajos del *Handbook of South American Indians* que terminó de editarse en 1951. Este texto, para Salomon (2012), representa la internacionalización de la investigación andina, en especial vinculación con la Antropología Social norteamericana -los principales autores fueron discípulos de Boas, Benedict, Kluckhohn, Murdock-. En estos volúmenes se plantearon algunas desavenencias y cuestionamientos a la forma cómo se habían entendido algunos aspectos del parentesco, aunque tanto los trabajos históricos de Rowe (1946) y de Kirchhoff (1949) como los etnográficos de Mishkin (1946), de Tschopik (1946) y La Barre (1946) mantuvieron el mismo modelo de parentesco que se venía planteando para las sociedades andinas, motivo por el que el *Handbook* puede ser entendido como un momento de transición en los estudios de parentesco. No obstante, cabe destacar que en estos volúmenes se entregan descripciones interesantes sobre la organización social que hoy adquieren importancia a la luz de la parentalidad, puesto que incluyen segmentos denominados “Life Cycle”, con información sobre procesos de concepción y embarazo, nacimiento, infancia, crianza, madurez, ritos de paso, muerte y entierros. Aunque a veces aparecen como generalizaciones o descripciones parciales, son temas importantes que pasaron por alto muchos de los primeros estudios sobre comunidades andinas.

En el volumen II dedicado a la Civilización Andina, Rowe (1946: 250) sostiene que el parentesco inca es un sistema clasificador que pone énfasis en el sexo y la generación, sin distinción entre primos paralelos y cruzados. Este autor cuestiona la conceptualización que hasta el momento se había realizado del ayllu como clan, pues de acuerdo a la información etnohistórica disponible se observaba que, siempre en relación al parentesco, éste adquiere distintos significados de acuerdo a los contextos específicos: “The word ayllu seems to have been a general word for ‘kin-group’ in *Quechua*, and its specific meaning was probably made clear by the context” (1946: 253). Confronta la versión del clan matrilineal, exogámico y totémico, con el ayllu andino que

tiene características de ser endogámico, con descendencia por línea paterna y sin totemismo (Rowe, 1946: 253-255).

“The original assumption that the ayllu was a regular clan goes back to the immediate followers of Lewis Morgan, who were eager to find clan in the history of all human societies as part of their hypothesis of social evolution, and who were compelled to rely on very fragmentary descriptions for the Andean area. At first, it was not even considered necessary to prove the point by references to the chroniclers, for it was universally believed, in the absence of village studies, that the modern ayllu was a clan, and that Andean Indian society had not changed greatly since the Spanish Conquest. The fallacy respecting the modern ayllu is amply demonstrated by the articles on the Modern *Quechua* and *Aymara* (this volume, pp. 441, 539)” (Rowe, 1946: 253).

El estructuralismo aún no formaba parte de la agenda antropológica, por lo que Rowe (1946: 256) otorga poca importancia a la división en mitades que fuera descrita por los cronistas, señalando que es difícil utilizar las mitades para referirse a esta sociedad porque en la práctica no había una correspondencia con la teoría. De igual manera, Mishkin (1946: 443) cuestiona para las sociedades contemporáneas la existencia de una división social en mitades, planteando, junto con la existencia de más divisiones, que éstas tendrían un significado básicamente geográfico. Estudios de este tipo serían desarrollados posteriormente por las escuelas estructuralistas holandesas y francesas, dando forma al sistema dualista andino.

Por su parte, Kirchhoff (1949) también analiza la organización social de los incas, postulando que se distingue del resto de sociedades sudamericanas por el hecho que en estas últimas su estructura social depende del parentesco, mientras que en la sociedad inca se combinan e interrelacionan instituciones basadas en el parentesco con otro tipo de instituciones que no tienen su fundamento en éste, razón por la cual, para Kirchhoff la sociedad inca:

“is in a transitional stage in which nonkinship institution (social stratification and a government organized for the domination of one people by another) rest historically and functionally, upon the foundation of an institution based on kinship, the ayllu, which we call a clan, since we define the latter as ‘a permanent group based on actual or supposed common descent of its members’ (Kirchhoff, *The Principles of Clanship*, MS. 1935), a definition broad enough to include both unilineal, exogamous clans and nonexogamous, and therefore not strictly unilineal clans (among the latter, the Scottish ‘clan’, the Roman ‘gens’, the Mexican ‘calpulli’, and the Andean ‘ayllu’). (...) the Andean

clans are nonexogamous and the tribe is really nothing but a superclan, or rather, the clan simply a subtribe" (1949: 293-294).

Para Kirchoff el ayllu es un clan localizado de tipo patrilocal con tendencia a la endogamia, y tanto el clan como la tribu y las mitades presentan la misma estructura endogámica (1949: 294-295). Este modelo será insistentemente observado en los registros etnográficos posteriores, sobre todo en las sociedades pastoriles de los Andes.

Tschopik (1946) realiza un análisis de los aymara, tanto pretéritos como contemporáneos. Utilizando textos de Bertonio de inicios del siglo XVII, sostiene que el sistema terminológico de parentesco aymara prehispánico fue clasificatorio, porque utiliza idénticos términos para referirse tanto a los abuelos/as y sus hermanos/as, así como también éstos a los nietos/as, existiendo una diferenciación según el sexo del hablante. Tschopik (1946: 542) considera posible que existieran las condiciones para matrimonios entre primos cruzados, pero que no es posible determinarlo con certeza debido a falta de información en Bertonio.

Para Tschopik, tanto en el pasado como en la actualidad, la familia extendida ha sido la unidad básica y el grupo económico más importante de la sociedad aymara. Ésta presenta un principio patrilineal y residencia patrilocal; así, cuando un hijo varón contrae matrimonio se le asigna un lugar dentro de la propiedad de la familia donde construir su casa, mientras que cuando lo hace una hija mujer ésta se desplaza a residir donde su esposo, aunque eso ocurra usualmente dentro del mismo ayllu. Basado en algunas estadísticas establece que tanto el ayllu como la mitad tienden a ser endógamas, aunque aclarando que esto no constituye una prescripción. Respecto al matrimonio, señala que, a pesar que la poligamia era practicada en tiempos prehispánicos por algunos gobernantes, desde la Colonia hasta el momento de su etnografía la monogamia se había convertido en la regla (1946: 543). Introduce algunos elementos interesantes que luego serán retomados por otras etnografías de comunidades, como "trial marriage", conocido posteriormente como *servinacuy*, el que dura un tiempo indefinido para evaluar si la pareja logra acomodarse a la vida en común, así como la aparente facilidad para divorciarse, tras el cual la mujer retorna con sus hijos a casa de sus padres o un hermano. También introduce observaciones sobre el parentesco bilateral, aunque lo señale como una tendencia reciente, al observar la transmisión de herencia hacia las mujeres: "It is possible that we may attribute to land ownership by women the recent tendency toward bilateralism which is reflected both in behavior and in historical changes in the kinship system" (Tschopik, 1946: 546).

Tschopik también realiza un análisis que conceptualiza el ayllu con mayor flexibilidad, acorde a transformaciones contemporáneas:

“The ayllu is a social and geographical unit and usually bears a descriptive place name. An individual takes the ayllu of his birth, but if he moves permanently to another locality he may change it, or if a woman marries outside her ayllu, she usually joins that of her husband. Although an ayllu occasionally has a myth which claims a common place of origin for its inhabitants, the people do not claim descent from a common ancestor. The early writers are not entirely clear, however, as to whether these origin legends applied to ayllus as a whole or to lineages within them. The ayllu is composed of several unrelated extended families, each of which traces its descent from a separate TUNU, the most remote ancestor in the male line whose name is remembered. Ayllu affiliation does not formally govern marriage, but ayllus tend to be endogamous” (1946: 538).

Tschopik además señala que en las comunidades contemporáneas se encuentran divididas en ayllus, aunque en algunos lugares la comunidad es el ayllu para todos los objetivos prácticos. A conclusiones similares llegaba Mishkin en el mismo volumen del *Handbook*:

“In speaking of the basic unit of *Quechua* society, the term community is preferable to the use of that mysterious, almost unidentifiable concept, the ayllu. (...) Moreover, it is rather likely that the term, in its original *Quechua* usage, was applied loosely to blood groupings of various sorts and territorial units as well. Today, the term is often used synonymously with *comunidad* and applied to the typical village community” (1946: 441).

Por esta razón, para Mishkin (1946), el ayllu como se había comprendido hasta el momento “with the classic sib characteristic of descent from a common ancestor, unilaterality, exogamy, and totemism, is nowhere to be found” (1946: 441). Las comunidades, desde su punto de vista, estarían compuestas por varios grupos de familias extendidas, las que, a pesar de vivir en el mismo lugar durante mucho tiempo y estar conectadas por lazos de parentesco, afirman tener distintos orígenes. La comunidad quechua tiende a ser endogámica, lo que se relaciona a la tenencia de la tierra, ya que al constituir la tierra un bien escaso y el fundamental sustento de la vida, el matrimonio dentro de la comunidad asegura mantener su control. Cuando existen matrimonios con miembros de otros sectores, la tendencia es a la patrilocalidad (1946: 442). El énfasis de Mishkin está en la familia y los grupos familiares que componen la comunidad, los que funcionan como unidad en diferentes aspectos de la vida comunitaria, especialmente en la ayuda mutua. De hecho, existe una constante tensión entre los intereses de estos grupos familiares y los de la comunidad, teniendo como resultado que tras las disputas se fortalezcan las familias mientras se debilita la comunidad. Para Mishkin, dentro de la comunidad las familias

pueden ser mejor conceptualizadas como bilaterales con énfasis en la patrilinealidad, lo que representa un cambio respecto a enfoques anteriores (1946: 448-450).

De esta manera, se puede apreciar que en el *Handbook* se encuentran gérmenes de los cambios que luego se materializarán hacia fines de la década de 1950, pero especialmente partir de los 60s: mayor atención a la información etnográfica, cuestionamiento del ayllu entendido como un clan, alusiones a la bilateralidad y tendencias patrilineales, comprensión de la sociedad inca con estructuras estatales, y la superposición de distintos niveles de agregación en las comunidades.

I. 2. 2. Segunda etapa: 1951-1972

Uno de los cuestionamientos arriba mencionados provino de Núñez del Prado (1958) en base a su trabajo con los Q'ero. Este autor señala que el actual sistema de filiación patrilineal podría ser una variación reciente de un sistema más antiguo de tipo ambilineal, ya que analizando datos parroquiales durante la Colonia observó que un porcentaje elevado de los hombres recibían sus apellidos solo por vía paterna y las mujeres solo por vía materna, aspecto que en algunos casos seguía funcionando en Q'ero cuando realizó su etnografía (1958: 21). Otro cuestionamiento fue el de Cotler (1959) desde su trabajo en la comunidad de San Lorenzo de Quinti, señalando que las transformaciones introducidas por el capitalismo en la propiedad de la tierra habían provocado cambios en la organización social y la composición de la familia. En una cadena de transformaciones la comunidad pasaría de la propiedad común a la privada, de la endogamia con carácter patrilocal a la exogamia neolocal, y de la familia extensa patrilineal a la nuclear bilateral. Si bien este texto, que contiene importantes datos sobre parentesco, fue un referente en la década de 1960, Ossio Acuña (1983: 245) ha criticado el carácter conjetural y falta de evidencia para establecer sus conclusiones, y Ortíz Rescaniere (1996: 144-145) que exhibe una concepción persistente y mítica que se ha tenido de la comunidad andina antigua, tanto en medios académicos como populares, junto a un determinismo económico con el que se presenta una relación causal entre la propiedad de la tierra y la estructura social.

Arnold (1998: 23) ha planteado que investigaciones centradas hacia las prácticas familiares o de parentesco comenzaron a realizarse tras los cambios políticos de las décadas de 1950 y 1960, sobre todo en relación a las luchas por la tierra en los países andinos -la reforma agraria comenzó en Bolivia el año 1952 y en Perú el año 1969-, lo que condujo a trabajos antropológicos que, si bien tenían como foco los procesos de cambio y desarrollo de las comunidades indígenas, conceptualizadas en ese momento como campesinas, describían diversos aspectos de la organización social. Esto se vincula a la incorporación de la región andina tras la Segunda Guerra

Mundial a los intereses políticos del gobierno estadounidense, que directa o indirectamente, financió diversas investigaciones en comunidades rurales con miras a fomentar su progreso y así evitar estallidos revolucionarios. Un ejemplo de lo anterior son las importantes contribuciones que se realizaron desde el experimento de la Hacienda Vicos en el departamento de Ancash, proyecto conjunto entre la Universidad de Cornell (EE.UU.) y la Universidad de San Marcos (Perú) que funcionó entre 1952 y 1962, y del que se produjeron significativos estudios de antropólogos norteamericanos y peruanos. Una de esas contribuciones es el artículo de Vásquez y Holmberg (1966), uno de los primeros trabajos etnográficos que utiliza el método genealógico, el que además es combinado con información de archivos parroquiales, y cuyos resultados son mostrados mediante estadísticas y ejemplos de casos concretos. Los autores constatan que se habían producido escasas aproximaciones específicas sobre la estructura social de las comunidades hasta la fecha, pues la mayoría eran estudios de tipo holístico que solo hacían una referencia general a los grupos de parentesco y cuyo principal interés había estado en la presencia o ausencia del ayllu inca (1966: 284), institución a la que los autores no se vuelven a referir en el texto. Su interés estuvo en las *castas*, o grupos de descendencia unilineales, analizando su estructura, composición, funcionamiento y cambios en la comunidad de Vicos: “In Vicos the word *casta* is equivalent to agnatic or ‘blood’ kin. The term is not limited to the nuclear family unit but includes all person who have a common paternal ancestor, a patrimony of common origin and a common surname” (1966: 284). Tal vez excesivamente centrados en estos grupos consanguíneos patrilineales y exogámicos, se puede criticar que los autores no advirtieron los aspectos bilaterales de parentesco. Pero de todas maneras incorporaron discusiones que se encontraban ausentes en los trabajos anteriores, como la diferenciación entre la paternidad social y biológica, la adopción, los procesos formación y desaparición de las castas, entre otros (1966: 290-292).

Fuenzalida (1969 [1976]: 240) también consideró que las castas eran un grupo de vital importancia para comprender las comunidades indígenas: “la *casta* me parece ser el verdadero eslabón que une a la familia extensa y a la comunidad, dotada de control de recursos y trabajo, y asumiendo funciones judiciales y religiosas”. Para el autor la comunidad indígena constituye un “seudo-linaje corporado” porque su organización está fundada en la asociación de grupos que tienen su base en parentesco, “es resultado de una sucesiva identificación de segmentos cada vez más amplios con la básica agrupación de parentesco” (1976: 262). Ahora bien, plantea que los investigadores se han topado con la dificultad que los términos referidos a los grupos de parentesco como sayas o mitades, barrios, castas, familias, pueden ser aplicados a distintos niveles de organización social, lo que también ha ocurrido con el ayllu: “[e]l ayllu de un hombre

es su familia extensa, pero también su linaje y probablemente su parentesco bilateral, los miembros de su comunidad, la gente de su provincia, etc. La simultánea aplicación de todos estos términos a más de un nivel de organización parece ser un rasgo característico del Perú meridional” (1976: 235). Para Fuenzalida el ayllu es un grupo territorial localizado, que está compuesto por castas o patrilineajes exógamos, los que a su vez están formados por familias extensas; pero además destaca el reconocimiento de los vínculos con la casta materna, afirmando la bilateralidad y la importancia de la parentela en la vida social de las comunidades, y así distinguiendo que el ayllu como grupo corporativo de parentesco probablemente solo tuvo existencia en tiempos precolombinos (1976: 237-242). Por otra parte, es importante señalar que en este trabajo, realizado a partir de informes etnográficos desde 1910 en adelante y que corresponde a una síntesis sobre el conocimiento de las comunidades indígenas andinas del Perú hasta la fecha, se remarca que temas referidos al parentesco habían sido descuidados por los estudios recientes: “Solamente dos artículos han sido difundidos durante los últimos veinte años sobre grupos de parentesco (Cotler, 1959; Vázquez y Holmberg, 1966), y ninguna nueva luz ha sido dada sobre instituciones tan fundamentales como el *ayllu* - el clan de Bandelier-, el *barrio* y la *cofradía*” (Fuenzalida, 1976: 222).

Sin embargo, aquello estaba cambiando y una gran cantidad de etnografías referidas al parentesco se publicaron en la década de 1970, especialmente en Perú, de la mano de proyectos como la Hacienda Vicos o del impulso dado por influyentes investigadores como John Murra y Tom Zuidema. Cabe consignar que en este periodo ambos autores realizaron fundamentales aportes teóricos para el desarrollo de los estudios andinos y, a pesar de no tener al parentesco como su tema principal, para ambos fue de importancia cardinal en sus análisis. En el primer caso, Murra destacó explícitamente que relevantes fuentes de inspiración fueron los trabajos de parentesco de sociedades africanas (1977: 12), y para el caso de Zuidema las sociedades amazónicas (1964: 21). En 1955 Murra defendió su tesis doctoral -la que no fue publicada hasta 1977 bajo el nombre *La Organización Económica del Estado Inca-* y sus ideas estuvieron presentes en diferentes artículos y proyectos etnográficos de estudiantes que dirigió. Por su parte, en 1964 Zuidema publicó *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of The Inca*, ideas que también se plasmaron en importantes etnografías de investigadores e investigadoras que formó. Las siguientes décadas estuvieron marcadas por la influencia de estos dos autores en los estudios andinos.

Cabe agregar un importante trabajo de análisis terminológico de Floyd Lounsbury (1964) que, a pesar de no tener mayor repercusión en los trabajos posteriores, es importante por el desarrollo teórico y porque Zuidema (1980) lo toma como punto de partida y de crítica al plantear una

reevaluación de su propia propuesta del sistema de parentesco inca. Lounsbury en 1964 presentó la ponencia "Some Aspects of the Inca Kinship System" en el XXXVI Congreso de Americanistas en Barcelona, que luego sería publicado en francés en 1978 e inglés en 1986. Ese mismo año Lounsbury (1964) publicaba el artículo "A Formal Account of the Crow -and Omaha-type Kinship Terminologies", por lo que el trabajo sobre los incas puede entenderse como una exploración en un mismo proyecto sobre la técnica del análisis formal aplicado al parentesco. A partir del estudio de las terminologías, Lounsbury se interesó por conocer "los principios estructurales que parecen subyacer en el uso del inca del siglo XVI" ([1964] 2012: 352). Consideró que el sistema de parentesco inca era de tipo "fusión bifurcado", calificándolo como "crow-omaha", con prescripción del matrimonio matrilateral y asimétrico entre primos cruzados en un ciclo de tres generaciones (2012: 352-360).

Por su parte, en el ensayo "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica", Zuidema (1980) se propuso cuestionar el tipo de intercambio asimétrico que había planteado Lounsbury (1964), a la vez que realizar una reevaluación de su propia propuesta anterior (Zuidema, 1964). Zuidema toma los planteamientos de Lounsbury para cuestionarlos pormenorizadamente, señalando que no está de acuerdo con sus análisis ni sus conclusiones, y que el principal aporte de éste es el reconocimiento de principios matrilineales y patrilineales en el parentesco inca (Zuidema, 1980: 62-63). De manera general, plantea que no es posible definir los contextos sociales solamente a partir de un análisis terminológico, sino que es necesario tener en cuenta la estructura social, y para demostrarlo toma dos casos, el mito de origen y la administración del ejército inca. Aunque aclara que su análisis es exclusivamente histórico, referido a los incas utilizando documentos coloniales, destaca que: "[m]i comprensión del sistema Inca, sin embargo, surgió del trabajo de campo en comunidades contemporáneas" (Zuidema, 1980: 112). Adoptando la perspectiva de la alianza concluye que el parentesco inca se basaba en una organización social jerárquica y una organización espacial cuatripartita, en el que dos líneas de descendencia, una masculina y otra femenina, realizaban intercambio matrimonial simétrico en la cuarta generación (Zuidema, 1980: 112).

Por otra parte, Murra ([1972] 1975), analizando tanto crónicas como documentos administrativos se propuso entender los criterios aplicados por las poblaciones andinas para utilizar la ecología y controlar los recursos, estableciendo lo que ha pasado a entenderse como un modelo de desarrollo original de los Andes. Atendiendo a un ideal de autosuficiencia, observó que los diferentes grupos étnicos, grandes y pequeños, buscaron obtener sus recursos accediendo de manera directa a una producción diferenciada de acuerdo a las gradientes altitudinales o verticalidad geográfica de los Andes, lo que denominó "el control vertical de un

máximo de pisos ecológicos” (Murra, 1975). Una de las características esenciales que el autor señala para el funcionamiento del modelo de “archipiélagos verticales” es que la población enviada a otros pisos ecológicos no perdía los derechos que poseía en sus lugares de origen, enfatizando que “[e]stos derechos funcionaban mediante lazos de parentesco y eran reafirmados periódicamente a través de ceremonias en las localidades de origen” (Murra, 1974: 94-95). Fue la articulación del parentesco con el poder político lo que permitió a Murra comprender los patrones de organización en los Andes tanto a pequeña como a gran escala.

Como se ha señalado, estos autores y sus ideas sobre el pasado prehispánico servirían de inspiración a muchos antropólogos y antropólogas que realizaron trabajos de campo en las décadas de 1960 y 1970.

I. 2. 3. Tercera etapa: 1972-1993

El desarrollismo de los estudios andinos fue eclipsado por el surgimiento de nuevas tendencias como se observa a partir de los trabajos de Murra y Zuidema, siendo la estructura social o parentesco una de las cuales adquirió especial interés. A inicios de la década de 1970, el año 1972, en Toronto (Canadá) se llevó a cabo un simposio sobre parentesco en las reuniones anuales de la American Anthropological Association, el que fue publicado por Bolton y Mayer en versión inglesa en 1977, *Andean Kinship and Marriage*, y luego en 1980 en castellano como *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Desde su publicación el texto se convirtió en el mayor referente sobre los estudios de parentesco en las sociedades andinas. En el prefacio Mayer aclara que hasta la década de 1970 había existido un vacío en el conocimiento sobre el parentesco de las sociedades andinas, pues los trabajos que lo habían tenido como tema principal constituían excepciones. Fue ese vacío el que Mayer y Bolton intentaron cubrir al convocar el simposio del año 1972, luego traducido en la publicación escrita que además entendieron como una posibilidad para incentivar el interés en el parentesco, preocupándose por utilizar un lenguaje común y la pulcritud en los métodos de exposición. La mayoría de las contribuciones se refieren a trabajos etnográficos de comunidades contemporáneas realizados entre la década del 60 y comienzos del 70, y solo dos ensayos tratan el parentesco previo a la conquista (Zuidema y Wolf), y aunque se advierte variedad en cuanto a los temas específicos y los enfoques metodológicos e interpretativos utilizados, algunos temas recurrentes son el matrimonio y la relación con los afines, la reciprocidad y el acceso a los recursos con gran importancia del factor ecológico. Si bien cada uno de los artículos presenta aspectos particulares del parentesco en distintas áreas de los Andes de Ecuador, Perú y Bolivia que merecen ser

destacados, por motivos de espacio acá remito solo al artículo introductorio redactado por Bernd Lambert (1980) que sintetiza algunas de las conclusiones a las que arribaron los investigadores.

Lambert (1980) señala que este texto constituye un símil de *African Systems of kinship and Marriage* editado por Radcliffe-Brown y Forde (1950), porque resume los logros alcanzados en los Andes hasta el momento. Lambert llamó a su artículo introductorio “Bilateralidad en los Andes”, enfatizando desde el inicio uno de los rasgos que había cambiado respecto a los estudios de hace unas décadas atrás y del que el autor se preocupa mayormente en el escrito. Las etnografías compiladas muestran la relevancia de la descendencia tanto por la línea paterna como la materna, constatando la bilateralidad de las sociedades andinas, motivo por el que la parentela o *kindred* emerge como una categoría importante de parientes, sin que ésta constituya un grupo corporativo. Aclara que pueden coexistir parentelas organizadas bilateralmente con formas unilineales o ambilineales de trazar la descendencia, pero que estas últimas no tienen gran importancia en las sociedades andinas contemporáneas, y solo en las comunidades acentuadamente pastoriles se aprecia la formación de grupos corporados entre los hermanos/as que pueden llegar a formar grupos cognaticios de descendencia, mientras que en las comunidades que practican mayormente la agricultura tiende a predominar la familia nuclear como grupo solidario. Por otra parte, se observa que los derechos de propiedad y herencia varían notablemente, aunque dependen fuertemente de la principal forma de subsistencia que tenga la comunidad. Tampoco hay un acuerdo si la unidad de producción es el grupo de hermanos/as o la unidad doméstica. Éstas últimas, antes que los individuos, son concebidas como las unidades de participación económica y ritual en las comunidades, y el ideal de cada unidad doméstica es mantener una autosuficiencia. La teoría de la alianza comenzó a ser desarrollada por numerosos autores, otorgándole mayor atención a la relación con los afines. Se observa que en las prácticas cotidianas existe una equivalencia o relación simétrica entre los hermanos y el esposo de la hermana, es decir entre cuñados, aunque se establece una distinción o relación asimétrica entre grupos dadores y receptores de cónyuges, lo que es corroborado por los análisis de los sistemas terminológicos. A pesar de la incorporación de términos castellanos, se aprecia una continuidad de terminologías clasificatorias de los parientes. Existe tendencia a la endogamia comunitaria, pero en algunos casos se da la exogamia en tanto facilita acuerdos de acceso a recursos de distintas zonas ecológicas bajo el principio de reciprocidad con los afines. Se insiste en la importancia del compadrazgo/padrinazgo, entendido en los términos de parentesco ritual, que constituiría junto a los lazos de consanguinidad y afinidad un tercer componente estructural del parentesco en la región andina, esto debido a

que crea fuertes lazos entre las personas involucradas, teniendo un carácter colectivo antes que individual, con correspondientes obligaciones de tipo material y simbólicas. De esta manera, se aprecia que *Parentesco y Matrimonio en los Andes* tiene el mérito de proporcionar información que hizo posible, a pesar de constatar la heterogeneidad de los sistemas de parentesco en los Andes, plantear algunas síntesis con miras a la comparación cultural con otras áreas geográficas.

En todo caso, cabe señalar que durante la década de 1970, antes de la publicación del libro en castellano, fueron apareciendo importantes trabajos, algunos de autores presentes en el simposio, en los que el parentesco se convertía en el tema principal⁹. De acuerdo a Sendón (2012), esta fue la década más fructífera y con mayor desarrollo del pensamiento antropológico sobre parentesco en referencia a las sociedades andinas, tanto pretéritas como contemporáneas.

Compartiendo muchas de las conclusiones de Lambert (1980) ya esbozadas, se pueden agregar otras tres consideraciones que Ossio Acuña (1981: 248-250) destaca como aportes de los estudios realizados durante la década de 1970: los grupos de parentesco en los Andes no presentan fronteras claramente definidas, por lo que se recurre a otros principios cohesionadores como el territorio o la religión, de ahí que existan diversos grupos sociales que generalmente son designados con el nombre de ayllu; si bien la familia nuclear es importante en la vida comunitaria, considera que son más relevantes las unidades de mayor envergadura que se extienden más allá de la familia nuclear; la unión conyugal es más proscriptiva que prescriptiva, aunque la extensión en la aplicación de las normas es bastante variable, lo que guarda relación con la poca profundidad de la memoria genealógica.

Por su parte, los tres cambios principales que advierte Sendón (2012: 388-389) para este periodo se pueden resumir de la siguiente manera: se estableció la primacía del principio de descendencia bilateral por sobre el unilineal que se pensaba daba forma a grupos corporativos, adquiriendo en los análisis mayor protagonismo la familia nuclear; se incorporó la perspectiva estructuralista que mostró formas de organización social basadas en un sistema de oposiciones propio del universo simbólico de las poblaciones andinas; por último, en vista del interés de Sendón por la institución del ayllu, señala que un denominador común fue intentar descifrar la naturaleza del ayllu, el que comenzó a ser conceptualizado atendiendo a las particularidades de cada caso etnográfico.

⁹ Por ejemplo: Albó, 1975; Bastien, 1978; Bolton, 1974; Bolton y Bolton, 1976; Brush, 1974, 1975; Casaverde, 1978; Duviols, 1973; Earls, 1971; Earls y Silverblatt, 1977; Escobar, 1974; Fonseca, 1972; Harris, 1978; Hickman, 1975; Isbell 1974, 1978; Mayer, 1971; Murra, 1972, 1975; Oberem, 1976; Ochoa, 1975; Palomino, 1971; Platt, 1976; Wachtel, 1973; Webster, 1971.

Arnold (1998: 24), junto con destacar que en este periodo hubo mayor interés por los análisis estructuralistas, enfatiza que también se fue adoptando una perspectiva culturalista, aunque alejada de la postura extrema de Schneider, dando pie a la comprensión del parentesco vinculado a diversos aspectos de la vida cotidiana y sistemas rituales. La autora considera que una de las características de los estudios de parentesco durante la década de 1970, plasmados en *Matrimonio y Parentesco en los Andes*, “fue la de desmentir la teoría de la descendencia en su totalidad, y volcarse hacia el estudio de la ‘bilateralidad’ como el principio efectivo del parentesco andino” (1998: 38). El problema que surgió de esto, para Arnold, fue la ausencia de relación entre las parentelas o grupos locales de descendencia con la organización social de las comunidades, incluso en temas tan importantes como el acceso a las tierras, o en relaciones políticas con entidades mayores como los Estados que han tenido un peso histórico importante en la región andina. Uno de los pocos críticos respecto al abandono de los análisis de descendencia fue Casaverde (1978), y al parecer solo dos autores mantuvieron esta perspectiva. En los ayllus pastoriles vecinos de Qaqachaka y Kulta, en Oruro, Bolivia, estudiados por Arnold (1988) y Abercrombie (1986) respectivamente, se evidencia un sistema de descendencia que enfatiza la línea materna y otro la línea paterna, aunque ambos dentro de un sistema de residencia postmarital predominantemente patrilocal. Es interesante que Arnold vincula estos principios a las actividades de subsistencia pastoriles, en las que la clara división entre los dominios de los animales machos y los de las hembras proveerían elementos para la generación de grupos sexuadaos, con formas distintas de experimentar la vida que se extienden a diversos aspectos de la cultura. No obstante, aclara la autora, los estudios comparativos han mostrado que en la práctica existen muchas variaciones locales y regionales para trazar la descendencia, y las normas residenciales son dinámicas, especialmente atendiendo a los procesos productivos y la transmisión de las tierras (Arnold, 1998: 26-29). Es probable que el abandono de la teoría de la Descendencia fuera un reflejo de las críticas que experimentaba de manera general esta teoría en otros lugares, como por ejemplo las de Barnes (1962), a lo que además desde una perspectiva local Abercrombie relacionaba con un intento político contemporáneo por buscar lo esencialmente andino previo a la conquista hispana, mientras que Arnold lo asociaba a los recientes cambios en los sistemas de derechos de tierra impulsados por las instituciones estatales en busca de promover el desarrollo en las área andinas. Sea como fuere, Arnold sostiene que tuvo consecuencias este cambio de enfoque:

“El primero es el abandono de la teoría de descendencia e implícitamente de la descendencia paralela provocando una ruptura con los estudios históricos de parentesco andino. Y el segundo, las muchas afirmaciones a favor de un reconocimiento

bilateral de las parentelas que quedaron sin los medios teóricos para desarrollar un entendimiento de la relación entre las estructuras contemporáneas de parentesco local y sus supuestos predecesores, o con los lazos sociales y rituales de la comunidad toda” (1998: 40).

A pesar de la relevancia que iban adquiriendo los estudios de parentesco en los Andes, la década de 1980 fue mucho menos productiva que la anterior. En 1990 Paerregaard publicaba un artículo sobre matrimonio y reciprocidad en un pueblo del valle del Colca señalando introductoramente que su objetivo era “contribuir al desarrollo de un modelo general de la organización social del mundo andino, en el cual pocos se han interesado en los últimos diez años” (1990: 59). Efectivamente disminuyeron las publicaciones sobre este tema, lo que se asocia a la menor cantidad de trabajos de campo realizados en Perú debido al surgimiento y avance en los sectores serranos del grupo subversivo Sendero Luminoso. En el prefacio a la segunda edición de su libro, en 1988, Harald Skar denunciaba que: “[c]omo muchos otros antropólogos que trabajaron anteriormente en aquellas partes de los Andes ahora incluidas en la zona de emergencia, me ha sido negado el acceso directo a la cultura que he estudiado. La guerra que se había desatado hizo imposible retornar y vivir en Matapuquio” (1997: 21). Así, muchas de las publicaciones de esta década proceden de trabajos de campo realizados en los 70s, como por ejemplo los trabajos de los antropólogos japoneses que analizaban el funcionamiento de economía vertical en comunidades contemporáneas, Sato (1981) sobre terminologías de parentesco en el departamento del Cuzco, y Fuji y Tomoeda (1981) sobre producción y relaciones entre grupos de las tierras altas y los valles en Apurímac; el mencionado Skar (1982 [1988]) que integra en su análisis de los ayllus de Matapuquio, Apurímac, las perspectivas de verticalidad de Murra, dualismo de Zuidema y grupos organizacionales de Barth; o los de Collins (1985, 1986) con foco en las unidades domésticas como unidades de producción en el departamento de Puno. Por otra parte, en Bolivia, donde las condiciones para el trabajo de campo no tuvieron la adversidad del caso peruano, se pueden destacar las tesis doctorales, que fueron publicadas posteriormente, de Thomas Abercrombie (1998) o de Denise Arnold (1992); el trabajo de Rasnake (1988) en Yura, Potosí, también con interés en el ayllu y las relaciones de poder; la monografía de Wachtel (1990) sobre los Uro-Chipaya, donde realiza tanto un trabajo etnohistórico como etnográfico de gran envergadura, en el que sigue desarrollando la perspectiva estructural en el análisis del parentesco, con su clásica descripción de “juego de espejos”. En el caso de Ecuador se puede citar el trabajo de Sánchez Parga (1984) sobre las estructuras espaciales del parentesco de una comunidad andina y el de Guerrero (1984) referido al ciclo vital de la población indígena de una hacienda ecuatoriana.

Es posible plantear como término de este periodo la publicación de Ossio Acuña en 1992 *Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, texto que para Sendón (2012: 392-393) constituye “uno de los análisis más ambiciosos sobre una población andina contemporánea a propósito del nexo entre parentesco y el resto de los ‘valores’ culturales”. Cabe aclarar que el trabajo de campo en Andamarca fue realizado durante los 70 y cuya tesis doctoral fue defendida en 1978, luego transformada en el libro de 1992. Este trabajo presenta continuidad con el enfoque para estudiar el parentesco destacado en *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, sin que las posturas culturalistas hayan tenido un efecto directo en esta perspectiva, pues para el autor, siguiendo explícitamente a Gellner (1987), el fundamento cultural del parentesco está basado en las relaciones físicas: “El criterio físico en cuestión no es otra cosa que la reproducción de los seres humanos y la filiación genética que se deriva de ella. Es pues, sobre esta base material, común a todos los hombres, que las sociedades seleccionan algunos aspectos para sus propios fines” (Ossio Acuña, 1992: 175). Esta aproximación y forma de análisis cambiará durante la década de 1990.

I. 2. 4. Cuarta etapa: 1993 a la actualidad

El año 1993 se llevó a cabo en la Universidad St. Andrews (Escocia) una conferencia académica con el objetivo explícito de reconsiderar la problemática del parentesco y el género en las sociedades andinas, de ahí el nombre *Parentesco y Género en los Andes*, cuya posterior publicación fue dividida en dos tomos, ambos compilados por Denise Arnold, el primero dedicado al género: *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes* (1997) y el segundo al parentesco: *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes* (1998). Estos tomos se convirtieron en los textos que guiaron las nuevas direcciones de los estudios contemporáneos sobre parentesco y género, y si bien uno de los objetivos era unir estos dos enfoques, señalan que en su momento fue, y al parecer hoy también, algo inalcanzable teóricamente, motivo por el que se dividió en dos tomos (Arnold, 1997: 13). Ciertamente, se constata que muchos de los artículos presentes en el tomo dedicado al género se refieren igualmente y con profundidad al parentesco, mostrando la dificultad para mantener estos dominios separados.

El texto introductorio de Arnold (1998), “De ‘castas’ a *kastas*. Enfoques hacia el parentesco andino”, constituye un balance de los estudios sobre parentesco en los Andes, realizando críticas a los antiguos paradigmas y planteando nuevas discusiones a la luz de los cambios en las

tendencias antropológicas del parentesco. Presenta además la virtud de referirse con mayor detalle al contexto y trabajos producidos en las áreas andinas de Bolivia, lugar de trabajo de la autora, aunque la mayor parte de las contribuciones continúe proviniendo de Perú. Solo se incluye un trabajo de Ecuador, de gran relevancia teórica (Weismantel) y uno también de Chile (Durán), aunque éste último referido a comunidades mapuche, por lo que desde mi perspectiva no hay forma de tipificarlo como andino.

Constatando que al momento de la publicación escrita todavía eran escasas las discusiones desde los estudios andinos sobre los cambios y nuevas perspectivas adoptadas por la antropología del parentesco (entrelazamiento con el género, economía política, relaciones de poder y jerarquía, nociones de la persona, TRA, etc.) y que el texto clave para aproximarse al estudio del parentesco continuaba siendo *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (Mayer y Bolton, 1980), Arnold señalaba:

“nos pareció el momento apropiado para cuestionar desde dentro de este amplio corpus de nuevos datos acumulados desde 1977 los paradigmas teóricos existentes, y para escudriñar y desarrollar, a partir de una perspectiva interdisciplinaria, nuevos métodos de investigación y análisis. Al proceder de este modo, quisimos atender a los problemas de metáfora y traducción, y a los peligros de materializar a un dominio separado de ‘parentesco’ (o ‘género’, si de esto se trata), sin una confirmación andina de su existencia segregada. Otra de nuestras metas fue la de sonsacar las implicaciones teóricas del material andino para el estudio antropológico de parentesco en América Latina y en todo el mundo.

En estos nuevos enfoques interdisciplinarios de parentesco, los estudios se han apartado de los modelos clasificatorios formales hacia modelos más dinámicos, fundados en procesos y prácticas sociales: fuera del modelo del antropólogo(a) y hacia el modelo de los actores sociales” (2014: 16).

Es así que los trabajos no se restringen a una mirada antropológica, se abordan también desde disciplinas como la historia, etnomusicología, lingüística y literatura. Se puede apreciar la influencia que han tenido sobre los investigadores e investigadoras los trabajos de Schneider (1984), Strathern (1980; 1992), Collier y Yanagisako (1987), lo que llevó a poner en duda las categorías analíticas aplicadas en las décadas precedentes, algo que venía ocurriendo desde los años 60s en la teoría antropológica, pero que no había tenido mayor impacto en los Andes como se puede apreciar en el texto de Mayer y Bolton de 1980. También se vieron influenciadas por las críticas epistemológicas surgidas desde las etnografías en sectores amazónicos, con autores

como Descolá, Gow, Overing, Viveiros de Castro, que pusieron acento en los cuerpos y las formas de compartir las sustancias corporales, todo ello vinculado a las cosmologías indígenas, perspectiva que en aquellos momentos era incipiente pero que fue ganando terreno con el tiempo. En todo caso, como bien señalaba Arnold (1998: 21): “[n]o obstante, la historia distinta de las sociedades andinas, especialmente el desarrollo intensivo de los estados andinos, con su aparato e ideología social y política, excluye una aplicación literal de las ideas amazónicas.” Esta precaución a la proyección acrítica de la teoría antropológica no siempre se ha tenido debidamente en cuenta.

Considero pertinente destacar algunas contribuciones debido al reflejo que muestran con las tendencias emergentes en los estudios de parentesco en otras latitudes y que criticaban fuertemente los supuestos básicos de las teorías precedentes. Los trabajos de Harvey “Los ‘hechos naturales’ de parentesco y género en un contexto andino” y Weismantel “Viñachina: hacer guaguas en Zumbagua, Ecuador”¹⁰ presentan discusiones a la luz de los planteamientos que cuestionaban las proyecciones etnocéntricas de la Antropología Social, especialmente la división naturaleza/cultura que no sería aplicable universalmente. Weismantel, al analizar los procesos de adopción en la parroquia de Zumbagua en Ecuador, afirma que la forma de concebir la maternidad o paternidad no tiene un fundamento inicial en el acto de procreación, como establecen las teorías clásicas, sino que es una relación que se construye con el transcurso del tiempo y la repetición de actos físicos, como lo es el compartir la comida. En su intento por superar la dicotomía que, desde su perspectiva, ha oscurecido el entendimiento del parentesco, plantea que de acuerdo a su caso etnográfico no sería adecuado sostener una separación entre el acto biológico y el jurídico o entre lo natural y lo cultural: “[l]a relación entre la biología y la sociedad mediante la cual se establece la identidad de un niño, no está determinada ni es inmutable desde el momento de su concepción, sino que es creada con el tiempo, mediante acciones repetidas, con esfuerzo y trabajo” (Weismantel, 1998: 91). Además del acto sexual “otras clases de trabajo físico implicadas en la reproducción social también son reconocidas: el alimentar, vestir, cuidar y enseñar a un niño. Estas tareas parentales se resumen en el verbo *viñachina*: ‘hacer crecer’, término que también se usa en el sentido de la horticultura para describir la relación entre el campesino y sus cultivos y rebaños” (1998: 91). Es interesante que su postura, que sigue a autores como Schneider (1984) y Strathern (1980, 1992), al enfocarse desde el marxismo, evita las aproximaciones al parentesco desde un extremo culturalista que enfatiza la perspectiva simbólica, poniendo mayor atención a las materialidades

¹⁰ Una versión extendida de su conferencia y ensayo se encuentra en el artículo de 1995 publicado en *American Ethnologist*, 22(4): “Making kin: kinship theory and Zumbagua adoptions”.

de la existencia (Weismantel, 1995: 696). Por su parte, Harvey (1998) tomando como punto de partida los planteamientos de Strathern (1992) sobre los hechos naturales y las nociones de persona en Melanesia, analiza estas categorías en relación a principios de jerarquía, confrontación y dominación, según la autora característicos de los Andes, enfatizando que se debe poner atención a los procesos de diferenciación y ambigüedad de las categorías. Por otra parte, aunque considera que la alimentación no necesariamente tiene que ver con el parentesco, en tanto entiende la comensalidad como el medio común que se utiliza para facilitar las relaciones sociales, ésta es la principal forma de crear parientes en los Andes, reforzando los planteamientos de Weismantel (Harvey, 1998: 74).

Otros autores tienen como punto de partida las terminologías, proponiendo nuevas aproximaciones más centradas en los aspectos culturales que se pueden desprender ellas. Yapita y Arnold (1998) cuestionan los enfoques desde los análisis formales por restringirse a aspectos lingüísticos sin considerar los contextos sociales y ecológicos de interacción, motivo por el que proponen complementar los estudios terminológicos con análisis semánticos que tengan en cuenta los múltiples contextos locales. De acuerdo a los autores una característica del pensamiento andino es el crecimiento orgánico, en el que mediante una serie de metáforas y analogías sobre procesos de reproducción y regeneración se integra el parentesco con el medio ambiente donde se desarrolla la vida, englobando distintos dominios de ésta y traspasando las categorías de “lo humano” y “lo no humano” (Yapita y Arnold, 1998: 222-223). Su trabajo constituye un intento por aproximarse a una versión local del parentesco y relacionarlo con distintos ámbitos de la vida social. Aunque no es explícito, se puede evidenciar influencias de los trabajos de Strathern y Viveiros de Castro. Por su parte, en una línea similar, aunque con una perspectiva distinta, Astvaldsson (1998) analiza cómo el sistema de parentesco de una comunidad aymara se va ampliando desde la vida cotidiana para abarcar el ámbito de lo no humano, específicamente las deidades locales y regionales desde donde emana el poder de las autoridades comunitarias. Estos trabajos son interesantes porque son una antesala del giro ontológico que en los últimos años ha permeado el estudio de las sociedades andinas, incluido el parentesco en los trabajos de De la Cadena (2015), Salas Carreño (2016, 2019), Salvucci (2017) o Venturoli (2019).

Por último, se puede comentar que la última sección del libro tiene por nombre “Parentesco y las prácticas textuales andinas”, refiriéndose a distintas formas de intertextualidad que vinculan aspectos del parentesco con determinadas expresiones culturales como la música, el baile, la pintura, los textiles. Se debe destacar que estos ensayos desafían los modelos tradicionales de aproximación al parentesco con interesantes innovaciones tanto en el uso de las fuentes como

en los recursos metodológicos que emplean. Por su parte, en una perspectiva más tradicional, textos como el de Lund (1998) cuestiona fuertemente los modelos aplicados anteriormente respecto a los temas clásicos como exogamia/endogamia o el compadrazgo andino. Otro aspecto destacable es que, a diferencia del texto compilatorio de Mayer y Bolton (1980), éste muestra una ampliación de los trabajos etnohistóricos, incluyendo en total 10 ensayos de este tipo (Isbell, Salomon, Barragán, Gose, Dransart, Bradby en el tomo de Género. Mientras que Choque, Bernand, Salazar-Soler y Lestage, Zuidema en el tomo de Parentesco).

Esta tendencia hacia una mayor producción desde la Etnohistoria es constatada por el balance de Pablo Sendón (2019) en referencia a los textos publicados sobre parentesco a partir de 1980, tras la publicación de *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. En el análisis deja fuera la bibliografía referida a género y también aquellos estudios que no refieren al ayllu, como Leinaweaver (2009) o Salas Carreño (2019), lo que en parte se debe al interés de Sendón por la comprensión del ayllu como forma central de organización social en los Andes, y que conduce a un sesgo en la selección de la bibliografía. Sendón (2019: 16) mantiene que la mayoría de las etnografías realizadas posteriormente a 1980 siguen centradas en el ayllu, algo que debería matizarse. Así también no se consideran las publicaciones en el norte de Chile y noroeste de Argentina, que en estas décadas ya son significativas, limitándose a los estudios principalmente en Perú y Bolivia. Al margen de esto, es interesante que el autor observa “el aumento relativo de los estudios etnohistóricos (e históricos) sobre los estudios de casos etnográficos” (Sendón, 2019: 22). De un total de 70 publicaciones, 38 corresponden a estudios etnohistóricos mientras 32 a casos etnográficos, pero si se considera el año de realización del trabajo de campo, posterior a 1980, el número de etnografías se reduce notablemente:

“las investigaciones etnográficas que se realizaron después de 1981 hasta la fecha en las que el problema del parentesco detenta un lugar sino protagónico al menos destacado -y de las que tenemos conocimiento a través de su circulación regular en medios académicos- ascienden a 11, y este número sí presenta un contraste con las 38 investigaciones etnohistóricas e históricas registradas para el mismo período así como también con las 17 investigaciones (2 de ellas están dedicadas a la misma población de Vicos) de los 18 ensayos de *Parentesco y matrimonio en los Andes* procedentes de distintos sitios del Perú, Bolivia y Ecuador” (Sendón, 2019: 25).

Para Sendón (2019: 25-26), durante este periodo se ha producido un distanciamiento entre las investigaciones de tipo históricas y las de tipo etnográfico, dejando de retroalimentarse y con un claro predominio del interés por el pasado; ha imperado una tendencia a privilegiar la

reflexión teórica sobre la presentación y discusión de los datos que sustentan esas teorías; ha existido dificultad para establecer consenso sobre aspectos básicos del parentesco en los Andes dada la variedad de los estudios de caso.

Otro texto que ha planteado un balance sobre los estudios de parentesco en los Andes -aunque tampoco incorpora trabajos sobre las zonas andinas en el norte de Chile y noreste de Argentina- es el de Weismantel y Wilhoit (2019), "Kinship in the Andes", en un texto editado por Bamford (2019). Las autoras dividen el artículo en dos segmentos, el primero dedicado a los tempranos estudios de parentesco en el siglo XX, aunque con esto se refieran a los trabajos compilados en el texto *Parentesco y Matrimonio en los Andes* de 1980, destacando que entre sus principales contribuciones fue considerar la perspectiva de la alianza y no sobrevalorar los lazos biológicos. En el siguiente segmento se refieren a los nuevos temas que se han incorporado hacia fines del siglo XX y comienzos del XXI: desigualdad, violencia, división del trabajo, hogares alternativos, adopción y *compadrazgo*, raza y parentesco, y finalmente migración¹¹. De los temas enumerados la atención que ha recibido la división del trabajo, las desigualdades, jerarquías, subordinaciones y violencia al interior de la familia y en distintos niveles de relaciones, se plantean principalmente desde posturas feministas, con mayor interés en el género que en el parentesco (De la Cadena, 1995; Deere y de León, 2001; Harris, 1994; Harvey, 1995; Van Vleet, 2002). Sobre familias alternativas, el trabajo citado de Wilhoit (2017) constituye un tema novedoso, aunque también se puede entender como una continuación del trabajo iniciado por autoras como Babb (1989), o Hans y Judith Buechler (1993) sobre el poder y autonomía de las mujeres de los mercados populares, los que también se enmarcan mejor dentro de estudios de género en los Andes. Sobre la adopción se destaca el trabajo de Leinaweaver (2009) que es planteada en términos de "circulación de menores", mientras que sobre *compadrazgo* no se presenta ningún nuevo estudio. Sobre racismo y parentesco, los trabajos que se presentan muestran cómo el racismo se expresa en las relaciones íntimas en familias y comunidades, especialmente el efecto que tiene sobre los cuerpos de las mujeres, pero no constituyen investigaciones específicas sobre parentesco, sino más bien sobre las ideologías en torno a las relaciones sociales (Canessa 2005; 2012; Orlove, 1998; Poole, 1997; Wade, 2008; Weismantel, 2001). Respecto a la migración, si bien se constata que este fenómeno tiene un registro de largo tiempo, nuevas miradas ponen atención a las desigualdades que dejan al descubierto, ya sea en las relaciones de familias en procesos nacionales (Miles, 2000) o internacionales (Pribislky, 2007), pero especialmente en las relaciones de género (Radcliffe, 1990; Canessa, 1997; Wilhoit,

¹¹ A continuación se citan los textos para indicar a cuáles se hace referencia, pero no son incorporados en la bibliografía debido a que no han sido utilizados en esta tesis.

2017). Una cita respecto a las migraciones deja claro que en general los trabajos se refieren principalmente a la desigualdad, lo que ha tenido impacto en los estudios de parentesco, pero cuyo foco ha sido planteado desde posturas feministas que acentúan las relaciones de género: “Examining migration patterns, however, scholars have also noted its role in heightening a kind of perception of unequal access to capital at local, national, and international levels, and its role in perpetuation inequalities in racial and gendered as well as class-based terms” (Weismantel y Wilhoit, 2019: 194).

Las autoras señalan que ha habido continuidades desde los años 70, cuando sitúan el inicio de las investigaciones de parentesco, hasta la actualidad, enfatizando que estas conceptualizaciones se han favorecido por una interpretación desde teorías feministas: la creación del parentesco se realiza tanto mediante compartir sustancias como a través de medios biológicos; la importancia de la interseccionalidad de raza, género y clase; los debates sobre la desigualdad de género; y las nociones sobre la reproducción que no replican la dualidad naturaleza y cultura del pensamiento occidental (Weismantel y Wilhoit, 2019: 195). En este recuento, cabe destacar que el ayllu como forma de organización social está prácticamente ausente. Por último, cabría apuntar que las conclusiones a las que arriban las autoras tienen un evidente reflejo con lo que se ha llamado “new kinship studies”:

“A long-held image of Andean kinship as consisting of nuclear families as autonomous, homogeneous social units based on a heteropatriarchal sexual bond between man and woman and descent based in blood is, clearly, complete neither for past scholars and/or populations nor for contemporary ones. Instead, as we have endeavored to explain, ties between households may be as strong or stronger than within. Relations between friends and coworkers may *become* kin ties; and substances other than blood, such as food, may be equally constitutive of kin in the form of adoption, fostering, and non-reproductive technologies. (...) Andean subjects have consistently responded to the challenges of colonialism and neo-colonialism, of global capitalism, and of religious and other social shifts with creativity and flexibility. Non-nuclear, non-patriarchal, and non-heteronormative forms have long existed in Andean kinship systems, as have more traditionally expected structures. The kinship arrangements we see in the Andes today are heterogeneous, built through social ties that are as much socially constructed as biological, and rife with ties between households, towns, and even nations” (Weismantel y Wilhoit, 2019: 200-201).

Este balance, aunque no lo explicita, deja ver que son pocas las etnografías recientes sobre parentesco. Si se considera los textos citados surgidos de etnografías específicas sobre los Andes publicados desde el 2000 en adelante, ya que durante la década del 90 la mayoría son conocidos por la compilación de Arnold (1997, 1998) se aprecia un total de 13 trabajos etnográficos. Y si se descuentan las que se plantean desde una perspectiva de género que no tiene como foco principal al parentesco, 9 en total (Arnders, 2011; Hays-Mitchell, 2008; Lind, 2003, Miles, 2004; Paulson, 2003; Pribilsky, 2004; Rens, 2003; Van Vleet, 2008; Wilhoit, 2017), las etnografías se reducen todavía más (Canessa, 2012; Leifsen, 2009; Leinaweaver, 2008; Roberts, 2012), si bien no todos pueden ser fácilmente clasificados bajo la rúbrica de “andino”, como es el caso de Roberts (2012) sobre reproducción asistida, *God’s Laboratory: Assisted Reproduction in the Andes*, pues acá lo andino es equivalente a ciudadanos urbanos ecuatorianos de Quito y Guayaquil. Por otra parte, aunque nuevamente se deja fuera de la revisión bibliográfica los estudios sobre la porción de los Andes en Chile y Argentina, es destacable que presentan una mayor preocupación por trabajos realizados en Ecuador, país donde ambas autoras realizaron sus monografías.

Lo señalado en el párrafo anterior demuestra que el parentesco ha migrado a otras áreas, pero también que se han ido ampliando los temas abarcados en este dominio. Por una parte, se pueden considerar los ensayos de Harris ([2000] 2008) y Leinaweaver (2018) como propuestas novedosas o alternativas que permiten comprender con mayor profundidad el parentesco en los Andes. Harris, tomando perspectivas que han cuestionado muchas de las categorías analíticas precedentes (Strathern, 1988; Butler, [1990] 2007; Carsten, 2000) y haciendo una lectura de otras regiones como Mesoamérica o Amazonía, plantea una aproximación al parentesco desde la idea de la “otredad”, preguntándose qué papel tiene la alteridad en la delimitación de la persona, los grupos de parentesco y el género. Esto lo plantea en cuatro temas: exclusión e inclusión en tiempos coloniales, la “casa” o *house society* para comprender la organización social de las poblaciones indígenas, la importancia de la afinidad y alteridad, y las distintas formas de expresar la diferencia mediante el género (Harris, 2008: 276). Es una propuesta interesante porque analiza distintos periodos históricos, compara con otras formaciones sociales, e introduce ideas como la alteridad que han sido poco exploradas en los Andes. También es interesante el breve ensayo de Leinaweaver (2018) porque plantea la existencia de características fundamentales o principios que se presentan en el parentesco: la amplitud o ensanchamiento de las redes sociales, el intercambio y la reciprocidad, y la construcción procesual en el tiempo (*breath, reciprocity, production over time*). Estos principios son aplicados por la autora en tres ejemplos interrelacionados: el compadrazgo, las casas o

unidades domésticas -corresidencia-, y la circulación de menores, mostrando la fluidez con la que operan en cada caso y cómo éstos se interrelacionan unos con otros. Su propuesta es significativa ya que presenta una perspectiva que considera al parentesco como un dominio atravesado por otras formas de sociabilidad más amplias que constituyen la cultura andina.

Por otra parte, también referido a la ampliación del parentesco, si se piensa desde la parentalidad, definida por el Getp-GRAFO en vinculación con los procesos asociados a la procreación y crianza, se pueden citar trabajos que otros autores han excluido del ámbito del parentesco, como los de Albó (1994) sobre el ciclo vital de las personas en el altiplano boliviano en estrecha relación con su cosmología; Platt (2001) sobre la cultura del parto entre la población aymara de Bolivia y Drovetta (2011) en el noreste argentino. Existen también trabajos con foco en los niños, específicamente sobre procesos de crianza en sociedades andinas, Platt (2013) en Bolivia, Ames (2013) en Perú o Remorini (2013) en Argentina, estudios que fueron anticipados por Ortiz Rescaniere (1989) al escribir sobre los patrones de crianza andinos. Así también adquirió importancia la movilidad y las estrategias familiares asociadas a este proceso que se iniciaron con los trabajos de Golte y Adams (1987) y Malengreau (1987, 2008), continuada por Paerregaard (1990, 2000), y desde una perspectiva más amplia Leinaweaver (2009, 2014) al relacionarla con la circulación de niños y la adopción internacional. Van Vleet (2008), incorporando la veta abierta por el concepto de *relatedness* de Carsten (2000), realizó una etnografía que se mueve entre parentesco y género. Por otra parte, varios autores han realizado aportes al parentesco con ideas surgidas de lo que se ha llamado “giro ontológico” (Holbraad y Pedersen, 2017), como Salas Carreño (2016; 2019) sobre “lugares parientes” en Perú, Salvucci (2017) sobre categorías ontológicas de parentesco, y Lema (2014) sobre procesos de mutua crianza entre las personas y el medio ecológico en Argentina, o De Munter (2010, 2016, 2017) analizando el parentesco desde procesos cotidianos, donde se practica el “hacer familia”, hacia contextos ecológicos más amplios en el altiplano boliviano. Por último, se podría señalar que Sendón (2016) es uno de los escasos autores que ha mantenido bajo foco de estudio lo que se ha entendido antropológicamente como estructura social con un persistente interés en el ayllu andino.

No obstante, a pesar de la importancia de las publicaciones señaladas, concordamos con lo planteado por Sendón (2019) en relación al menor interés etnográfico en los estudios de parentesco, pues efectivamente existe un número reducido de publicaciones sobre este tema basadas en trabajos de campo, mientras que los estudios etnohistóricos son más abundantes. A los trabajos citados por este autor solo habría que agregar que desde la Etnohistoria en Argentina y Chile se han producido importantes contribuciones referidas al parentesco,

teniendo como foco especialmente las familias indígenas, institución más cómoda para el trabajo de las y los historiadores y que ha permitido vincular con aspectos más amplios del parentesco. Solo por situar algunos ejemplos en Argentina están los estudios de Presta y Noack (2018), Ferreiro (2010; 2018), Jurado (2014), Morrone (2010), y en el caso chileno destacan los trabajos de Inostroza (2011, 2013, 2014, 2019, 2021) que ha investigado la región donde se encuentra la comunidad estudiada en esta tesis.

El recorrido anterior sobre los estudios de parentesco andino en base a una periodificación en cuatro etapas se puede sintetizar de la siguiente manera. La primera etapa comienza desde el primer estudio sistemático sobre parentesco propuesto por Cunow en 1891, hasta mediados del siglo XX, y tiene su referente en la escuela británica, en consecuencia, caracterizada por análisis en términos de comunidades gentilicias, clanes, linajes, descendencia, exogamia, endogamia; durante este periodo aún no existe una Antropología Social institucionalizada en los países con importante población indígena como Perú, Bolivia o Ecuador -tampoco en Chile- y no hay mucho interés de parte de los investigadores por las definiciones analíticas, aunque eso comienza a cambiar con las descripciones realizadas en el *Handbook*, publicado en 1951, motivo por el que se puede considerar como transición entre una etapa y otra. La segunda etapa, a partir de la década de 1950 y hasta inicios de los 70, está marcada por una mayor preocupación teórica y definiciones analíticas, una mejor presentación de los datos, y junto con el interés promovido desde la Etnohistoria se da un desarrollo de etnografías prolongadas en comunidades indígenas; los textos más relevantes sobre la sociedad inca se publican a partir de la década de 1960, como el de Lounsbury (1964) que efectúa un análisis “semántico formal” del sistema terminológico, Zuidema (1964) que aplica teoría aliancista de vertiente holandesa en su estudio de los *ceques*, y Murra (1975) que vincula parentesco, poder político y ecología para plantear su propuesta del “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”. Una tercera etapa se puede presentar a inicios de la década de 1970 cuando se realizó un simposio internacional específicamente sobre parentesco andino por la American Anthropological Association, llamado *Kinship and Marriage in the Andes*, el que tuvo un especial énfasis en estudios de comunidades contemporáneas; la teoría de la Descendencia fue dando paso a una preponderancia por la de la Alianza, se llegó al consenso de la bilateralidad en los sistemas andinos de parentesco y se estableció el compadrazgo como un tercer componente estructural en los Andes (Lambert, 1980). La cuarta etapa se puede pensar a partir de la década de 1990 hasta la actualidad, también marcada por una publicación conjunta surgida de una conferencia sostenida en Escocia, *Parentesco y Género en los Andes*, publicada en dos tomos, la que constituye un reflejo de investigaciones más cercanas a las nuevas propuestas de estudios de parentesco o “new kinship studies”, pues se

observa que el parentesco fue desplazado a otras áreas de investigación, se utilizan nuevos marcos analíticos y los sistemas de género adquieren especial interés. De ahí en adelante, de acuerdo con Sendón (2019), se han producido pocas publicaciones específicas de parentesco desde Antropología Social, teniendo mayor presencia las realizadas desde la Etnohistoria.

Por otra parte, se han escrito pocos textos que intenten síntesis de los estudios de parentesco en los Andes. Las mayores contribuciones han sido las obras colectivas compiladas por Mayer y Bolton (1980) y por Arnold (1997, 1998). Entre los trabajos individuales que proponen balances se encuentra el de Ossio Acuña (1983) centrado en la estructura social desde una perspectiva estructural funcionalista; los de Pablo Sendón (2012, 2019) que ponen especial interés en el *ayllu* bajo la influencia de las teorías clásicas del parentesco, con un texto centrado en la producción realizada hasta la década de 1980 y otro en la producción post 1980; Weismantel y Wilhoit (2019) enfocadas en los trabajos posteriores a 1980, destacando y tomando partido por el surgimiento de nuevos temas y nuevas formas de comprender el parentesco; por último se destacan los trabajos de Harris (2008) y Leinaweaver (2018), que se pueden entender más bien como propuestas para comprender el parentesco antes que una síntesis o balance del tema.

I. 3. El parentesco en los estudios andinos en Chile

En uno de los dos balances realizado sobre el conocimiento antropológico de las sociedades indígenas del norte de Chile¹², Hans Gundermann y Héctor González (2009: 131), en referencia a la organización social y parentesco, se pronunciaban de la siguiente manera:

“Sobre la organización social existe abundante literatura compuesta de monografías de comunidades, aunque en general misceláneas y con análisis superficiales de las relaciones sociales, ya que temas clásicos en estos estudios, como la familia y el parentesco, tienen todavía una realización incipiente.”

Aunque en la última década se han producido contribuciones que tienen foco en las familias indígenas, ciertamente el parentesco no ha sido un tema central en la agenda de la Antropología Social en Chile. A continuación se realiza un análisis de investigaciones que proporcionan información sobre el parentesco en el sector chileno de los Andes, excluyendo los estudios sobre los pueblos indígenas del Centro y Sur del país por escapar al objetivo propuesto en esta tesis; por otra parte, se consideran solo publicaciones de divulgación científica, ya que no ha sido

¹² El otro balance es de Lautaro Núñez (2013), “Sobre los comienzos de los estudios andinos y sus avances actuales en el Norte de Chile”, en el que el autor realiza “un testimonio personalizado” de este tema.

posible acceder a trabajos de grado donde se han desarrollado algunos temas de parentesco debido a la cancelación de la segunda estadía en Chile (por dificultades en contexto de pandemia), momento en el que pensaba efectuar aquel análisis bibliográfico.

Gundermann y González (2009: 114) diferencian dos grandes etapas en los estudios andinos en Chile, la de “los precursores” entre 1860 y 1950, y la de “profesionalización de la disciplina” desde 1950 hasta la actualidad. Esta última dividida en tres fases, marcadas por el golpe y dictadura cívico-militar, debido a las consecuencias que tuvo en el desarrollo de las Ciencias Sociales: antes del golpe cívico-militar (1950-1973), durante la dictadura (1973-1990), retorno a la democracia (1990-2009)¹³. Este análisis se inicia a partir de la segunda mitad del siglo XX, momento en que los autores sitúan la profesionalización de la Antropología Social en Chile, ya que con anterioridad las publicaciones están centradas fundamentalmente en el conocimiento arqueológico regional con escasas referencias sobre temas relacionados a la organización social de los pueblos indígenas. Asimismo, se puede utilizar la división que los autores proponen para esta etapa porque corresponde a una periodificación similar a la de los estudios de parentesco en los Andes, aunque las fases estén marcadas claramente por hitos de distinta categoría (académicos en el caso general de los Andes, mientras que político en el caso chileno).

I. 3. 1. Primera fase: 1950-1973

Las sociedades indígenas, como sujetos etnográficos, no formaron parte del análisis de las y los primeros investigadores en el norte de Chile. Esto comienza a cambiar, aunque de manera paulatina, desde la década de 1950, en el contexto de postguerra, cuando se institucionaliza la disciplina antropológica en el país -en 1954 se funda el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, en 1965 se crea la primera carrera de Antropología Social en la Universidad de Concepción, en 1968 en la Universidad del Norte en Antofagasta y en 1969 en la Universidad de Chile en Santiago- y llegan etnólogos profesionales generalmente como parte de misiones científicas. Estos etnólogos tenían distintos orígenes y también distintos intereses, el alemán Barthel (1959) trata el tema del culto al agua en Socaire, el checoslovaco Solc (1975 [2011]) describe la construcción de una casa en Enquelga, la danesa Bente Bitman inicia trabajos de etnohistoria sobre la costa de Cobija a comienzos de los 70s. El estudio del parentesco no fue una de sus motivaciones principales. En estos autores se encuentran algunas descripciones

¹³ Periodificaciones prácticamente idénticas han establecido otros autores durante la década pasada en referencia al desarrollo en Chile de la Antropología Social: Castro (2014), Bengoa (2014), Palestini, Ramos y Canales (2010).

sobre las familias y estructura espacial de los pueblos, a modo de contextualización para comprender otros temas que les interesa destacar, por lo que es difícil considerarlos para un análisis específico de parentesco.

En este contexto, vale destacar un trabajo pionero sobre un pueblo de la puna de Atacama realizado por la investigadora austríaca Grete Mostny (1954): *Peine, un pueblo atacameño*. En la introducción Mostny (1954: 6) señala que este trabajo etnográfico “es el primero de su índole que se hace en el país, faltando en consecuencia datos utilizables para comparaciones y generalizaciones”. Es interesante que, de los tres cuestionarios confeccionados para el desarrollo del estudio, uno fuera de parentesco, “en la esperanza de descubrir algún sistema de parentesco por el cual se rigieron o averiguar designaciones especiales para ciertos grados de relaciones, esperanza que no se cumplió” (1954: 5). Efectivamente, la autora dedica solo algunos párrafos a la familia y parentesco, referidos a la autoridad masculina y división de labores por edad y sexo; la existencia de endogamia al interior del pueblo, aunque evitando la unión entre primos hermanos por ser entendidas como relaciones incestuosas; la inexistencia de una norma fija de residencia postmarital, pues generalmente la nueva pareja se asentaba en casa de uno de los padres hasta que alcanzaba los medios para independizarse; en todo caso, cuando los hijos contraían matrimonio, los padres, tanto del novio como de la novia, les entregaban bienes como terrenos, casas, muebles; y un dato importante que evidencia prácticas matrilineales al señalar que los hijos e hijas llevan el apellido materno cuando las uniones no son inscritas en el Registro Civil (Mostny, 1954: 73-74; 82). A pesar de que en otro segmento se refiere a la propiedad de la tierra, solo plantea que tanto hombres como mujeres la detentan, pero no especifica la forma de transmisión de las herencias. Probablemente inspirada en las descripciones del *Handbook*, la autora incorpora un segmento dedicado al Ciclo de Vida (1954: 80-85) con información sobre procesos de nacimiento, lactancia, niñez, adolescencia, relaciones sexuales, matrimonio y muerte, incluyendo así (aunque mediante generalizaciones y descripciones parciales). Es lamentable que Mostny no haya profundizado en el parentesco, como tenía previsto, pues sus descripciones son de las escasas menciones al parentesco en los estudios de este periodo.

Para Bengoa (2014) a fines de la década de 1950 se comenzaron a realizar investigaciones étnicas que trataron de analizar el pasado y presente de las sociedades indígenas con teorías contemporáneas de tintes indigenistas provenientes principalmente de Norteamérica y México. Es en este momento que se desarrollaron las primeras descripciones etnográficas detalladas, como las mencionadas, aunque Gundermann y González señalan entre sus deficiencias la falta de explicitación teórica, el escaso contexto histórico y la desvinculación de las estructuras de

poder, definiéndolas como “etnografías ‘museográficas’, centradas en ‘inventariar’ la cultura y, por tanto, con una visión básicamente estática de la misma” (2009: 116). No debe ser coincidencia que la mayor parte de los trabajos son efectuados al alero de los museos regionales (Núñez, 2013).

De acuerdo con Gundermann y González (2009: 117) durante este periodo se realizaron numerosas publicaciones desde otras Ciencias Sociales, notoriamente más abundantes que desde la Antropología Social. Fueron importantes las contribuciones de historiadores locales al amparo de las universidades regionales que se estaban creando, aunque para ellos la importancia se encontraba en el contexto regional, por lo que las poblaciones indígenas son incorporadas solo tangencialmente en sus análisis. Hacia fines de 1960 se incrementaron las publicaciones sobre poblaciones de los Andes, dirigidas por las universidades u organismos de planificación estatal que buscaban el desarrollo de las comunidades rurales, entendidas en su referencia a lo campesino antes que a lo indígena. Con el triunfo de la Unidad Popular en 1970, se intensificó la idea del desarrollo y se planteó el tránsito de las sociedades andinas al socialismo, proyecto en el que se destacan los trabajos de los geógrafos Alvarado (1970) y Taberna (1968, 1971) -este último asesinado durante la dictadura- y las investigaciones del arqueólogo Lautaro Núñez (1972). Sin embargo, en general los trabajos tenían un carácter más bien técnico, muchas veces diagnósticos con orientación para la transformación económica de las poblaciones andinas, por lo que fueron marginales las descripciones de la organización social de las comunidades indígenas. De manera general, en los años previos al golpe cívico-militar, para Núñez (2013: 83) “los estudios dedicados a la cuestión étnica (etnografía, ethnohistoria y los esbozos de una antropología sociocultural) seguían en deuda.” En consecuencia, también los estudios de parentesco.

Una excepción la constituye un trabajo de Horacio Larraín (1973) “Relaciones entre los grupos de parentesco por descendencia o afinidad y sus normas de residencia entre los pueblos primitivos. Perspectiva antropológico-social y espacial-ecológica con especial referencia a algunos grupos chilenos”. El autor sintetiza y sigue específicamente los postulados de Fox (1967) en referencia a la importancia de los factores ecológico-productivos en la formación y evolución de los grupos de descendencia. Toma como punto de partida metodológico los patrones residenciales, proponiendo la idea de “presión residencial” para enfatizar la importancia que ha tenido la localización de la población en el reclutamiento de los grupos de parentesco (Larraín, 1973: 16). Este es uno de los escasos textos que abordan problemas teóricos en el parentesco, aunque lamentablemente aquella “especial referencia a algunos grupos chilenos” remite muy brevemente solo a dos pueblos indígenas, el chango en la costa norte y el mapuche en la zona

sur del país. El caso de los changos, que podría ser considerado acá como andino, es revisado a través de material arqueológico y etnohistórico, sin referencias a aspectos contemporáneos. Efectivamente, no realizó etnografía que pudiera proporcionar datos mediante trabajo de campo. No obstante, a pesar de no aportar información relevante desde el punto de vista etnográfico sobre parentesco, es importante consignar que éste es uno de los pocos trabajos de autores chilenos de la época que se propone discutir explícitamente sobre parentesco, destacando la variable ecológica. Sin embargo, ninguno de los trabajos que a continuación se analizan lo consigna en su corpus bibliográfico, reflejando, en parte, la escasa importancia asignada a la discusión teórica en el análisis del parentesco.

En referencia al marco general de la antropología del parentesco, las décadas de postguerra iniciaron una etapa marcada por publicaciones que sintetizaron los conocimientos acumulados, en lo que se conoce como teorías clásicas del parentesco¹⁴. La etapa se caracterizó tanto por la sofisticación técnica como por el enfrentamiento a nivel teórico y conceptual entre los defensores de la teoría de la Descendencia y los de la Alianza, con prevalencia de esta última, cuestionando la proyección de los modelos de linajes y principios de segmentación africanos hacia otras áreas geográficas. Por su parte, bajo influencia norteamericana, en los años 50s, comenzaba a institucionalizarse la Antropología Social en los países andinos con una impronta culturalista. Esto se plasmó en el *Handbook*, con énfasis en las descripciones etnográficas y la búsqueda de mayor precisión en las definiciones analíticas. Como se ha visto en el segmento anterior, en este momento se produjeron etnografías con análisis específicos en el parentesco y también se publicaron los trabajos de mayor envergadura teórica sobre la sociedad inca, Lounsbury (1964) efectuando un análisis “semántico formal” del sistema terminológico, Zuidema (1964) aplicando teoría aliancista de vertiente holandesa en su estudio de los *ceques*, y Murra (1975) vinculando parentesco, poder político y ecología. A diferencia de lo que ocurría en Perú o Bolivia, donde estos autores inspiraban destacadas etnografías, en Chile no tenían eco desde la Antropología Social.

Se puede plantear, en consecuencia, cierto desfase en cuanto a la producción antropológica sobre parentesco en Chile, siendo notoriamente menor en relación con los países del área andina. Mientras que en Perú se refleja el interés por vincular la etnografía con discusiones teóricas de la época, en Chile los debates prácticamente no existen y ciertamente no se realizan etnografías con foco en la comprensión de la organización social y de parentesco de las

¹⁴ En 1949, en Estados Unidos, Murdock publicaba *Social Structure*; el mismo año en Francia Lévi-Strauss exponía su trabajo *Les Structures Élémentaires de la Parenté*; y en 1953 Fortes sistematizaba la teoría de linajes en el artículo “The Structure of Unilineal Descent Groups”.

comunidades indígenas del norte del país. Los trabajos de Mostny (1954) y Larraín (1973) son excepcionales y valiosos, desde dos extremos, el primero por su etnografía -aunque “museográfica”, sin mayor desarrollo teórico y breves detalles del parentesco- mientras que el segundo por su interpretación teórica que enfatiza la importancia del factor residencia en la organización del parentesco -aunque sin trabajo de campo-. Paradójicamente, el ejercicio comparativo de Larraín, anhelado por Mostny, se hizo al margen de los datos etnográficos proporcionados por esta última.

I. 3. 2. Segunda fase: 1973-1990

Esta sería la fase en la que se realizaron estudios antropológicos de carácter profesional por investigadoras e investigadores formados en instituciones nacionales. Sin embargo, fue una producción escasa debido al contexto desfavorable para las Ciencias Sociales durante la dictadura. Para Milka Castro (2014) desde el golpe cívico-militar fue severamente dañada la Antropología Social que se estaba formando en el país, no solo provocando un estancamiento, sino que en muchos aspectos un retroceso sobre lo avanzado. La autora además señala que este periodo “se caracterizó por la inexistencia de una comunidad antropológica constituida y por el aislamiento profesional” (Castro 2014: 53). En efecto, las carreras de Antropología Social fueron cerradas en las universidades regionales y solo se mantuvo la impartida por la Universidad de Chile, obligada a despolitizarse y evitar una agenda de transformación social, a la vez que importantes figuras de la Antropología Social, tanto extranjeros como nacionales, fueron perseguidos y debieron abandonar el país¹⁵.

A comienzos de los años 70s, el panorama antropológico del Norte Grande era escasamente conocido: “[l]a realidad actual de toda la situación económica y social, con la derivación de una serie de otros problemas que pueden llegar a constituirse en fundamentales, es totalmente ignorada y absolutamente desconocida” (Rivera, 1973b: 45). Esto se explicaba por las dificultades institucionales y presupuestarias para concretar estudios intensivos y extensivos en la zona. Para subsanar esta dificultad, desde la sede Arica de la Universidad del Norte, no solo se proponían las bases para planificar la investigación antropológica, sino de manera más amplia un “Programa Integral de Antropología”, cuyos objetivos eran, en primera instancia, conocer el mundo andino, para luego diagnosticar problemas y generar proyectos de desarrollo (Rivera

¹⁵ Para Palestini, Ramos y Canales (2010: 105) esta ruptura ha sido relevante para el desarrollo de la Antropología Social debido a que la discontinuidad que se aprecia entre la primera y la segunda etapa pudo haber sido conectada por la generación de antropólogos y antropólogas que fue eliminada del espectro científico.

1973a: 15-16). Este proyecto no alcanzó a concretarse porque la carrera de Antropología Social fue cerrada en 1974 tras el golpe cívico-militar. Así, las principales contribuciones de la década se produjeron en las áreas de Arqueología y Etnohistoria, ya que estas disciplinas habían permanecido activas durante los primeros años de dictadura producto de la percepción de una menor implicancia política al trabajar con sociedades del pasado. En este complejo contexto, bajo el alero de diversas instituciones universitarias y estatales se realizaron los trabajos etnográficos de la época, y aún con los escasos recursos funcionaron revistas científicas que promovieron la divulgación del conocimiento del norte del país¹⁶.

A partir de la década de 1980 se produjo una vigorización de la Antropología Social debido tanto al trabajo que mantuvieron los arqueólogos en las universidades como al surgimiento de diversas organizaciones no gubernamentales (ONGs). Estas últimas realizaron estudios que no estuvieron centrados solamente en el desarrollo socio-económico, sino también en temas de organización social, religión, educación, entre otros. De esta manera, si bien se diversificaron las temáticas de interés, como advierte Núñez (2013) todavía existía un déficit en las investigaciones sustentadas por trabajos de campo en Antropología Social, quien analizando las publicaciones antropológicas sobre los pueblos andinos en las revistas *Chungara* y *Estudios Atacameños*, mostraba que entre 1972 y 1987 solo se publicaron 28 (88 en total hasta el 2011) trabajos en esta área distribuidos en diversas temáticas (Núñez, 2013: 108). Se pueden encontrar estudios de divulgación que refieren, en distintos grados de profundidad, a algunos aspectos del parentesco, sin embargo no es posible identificar trabajos que dediquen la investigación específicamente a este tema.

A continuación se reseñan cuatro trabajos publicados en 1975 que permiten apreciar el tipo de estudios realizados durante esta década, tratando tangencialmente el parentesco. El año 2011 fue reimpresso un artículo del etnólogo checo Solc debido a su interés desde el punto de vista etnográfico, ya que existían escasas descripciones sobre las sociedades andinas en la época. En este trabajo Solc describe la construcción de una casa que observó a fines de los años 60s en el pueblo altiplánico de Enquelga, perteneciente a la Comunidad de Isluga. Presenta la morfología del pueblo dividida en tres secciones, cada una perteneciente a una de las tres “familias grandes” que componen todo el pueblo, las que a su vez se dividen en pequeñas unidades familiares. Solc observa que cuando se construye una casa se mantiene “estrictamente la patrilocalidad” (2011: 90). A pesar de que el autor describe pormenorizadamente las actividades, entrega escasa información sobre el reclutamiento de los miembros para la

¹⁶ Especialmente las revistas *Chungara* fundada en 1972, *Estudios Atacameños* en 1973 y *Norte Grande* en 1974.

construcción de la casa, señalando brevemente que: “[e]l dueño-constructor la hace él mismo con ayuda de uno o dos amigos. Cuando no tiene experiencia, busca a un ayudante que la tenga” (2011: 102). Considerando que solo habitan en el pueblo tres “familias grandes”, se extraña alguna referencia del autor a la práctica de principios de reciprocidad característicos de las relaciones de parentesco que usualmente funcionan en estas actividades en los Andes (Alberti y Mayer, 1974).

También en Isluga, Gabriel Martínez (1975), en el informe “Introducción a Isluga”, insistentemente expresa la necesidad de incrementar los estudios sistemáticos de los pueblos andinos debido a la falta de información que permitiera planificar proyectos de desarrollo pertinentes en la región, motivo por el que pretende dar una idea general de esta comunidad. Aunque no ahonda en temas de parentesco, proporciona información relevante de las familias de Isluga. Considera que la familia extensa tiene mayor importancia que la unidad conyugal para sostener la vida social y económica de la comunidad: “[n]uevamente debemos suplir la carencia de investigaciones por los datos de la observación. Estos nos permiten advertir que es toda la familia extensa la que actúa como unidad económica en las actividades productivas básicas, tanto ganaderas como agrícolas. (...) Igualmente enfrenta unida los compromisos sociales ante la comunidad adquiridos por algunos de sus miembros: tal el caso de los pasantes” (1975: 21-22). El autor calcula que las unidades residenciales se componen en promedio de 5 miembros, cuya fisonomía general está dada por la “unidad conyugal” formada por una pareja más sus hijos, pero “cuando no hay tres hijos -en parejas jóvenes- siempre hay uno o dos ancianos o parientes cercanos, desvalidos, que viven con ellos” (1975: 12). Al parecer la pareja busca, idealmente, formar una unidad doméstica de manera independiente -una familia nuclear- aunque respetando una norma de residencia patrilocal. Sería la proximidad de las viviendas, no la residencia común, la que permite el accionar de las familias extensas, reforzadas por el principio de descendencia patrilineal en relación a la propiedad de la tierra.

En Atacama, Serracino y Stehberg (1975) publicaban un artículo etnográfico sobre la vida de un pastor en el área precordillerana, advirtiendo que no existían trabajos de tales características en la zona, motivo por el que consideraron relevante dejar constancia de su forma de vida cotidiana para futuros trabajos comparativos. Los autores entregan una biografía del pastor y descripción de diferentes tipos de relaciones sociales, entre las cuales se encuentran las “relaciones con la familia”, con anotaciones de este tipo:

“Dentro de las comunidades de pastores se ha observado que el matrimonio es deseado porque los hijos constituyen una ayuda al trabajo. En este sentido Vilca fracasó porque

nadie de su familia se quedó con él, teniendo que recurrir a la ayuda de peones. Sin embargo, no ha cambiado su concepto sobre la importancia del matrimonio dentro de la vida del hombre. Este hecho nos confirmaría, por lo tanto, que el matrimonio dentro de la comunidad atacameña de pastores tiene un significado mayor que el de una simple fuerza de trabajo. Creemos ver en este caso valores espirituales dentro del matrimonio, los cuales deberán ser mayormente analizados a través del estudio de otros matrimonios de pastores” (1975: 86).

El mismo año Platt (1975) publicaba un trabajo etnográfico referido a una adaptación del modelo de verticalidad propuesto por Murra (1975) en el contexto de la reforma agraria chilena en el valle de Azapa, en ese entonces Región de Tarapacá, mostrando cómo mediante los lazos de parentesco las familias establecidas en los nuevos asentamientos de la cabecera del valle, para disgusto de las autoridades de la CORA (Corporación de la Reforma Agraria), se desplazaban temporalmente al sector serrano desde donde provenían:

“los lazos de parentesco se han prestado para mantener en forma legal el acceso a los recursos lejanos, que ahora pueden declararse en nombre de otro miembro de la familia. Incluso recién (1975) se ha producido una situación significativa: para aprovechar de la demanda actual para el orégano cultivado en la precordillera, algunos Beleneños radicados en el valle han decidido subir a sus pueblos precordilleranos y *reactivar* sus derechos antiguos mediante conversaciones con sus parientes” (1975: 45).

Como se puede observar, las relaciones de parentesco tienen un papel secundario en los análisis y se utilizan para sustentar o reforzar otros aspectos de la sociedad descrita. En esta misma línea de argumentación, desde la sociología se realizaron trabajos que analizaron las estructuras familiares, pero sin constituir propiamente estudios de parentesco, ya que al igual que las referencias anteriores, se hace una mención breve de las relaciones de parentesco, en tanto su análisis está subordinado a otras temáticas. El objetivo de muchos de los trabajos sociológicos de la época que estudiaban las comunidades rurales (Guerrero, 1980; Podestá, 1980; Van Kessel, 1980) fue demostrar la desintegración de las estructuras comunitarias debido a los procesos de modernización impuestos por el Estado y el mercado, junto con la introducción de la religión evangélica, lo que llevaría a la desaparición de estos pueblos indígenas. Si bien el ejemplo más claro de esta tesis es la obra de Van Kessel (1980), *Holocausto al progreso*, acá se muestra una cita de Yerny González (1981) sobre el proceso que, desde esta perspectiva, experimentaban las estructuras familiares del altiplano:

“Sometida en términos de dependencia y dominación a las reglas del sistema dominante, la familia extensa o ayllu ha sido convertida en una micro-estructura ineficaz e inoperante, incapaz de dar respuestas a los requerimientos y necesidades de la sociedad autónoma. En su reemplazo, la dinámica de la dominación interna, caracterizada por el predominio del sistema urbano-nacional, impone un modelo familístico alógeno: la estructura familística nuclear, modelo que rechaza y no reconoce la especificidad andina y que, en tanto tal, conlleva la disfuncionalidad y el rompimiento con la sociedad autóctona” (1981: 24).

Tanto la escuela pública como el movimiento pentecostal estarían erosionando las formas culturales andinas, desintegrando la estructura familiar extensa e imponiendo el modelo de familia nuclear moderno que deriva de la cultura urbana. Esta postura ha sido criticada por mostrar una cultura estática y esencialista sin reconocer los procesos adaptativos de la población andina (Gundermann, 2001, 2009).

En la década del 80 todavía son escasos los estudios antropológicos sobre las poblaciones andinas, y aunque tampoco hay trabajos específicos sobre parentesco, éste adquiere relevancia especialmente con relación a la propiedad de la tierra, asunto que provoca conflictos al interior de los pueblos y que comenzaban a advertir las y los investigadores. En particular son interesantes los artículos de Bernhardson (1985), Castro (1981), Castro y Bahamondes (1987, 1988), Gundermann (1986) y Serracino (1985), todos referidos a poblaciones pastoriles altiplánicas y agroganaderas precordilleranas.

El trabajo de Castro (1981) propone un estudio sobre los procesos socioculturales de adaptación en el extremo norte de Chile, en el pueblo altiplánico de Parinacota. Aunque el foco está en la relación sociedad y medioambiente, con énfasis en el tipo de trabajo pastoril, en esta autora existe una mayor preocupación por datos etnográficos sobre la organización social. Señala que son las relaciones de parentesco las que rigen la organización de la producción y que la unidad productiva básica es la familia, aunque ésta no sea homogénea, pues diferencia que en algunos casos opera un tipo de familia extensa y en otros la familia nuclear. La primera mantendría propiedad en común y estaría compuesta “por un hombre, sus hermanos, esposas, hijos y hermanas solteras” (1981: 16), enfatizando la virilocalidad de un grupo de syblings, situación además inestable, pues tras una separación la pareja vuelve a su lugar de origen, siendo frecuente que, de haber hijos, éstos sean reconocidos legalmente por los abuelos. En cuanto a la segunda, existiría “precisamente en aquellas zonas más transculturizadas donde la tierra se ha dividido o donde por la emigración de los más jóvenes han permanecido solo los padres de

avanzada edad a cargo de los animales” (Castro, 1981: 6), dando a entender que es una formación reciente y autóctona. Ambas unidades formarían parte de “linajes patrilineales”, los que considera “remanentes del ayllu andino ‘núcleo endógamo, que reúne cierto número de linajes con posesión colectiva de un territorio delimitado’ (Wachtel, 1973)” (Castro, 1981: 16). El contraste que realiza la autora entre una familia extensa antigua y una familia nuclear de formación reciente evidencia un marco conceptual de evolución unilineal que marca el paso de sociedades tradicionales a modernas según el tipo de familia, perspectiva de larga tradición que ya había sido cuestionada por la Antropología Social (Bestard, 1998; Goody, [1983] 2009; Kuper, 1988; Segalen, 1992). Por otra parte, incluye información interesante sobre los matrimonios: “aunque escasa, es la [práctica de la] poliginia y poliginia sororal, implícitamente justificada en relación a la posesión de grandes terrenos y la necesidad de mano de obra para cuidar el ganado, tareas realizadas preferentemente por la mujer” (1981: 6). Este detalle es la única mención a poliginia y además una relación de sororato que se ha podido identificar en los Andes en Chile. Lamentablemente la autora no agrega mayores descripciones que justifiquen esta caracterización.

A comienzos de los 80s el norteamericano Bernhardson (1986) realizó trabajo de campo en el mismo sector, Parinacota, publicando un artículo sobre trabajo y economía ganadera que enfatizaba la importancia de la tenencia de la tierra y las relaciones con el mercado regional. Analizando la propiedad de la tierra cuestiona los planteamientos que proponen una organización comunal, pues la propiedad privada en el altiplano se observaba al menos desde fines del siglo XIX con el término de la Guerra del Pacífico: “[d]eslindes indefinidos y reclamos conflictivos, aun entre parientes cercanos, tienden a negar la idea de que los habitantes de Parinacota u otras aldeas altiplánicas constituyen una ‘comunidad’, excepto en el sentido más general de un grupo de gente que vive en el mismo lugar” (1985: 153). Pero más relevante para esta tesis es el hecho que cuestiona la patrilinealidad de las poblaciones pastoriles, al señalar que los documentos del Conservador de Bienes Raíces de Arica concernientes a herencias en el altiplano “indican una división igual de las tierras familiares entre los herederos de la familia nuclear” (Bernhardson, 1985: 156).

Por su parte, esos mismos años Gundermann (1986) realizó un trabajo similar sobre la relación de la actividad ganadera con el mercado y la diferenciación interna de las poblaciones altiplánicas, pero centrado en la comunidad de Isluga. Al año de realización del trabajo de campo, 1982, Gundermann constató una elevada tasa de endogamia comunal, 93%, pero también advertía que “ya aparecían síntomas de que la situación tendería a cambiar” (1986: 234). Respecto a la tenencia de la tierra señala que es colectiva en relación con el uso de los

pastizales para el pastoreo, derechos que son detentados por una “parentela localizada”, mientras que las chacras de cultivo tienen un carácter “familiar”, entendido como unidad doméstica. Los cambios en la posesión de las tierras podían ocurrir por compraventa, pero lo común era la transmisión mediante herencia, siguiendo

“[un] patrón de herencia bilateral, pero con una clara tendencia patrilineal, en el cual la proporción de chacras recibidas por las mujeres, cuando les son dadas, es muy inferior a la de los hijos varones. Estos permanecen en la estancia. Otro tanto sucede con el uso de los pastos. De aquí que se niegue derechos a campesinos que reivindican tierras y pastos por su condición de yernos o cuñados. En algunas ocasiones las controversias de herencia femenina se solucionan mediante compensaciones en ganado” (Gundermann, 1986: 235).

El autor explica esta tendencia patrilineal y la restringida extensión de derechos a foráneos debido a los recursos limitados de la estancia, así como también por valores culturales que otorgan al hombre el rol de proveedor y por tanto una asignación mayor de medios productivos, señalando que existen casos que escapan a la norma y contradicen el sistema, pero que aquellos casos “son normalmente comprensivos de situaciones de amplia disponibilidad de tierra y praderas” (Gundermann, 1986: 235).

La comunicación de Serracino (1985) en el Primer Congreso de Antropología de Chile celebrado en 1985, es uno de los pocos ensayos que refieren directamente al parentesco, aunque desde su perspectiva se encuentra supeditado a las creencias, pues para el autor “el parentesco es reflejo de una creencia determinada. De hecho, en las teorías antropológicas, las relaciones de parentesco se vinculan con los totems: cerros, fauna y flora” (1985: 399). Siguiendo a Mauss (1970), considera que las creencias constituyen el aspecto fundamental que puede sinterizar todos los aspectos de la cultura, y en ese sentido le interesa vincular rituales y parentesco. Así, tomando como modelo el análisis de Isbell (1977) en la comunidad andina de Chuschi en Perú, propone que en la localidad altiplánica de Caspana en Atacama: “[l]a limpia de canales puede dar la pauta para un análisis de la estructura de una comunidad andina en relación con el parentesco, la economía y la jerarquía social” (Serracino, 1985: 399). Este trabajo es una breve comunicación que posteriormente no fue desarrollada con mayor profundidad. A pesar de presentar un punto de vista novedoso en los estudios de la época, el autor importa categorías que dudosamente se ajustan al contexto andino, ejemplo de aquello es que considera a las comunidades como sistemas sociales de jefatura y que presentan economías igualitarias, además de afirmar que “en toda la Provincia de El Loa existe un Totem por cada clan o ayllu”

(1985: 404). Los datos etnográficos van encajando en el modelo teórico y clasificaciones que a priori plantea el autor, por lo que sus conclusiones están fuertemente condicionadas.

Castro y Bahamondes realizaron trabajos de campo entre 1983 y 1988 en Socoroma, el mismo pueblo que se analiza en la presente tesis. La investigación se enmarcaba en un proyecto sobre la organización de los factores de producción, en la cual dos artículos se refieren principalmente al factor tierra (1987, 1988), estudiando las formas de acceso, tenencia y transferencia de ésta. De acuerdo a sus datos, entre otras cosas, los autores destacan la importancia que tenía el género y el parentesco en el traspaso de las tierras. Comparando la propiedad de los predios¹⁷ en los años 1947 y 1987, muestran que “de las 295 propiedades que cambian de dueño, 200 (67,8%) son transferidas a parientes. Respecto al comportamiento por sexo, si bien el porcentaje de hombres que conservan sus predios es mayor, en el proceso de transferencia las mujeres muestran una inclinación mayor a la adquisición de terrenos en Socoroma” (Castro y Bahamondes, 1987: 47). Además de mostrar la bilateralidad en este pueblo precordillerano, los autores notan que la herencia a los familiares figura como el principal mecanismo de traspaso de tierras y en los casos de ventas se tiende a privilegiar las transferencias entre parientes, por lo que se puede observar que las relaciones de parentesco contribuyen a la concentración de las tierras. Este hecho permite a los autores afirmar que existe una diferenciación social en el pueblo, pues pocos apellidos controlan la mayor cantidad de terreno cultivable (1987: 51). También destacan que, debido a la migración a la ciudad de Arica, en las últimas décadas han disminuido las alianzas matrimoniales entre pisos ecológicos, tanto entre en el pueblo de Socoroma con el altiplánico como con el valle, aunque con este último existen persistentes relaciones de parentesco, pues muchas familias de Lluta serían descendientes de familias socoromeñas (Castro y Bahamondes, 1988: 101-102).

Para Núñez (2013) durante este periodo se realizaron escasas contribuciones sobre temas étnicos, explicado por la vigilancia de las autoridades de la dictadura. Ejemplo de aquello es que en el volumen publicado del Primer Simposio de Arqueología Atacameña realizado en 1983, “sólo se autorizaron dos páginas para textos antropológicos actuales de un total de 499 dedicadas a tópicos del pasado y patrimonios lejanos” (2013: 100). Con todo, la información reseñada, extraída de los escasos reportes etnográficos del periodo, puede dar cuenta de la forma de aproximarse al parentesco en poblaciones andinas en el norte de Chile. Tierra, trabajo, recursos, rituales y ecología fueron los temas centrales que guiaron los objetivos de las investigaciones, aunque con una clara inclinación en el funcionamiento económico de las

¹⁷ Predio se refiere a una pertenencia de tierra, en este caso agrícola, y que ha sido utilizada generalmente con fines fiscales.

comunidades, y es con relación a ellos que adquiere importancia la organización social. De estos autores, solo Bernhardson (1985) y Serracino (1985) citan la compilación de Bolton y Mayer (1977) sobre parentesco en los Andes, evidenciando la escasa importancia que se le asignaba a este tema desde la Antropología Social en el norte de Chile. El hecho que tanto Gundermann (1986) como Castro y Bahamondes (1987, 1988) no hagan referencia a esta compilación demuestra que su interés no estaba en el parentesco sino en factores económicos, la integración económica regional en el primero y las relaciones de producción en los segundos, aunque ninguno dejando de lado la ecología y movilidad de la población. El parentesco durante todo este periodo fue un tema secundario, que apoyaba descripciones o hipótesis centradas en otros aspectos de la cultura de las poblaciones andinas.

Desde un plano global, la antropología del parentesco en los 70s está marcada por profundas críticas epistemológicas y ontológicas, especialmente las de Needham (1971) en referencia a la falta de precisión en la definición de los conceptos analíticos y de Schneider (1972) sobre las proyecciones etnocéntricas implicadas en los análisis de sociedades no-occidentales, conduciendo por distintos caminos a afirmar la inexistencia del parentesco. Esta revisión a la que fue sometido el parentesco produjo un enorme impacto en la disciplina. Sin embargo, las críticas no tuvieron un efecto inmediato en los Andes. Vale recordar, como se planteó anteriormente, que el mismo año de 1972 cuando Schneider publicaba el artículo "What is kinship all about?" se estaba llevando a cabo en Escocia el simposio internacional *Kinship and Marriage in the Andes*, del cual surgió la publicación canónica compilada por Bolton y Mayer (1977), lo que muestra la relativa inmunidad que presentaron los estudios de parentesco en los Andes frente a los planteamientos que preconizaban su inexistencia como objeto de estudio antropológico. En este simposio se realizaron importantes contribuciones teóricas y etnográficas, alcanzando ciertos consensos para el área andina. Además, durante esta década fueron apareciendo destacados trabajos en los cuales el parentesco articulaba las discusiones teóricas. En consecuencia, se puede considerar como el periodo más fructífero y con mayor desarrollo del pensamiento antropológico sobre parentesco en referencia a las sociedades andinas.

Este panorama tuvo su contraste en Chile, donde no solo se realizaron escasas contribuciones sobre parentesco en poblaciones andinas, sino de manera general sobre temas étnicos (Núñez 2013). La información extraída de los reportes etnográficos evidencia que la forma de describir y analizar el parentesco se presenta como una derivación del funcionamiento económico de las comunidades rurales, probablemente en línea con una orientación marxista de la Antropología

Social en aquellas décadas, destacando sobre todo la relevancia del parentesco en el acceso y transmisión de derechos sobre las tierras.

Durante este periodo diversos aspectos del parentesco aparecen en uno que otro pasaje de las investigaciones, ya sea porque constituye un elemento más de la sociedad estudiada o porque se utiliza para reforzar descripciones o hipótesis centradas en otros aspectos de la cultura. En los 70s las descripciones son superficiales y secundarias, y aunque durante los 80s las etnografías se vuelven más consistentes y se aplica mayor rigor conceptual, todavía existe poco interés en discusiones analíticas que contrasten con los datos etnográficos, y no se utiliza bibliografía que remita a los principales debates teóricos sobre parentesco.

I. 3. 3. Tercera fase: 1990 a la actualidad

De manera general en esta fase, dentro de un contexto de democratización y una tendencia neoliberal de la educación, se produce una reapertura e institucionalización de la Antropología Social en las universidades chilenas (Castro, 2014: 57-58). En el caso específico de los estudios andinos, este periodo se caracteriza por la incorporación de la Antropología Social en los organismos estatales para la planificación de programas de desarrollo de las poblaciones indígenas, y también en las universidades, donde se ha podido dar continuidad y ampliar las investigaciones (Gundermann y González, 2009: 124), especialmente accediendo a recursos otorgados por el Estado (Núñez, 2013: 34). Como contrapartida, decae la producción de investigaciones desde las ONGs, dejando de generar conocimientos sobre la realidad indígena para centrarse en la ejecución de proyectos destinados a los pueblos indígenas que son licitados por las instituciones del Estado. Por otra parte, los procesos de descolonización de las pasadas décadas cambiaron las temáticas antropológicas y nuevos sujetos, además de los indígenas que habían dominado el interés antropológico en Chile, se sumaron a su corpus de estudios (Bengoá, 2014: 38).

Junto con la continuidad de ciertos temas como la actividad ganadera de altura, la movilidad, propiedad de la tierra, fueron emergiendo temas que destacan hasta la actualidad, como los de identidad étnica y etnicidad (González, 1997; Gundermann, 1997; Ortega, 1998; Rivera, 1997; Zapata, 2007), derechos territoriales indígenas (Barros, 1998, 2000), educación intercultural (González, 1998, 1999; Caqueo et al., 2014) o el género (Carrasco, 1998a, 1998b; Gavilán, 1998, 2002; Carrasco y Gavilán, 2009, 2014), solo por nombrar algunos. Aunque el análisis de la organización social y el parentesco sigue subordinado a los objetivos centrales de las investigaciones, con descripciones superficiales o que lo sitúan en un segundo plano, hacia fines

de la década del 2010 se publican trabajos sobre las sociedades andinas que le otorgan un rol preponderante a las relaciones de parentesco.

Durante los 90s se pueden destacar algunos textos ilustrativos. Entre ellos los de Héctor González (1995a, 1995b) que, si bien se enfocan en las migraciones internas y las actividades productivas de la población andina, implican análisis del funcionamiento de las redes de parentesco en el uso de distintos espacios ecológicos regionales. En relación a la migración hacia las urbes, propone que el trabajo en las ciudades costeras se organiza como una empresa familiar, similar a la economía campesina que esta población ha dejado, y con la flexibilidad suficiente para seguir vinculados a sus lugares de origen (1995a). La ocupación de espacios económicos específicos (ferias, terminales, mercados agropecuarios) facilita su reproducción cultural en las ciudades, produciendo, además, cierto “encapsulamiento” de las poblaciones indígenas, apuntando que “las alianzas matrimoniales siguen dándose preferentemente entre aymaras” (1995a: 323), aunque lamentablemente no proporciona datos estadísticos. Así también, mediante el análisis de la residencia y derechos sobre el uso de la tierra de distintos grupos familiares, sostiene que en áreas predominantemente agrícolas opera un principio de descendencia bilineal, mientras que en zonas pastoriles de altura principios de descendencia patrilineal y marcada tendencia patrilocal (1995b). Es importante destacar estas conclusiones porque las investigaciones posteriores que abordan la descendencia y el matrimonio confirman, o bien asumen, estos modelos parentales, especialmente en referencia a las sociedades altiplánicas, notoriamente más estudiadas que las precordilleranas. Así, se establece que en el contexto ecológico altiplánico grupos de tipo corporativo han ejercido un control de derechos sobre los recursos para evitar su dispersión, en el cual “la estructura social basada en linajes unilineales y localizados es adecuadamente eficiente” (Gundermann 2005: 48). Tal vez Dransart (1996: 33) fue la única autora que, si bien constatando la residencia virilocal en Isluga, advirtió que la mujer no pierde los derechos sobre la tierra en su lugar de origen: “[a]un así, la esposa nunca, en toda su vida, pierde su derecho a pastar sus animales, y los de su esposo e hijos, en los campos de pasto de su pueblo natal.” No obstante estas alusiones, se estableció un consenso respecto a los derechos sucesorios traspasados agnaticamente y tendencia a la patrilocalidad que tenía como efecto la expulsión de las mujeres de natal, aunque por lo general radicándose en lugares relativamente cercanos. A pesar de las tempranas advertencias de Bernhardson (1985) sobre la bilateralidad, o las de Dransart (1996) sobre la continuidad de derechos que las mujeres relocalizadas mantenían en su lugar de origen, es un conocimiento que se dio por archivado. Esto recién volvió a ser cuestionado en Moreira y Cerna (2017), en un trabajo que,

sin ser específico de parentesco, muestra etnográficamente importantes cambios en el sistema de parentesco de las poblaciones pastoriles.

También se puede destacar a comienzos de este siglo el trabajo de Beltrán (2002), una de las pocas publicaciones sobre organización social y espacial en una comunidad andina, aunque centrado mayormente en las expresiones rituales de la organización del espacio en Cariquima. En referencia específica al parentesco, Beltrán señala que los ayllu son unidades territoriales formadas por grupos de linajes, constituyendo uno de los diferentes grados de agregación colectiva que existen, pues “el territorio de la *Comuna* está pormenorizado por sucesivas fragmentaciones grupales -*saya*, pueblos de los *ayllu*, linajes-, cada una de las cuales tiene asignada una unidad territorial definida que, no obstante, están continuamente imbricadas entre sí” (2002: 134). Esta imbricación está dada por las relaciones de parentesco que vinculan a los linajes, la que se presenta en términos jerárquicos, pues algunos linajes serían designados como *yernos*, categoría que para el caso aymara ocuparía un menor prestigio y autoridad en las relaciones de parentesco, en tanto posición social subordinada a los suegros, lo que permite a la autora pensar que estos linajes “han sido colocados en una situación de pleitesía respecto de los linajes con dominio territorial más o menos establecidos, cuanto más al quedar sobrentendido que estos linajes no tenían servidumbres territoriales en la *Comuna* antes de los connubios” (2002: 135). Ahora bien, en nota al pie Beltrán señala “[a] caso un estudio acucioso del sistema de parentesco en Cariquima arroje nuevas consideraciones a la categoría de *yerno*, sobre todo si se piensa que esta denominación es una traducción de los términos aymara de parentesco” (2002: 135), aclarando que ha faltado profundizar en temas relativos al parentesco. La autora realiza una interesante aplicación de planteamientos simbólicos y estructuralistas, aunque no aporta nueva información o interpretaciones a lo ya señalado por Martínez (1975, 1983) para la misma comunidad, Platt (1980) sobre los ayllus de Macha en Potosí o Wachtel (2001) sobre los Uru-Chipaya, en referencia a la organización segmentaria de oposiciones binarias, simétricas pero jerárquicas, con un tercer término mediador que representa su unión y encuentro -*yanantin* en Platt (1980), *taypi* en Bouysse-Cassagne y Harris (1987)-. En efecto, desde esta perspectiva, se observa que el “pueblo Cariquima congrega espacialmente a ambas mitades, por consiguiente, es el espacio que entreteje la coalición de los ochos pueblos pertenecientes a los *ayllu* de arriba y de abajo, por un lado, y por otro, cohesiona a las dos *saya* de la organización social en un término común” (2002: 133).

En línea similar, Aedo (2008), preocupado por la semiótica de la percepción y organización del espacio, constata que las casas en el pueblo Isluga (vecino de Cariquima), que pueden albergar de una hasta tres generaciones, se encuentran divididas en cocinas que normalmente

corresponden a una familia nuclear, pero cuya “agrupación de cocinas conforma la unidad de parentesco básica desde el punto de vista de todas las instituciones sociales superiores. Asimismo, la cocina constituye uno de los lugares fundamentales donde se tejen las redes de solidaridad y se refuerzan los lazos de parentesco” (2008: 134). En este sentido, el espacio doméstico compartido sería uno de los factores más importantes que dan forma a las relaciones de parentesco, pero también desde donde se expanden, pues para el autor la “cocina” es el elemento socioespacial que conecta con unidades mayores para construir relaciones políticas y rituales que conforman el pueblo de Isluga.

Un número importante de trabajos con interés por las descripciones etnográficas ha sido publicado por Morales et al. (2018, 2019), Garcés y Maureira (2018), Garcés et al. (2019) producto de una investigación sobre movilizaciones transfronterizas en la puna de Atacama. Estos trabajos han enfatizado la importancia de analizar “las familias”, y no las comunidades, ya que las primeras representarían el elemento de continuidad en los viajes transfronterizos en tanto que han sostenido las redes de intercambio económico. Los autores han puesto de relieve las estrategias de parentesco en un contexto de alta movilidad, como alianzas matrimoniales, compadrazgo, dispersión de unidades familiares, aspectos que también he referido en mi tesis de Máster en Antropología para el caso de Socoroma en relación a la movilidad entre pisos ecológicos (Moreira, 2017). Sin desconocer el aporte de estos trabajos por los detalles etnográficos y la focalización en las familias, con sus redes territoriales, como unidad de análisis, éstos no constituyen estudios que se puedan catalogar bajo la rúbrica de parentesco, en tanto el eje está puesto en develar los mecanismos e implicancias de la movilidad en procesos de reconfiguración de identidades étnicas.

Uno de los pocos investigadores que en la última década se ha centrado específicamente en el parentesco en poblaciones andinas ha sido Cerna, con un trabajo en el sector altiplánico (Cerna et al., 2013) y dos en el sector de valle de Codpa (Cerna et al., 2018; Cerna y Muñoz, 2019), ambos en la región de Arica y Parinacota. Después de muchos años sin trabajos específicos sobre grupos de descendencia, Cerna et al. (2013) se interesan por analizar la vigencia del modelo altiplánico de linajes patrilineales y su rol en el control de la tierra, concluyendo que en la estancia altiplánica de Huallancallane “el acceso a la tierra se encuentra mediado por la pertenencia al linaje en función del reconocimiento de un principio unilineal agnaticio. Esta constatación es coherente con lo que plantea la literatura especializada en relación a la historia de la propiedad del altiplano norte después de la anexión de este territorio a Chile (González 1995a, 1997[1995] a [1993]b y [1995]c; González y Gundermann 1997 y 2009; Gundermann

1998, 2001a y b, 2005” (2013: 63). Se aprecia que los autores utilizan como sinónimos linaje y grupo corporativo, el que entienden como:

“grupo social basado en el parentesco que tiene control sobre propiedad común u otro derecho, y que actúa como entidad legal (jurídica positiva o consuetudinariamente) reconocida y con autoridad sobre sus miembros. Sobre ello, un grupo de descendencia funciona como *entidad corporativa* en la medida que existe un patrimonio disputable, tangible o intangible, en torno al cual se determinan derechos de propiedad, involucrando la definición concreta de mecanismos de acceso, control, utilización, transferencia y transmisión en base a los principios de descendencia unilineal (Godelier 1978; Kopytoff 1986; Hann 2002; Lewis 2002; Rhum 2007; Stone 2010)” (Cerna et al., 2013: 54. Nota al pie 16).

Para los autores, este principio patrilineal que excluye a las mujeres de los derechos sucesorios se vincula a una exogamia a nivel de linaje por vía materna, provocando que, tras el matrimonio, las mujeres pasan a residir en el territorio del linaje de su cónyuge. Solo en casos particulares, las mujeres pueden mantener o activar derechos en sus lugares de origen, “cuando se trata solamente de hijas en la descendencia inmediata respecto de la transmisión de la herencia, y/o cuando éstas portan la condición de madres solteras o el cónyuge no tiene disponibilidad de tierras en su grupo social de pertenencia” (Cerna et al., 2013: 59). Además, a pesar de que la mayoría de sus miembros viven en las ciudades, los autores evidencian la división del linaje amplio en dos sublinajes, claramente segmentados en el territorio, los que “actualizan el acceso a la propiedad de la tierra vía el reconocimiento exclusivo de la pertenencia a uno de los dos sublinajes o grupos de descendencia” (2013: 65).

El trabajo de Moreira y Cerna (2017) sobre la misma estancia de Huallancallane, no siendo un artículo sobre parentesco en tanto el objetivo es analizar el funcionamiento del sistema de pastoreo, por lo que solo en relación a esta actividad se indagó en las relaciones de parentesco y conformación de grupos sociales, contiene información que permite complementar, ratificar y cuestionar etnográficamente algunas de las conclusiones arribadas por Cerna et al. (2013). Por una parte, se ratifica la existencia, al menos durante la primera mitad del siglo XX, de derechos sucesorios sobre el dominio de la tierra por vía paterna, mediante los que se tendía a conformar grupos de descendencia patrilocales. Sin embargo, en la actualidad estos grupos, que han sido conceptualizados como linajes unilineales, parecen ser mejor entendidos como una “parentela descendente” (Goody, 2009), ya que la filiación patrilineal y residencia patrilocal ha sido matizada con una mayor tendencia a la bilateralidad en los derechos sobre la tierra y sin una

marcada norma de residencia postmarital. En la investigación, los autores constatan que desde mediados del siglo XX el mayor conocimiento del sistema jurídico nacional por parte de sus miembros, que no discrimina según el género, fue provocando reformulaciones en los sistemas de herencia y propiedad de la tierra al extender los derechos hacia las mujeres, estableciendo que: “[c]on los cambios estructurales en el régimen de propiedad consuetudinario, el género ya no constituye una exclusión para acceder a los derechos hereditarios sobre la propiedad. La norma unilineal de parentesco fue modulada por el régimen bilateral del sistema nacional” (Moreira y Cerna, 2017: 227). Así también se advierte que ha operado una división del grupo que pastoreaba como una sola unidad, o grupo corporativo términos de Cerna et al. (2013), pues corresponde a una atomización en unidades familiares antes que en sublinajes, adquiriendo mayor centralidad las unidades domésticas del territorio -5 al momento de la etnografía- en las relaciones sociales y productivas. Algo similar ha sido sostenido, en relación al cambio desde un sistema de parentesco de tipo agnaticio a uno cognaticio, por Moreira y Bolaños (2019) en la misma región mediante un trabajo etnográfico en la estancia altiplánica de Piasalla. Además, estos autores han constatado que al producirse una desestabilización en el sistema, en tanto funcionaba como un mecanismo para controlar la presión demográfica sobre los recursos pastoriles (Gundermann, 2005), estos cambios han dado pie a conflictos internos en las estancias ganaderas del altiplano.

En otro texto de Cerna et al. (2018), aunque el interés está en los procesos de “alteridad local” originados por el flujo de poblaciones altiplánicas en el valle de Codpa, se abordan sus efectos en el parentesco. Entre los mecanismos que se generaron para la integración de los “marchantes” al pueblo valluno de Codpa se describe la práctica de “dejar hijos”. Esta consistía en encargar el cuidado de los niños a familias locales, asunto que formalmente era un arreglo temporal hasta que fueran recogidos en el siguiente viaje, pero lo común era que los niños terminaran residiendo de manera permanente con su nueva familia en Codpa, la que en algunos casos formalizaba su adopción e intentaba educarlos, aunque aquello no siempre ocurría (Cerna et al., 2018: 140). Prácticas similares de circulación infantil han sido documentadas en otros sectores de los Andes (Leinaweaver, 2009) y existe evidencia de su presencia a nivel transcultural (Grau, 2006), además de presentarse, con diferencias, en el caso etnográfico de esta tesis.

Continuando con movilidad y parentesco, Cerna y Muñoz (2019) estudian las relaciones de parentesco en el valle de Codpa desde tres componentes: la identidad (que prefieren conceptualizar como “identificación”), las alianzas y el compadrazgo. El primero referido a la diferenciación del origen, ya sea local o afuerino, mediante la distinción de los apellidos que son transmitidos bilateralmente, siendo el sistema de tipo cognaticio. Las alianzas presentan un

patrón exogámico a nivel de pueblo y endogámico a nivel de valle, aunque también incorporando población foránea, otorgando importancia al matrimonio legal en vista de la diferencia valorativa asignada a los hijos “naturales”. Por último, el compadrazgo, para su caso etnográfico, está fuertemente afianzado en la relación entre padrinos/ahijados, pues los autores constatan que “el vínculo central es la colaboración y apoyo que entregan los padrinos en la crianza de sus ahijados en diferentes etapas de la vida” (2019: 671), aspecto que contrasta con lo observado en otros sectores de los Andes donde se privilegian las relaciones de tipo horizontales entre los propios compadres, haciendo hincapié en la misma generación (Leinaweaver, 2018; Malengreau, 2008; Ossio Acuña, 1984, 1992).

Por último, es importante reseñar un reciente artículo de Sendón y Manríquez (2021), en el que han examinado el sistema de parentesco de la comunidad Ayquina-Turi en la región de Antofagasta en el norte de Chile (todavía en el Desierto de Atacama pero distante unos 700 kms de Socoroma). Mediante el análisis de genealogías plantean que la configuración parental en esta comunidad cuestiona el modelo dominante que se ha establecido para las poblaciones altiplánicas de los Andes, entiéndase patrilineal y patrilocal, proponiendo que en Ayquina-Turi se da una sostenida tendencia hacia la conformación de unidades familiares matrifocales, lo que relacionan directamente con prácticas de adopción intrafamiliar. Por el concepto de matrifocal los autores se refieren a “un tipo de agrupación familiar consistente en una madre o un grupo de madres que residen en un mismo hogar junto con sus respectivos hijos sin que necesariamente ello involucre el traslado regular de hombres al lugar de residencia de sus mujeres tras haberse consumado el matrimonio” (Sendón y Manríquez, 2021: 11).

Considero que los últimos textos analizados (Cerna et al., 2013; Cerna y Muñoz, 2019; Sendón y Manríquez, 2021) son los de mayor importancia desde el punto de vista del parentesco en los estudios recientes sobre pueblos andinos en Chile. En efecto, tal vez junto con Larraín (1973), sean los únicos que pueden considerarse específicamente como estudios de parentesco, en el sentido que el interés está en analizar el sistema -o aspectos del sistema- de parentesco de una determinada población, con el mérito de proporcionar información que permite trazar comparaciones con sociedades de otros sectores de la región.

De todas formas, tal vez el mayor aporte de esta fase haya sido la incorporación de la perspectiva de género en los estudios andinos, la que muestra especial relación con el parentesco. Hacia fines de los 90 se publicaron diversas investigaciones que pusieron de relieve este enfoque que había estado prácticamente ausente en los debates:

“Si bien existe conocimiento sobre la sociedad aymara de Chile, desde diversos ámbitos y problemáticas, esto contrasta con la escasa información sobre las relaciones de género. La mayoría de las investigaciones las omitió o dejó como variable constante que no afectaba ni era afectada por ninguna esfera de la vida social” (Echeverría, 1998: 98).

Cabe decir que esta postura tomó algunos años en alcanzar un debate teórico con bases sólidas, en los trabajos conjuntos de Carrasco y Gavilán (2009, 2014), autoras que han concentrado la producción sobre el tema. Si nos remitimos a los inicios, se puede plantear que hubo dos posturas distintas respecto a las relaciones de género en los Andes. Una es la presentada por Mamani (1999), quien, centrado en información etnográfica del pueblo precordillerano de Putre, que combina ganadería con agricultura, analizaba el matrimonio aymara con especial atención al rol de la mujer. El autor conceptualiza el matrimonio como *chacha-warmi*: “[d]esde una perspectiva bilógica es: *Chacha*=hombre; *warmi*=mujer. Desde una perspectiva sociocultural es matrimonio: Unión de dos seres humanos opuestos, que rigen el modelo aymara como esposa y esposo (Gavilán 1996: 64)” (Mamani, 1999: 307). Este es un modelo que extiende a las relaciones de género una supuesta complementariedad simétrica de la cosmovisión aymara, que idealiza la estabilidad y equilibrio, obviando las jerarquías y pasando por alto las desigualdades de la sociedad. Específicamente en las relaciones de género, “[e]l mecanismo de la vida conyugal aymara, en el desarrollo social y cultural, lleva implícito el sentido de solidaridad e igualdad de los componentes *chacha-warmi*, condiciones básicas que sustentan el principio de igualdad y equidad de un matrimonio aymara, no habiendo discriminación alguna, al menos como modelo” (Mamani, 1999: 308). Esta perspectiva ha sido criticada por plantear una sociedad aymara en términos ahistóricos y esencialistas, además de continuar con la tesis de desintegración de la matriz cultural aymara, pues propone que modelos exógenos, urbanos u occidentales, han provocado trastornos y desarticulado el matrimonio aymara (Carrasco y Gavilán, 2009, 2014; Gavilán, 2002; Gundermann, 2009). Si bien hay algunos elementos interesantes en Mamani (1999), como la bilateralidad en la transmisión de las propiedades, herencias y traspaso de los apellidos, las acertadas críticas han ensombrecido este artículo, situándolo como ejemplo de una perspectiva que debe ser abandonada.

La otra postura es exhibida en los trabajos que desarrollan en diálogo, mediante proyectos conjuntos, Echeverría (1998), Tabilo (1997, 1998), Carrasco (1998a, 1998b) y Gavilán (1998, 2002). A pesar de que publican separadamente, estas autoras comparten la misma perspectiva que entiende al género como principio que organiza la vida social y cosmológica de la población aymara. Cabe mencionar que su información etnográfica proviene casi exclusivamente de las

comunidades de Isluga y Cariquima en el altiplano iquiqueño, límites que contrastan con sus tendencias a la generalización sobre la población aymara en Chile.¹⁸

En particular, Tabilo (1997, 1998) analiza relatos orales para mostrar de qué manera éstos construyen los roles masculino y femenino, los que reflejarían diversos aspectos de la vida en los Andes. Siguiendo a Arnold y Yapita (1992) y Harris (1980) analiza la división entre naturaleza y cultura, señalando que existen personajes transgresores como el cóndor que representa a los hombres, aunque de manera interesante en los relatos evaluados se observa una inversión de las ideas de Ortner (1972), pues en este caso el hombre sería a la naturaleza como la mujer a la cultura. Tabilo aclara que la suya es una aproximación a la narrativa oral y debería contrastarse con trabajos etnográficos que den cuenta de esa realidad.

Echeverría (1998) analiza en las comunidades altiplánicas señaladas la división del trabajo y el matrimonio, esta última institución considerada de gran importancia porque constituiría el paso para ser reconocido como “persona social” en las comunidades. Siguiendo a Harris (1986), propone la unidad doméstica como foco de estudio por sus características constantes de reproducción: social, biológica, fuerza de trabajo (1998: 101). De acuerdo con las características patrilineales y normas patrilocales de residencia que asigna a estas comunidades, la mujer se encuentra en situación desfavorable respecto al hombre, pues al no heredar tierras tras el matrimonio debe vivir un tiempo con la familia de su esposo hasta alcanzar independencia, tiempo en el que su suegra se encarga de reforzar ideas de obediencia con el esposo (1998: 106). Además, tanto esposo como esposa deben trabajar para sustentar la unidad doméstica, existiendo una clara división en las actividades productivas y reproductivas que acentúan esta subordinación, pues los hombres se dedican a trabajos asalariados mientras que las mujeres al pastoreo y a labores domésticas, y si bien ambos tienen igual exigencia, esta división “supone diferenciaciones en los trabajos socialmente asignados a cada uno” (1998: 105.) También existe división en cuanto a la participación comunitaria, las mujeres se reúnen en los centros de madres, de relevancia limitada, mientras que los hombres en las asambleas comunitarias, con impacto para toda la comunidad, a la que solo asisten las mujeres en reemplazo de los hombres. Estas diferenciaciones permiten a la autora concluir que:

“En el matrimonio es principalmente el hombre quien logra ser persona social con derechos y deberes en su comunidad, con capacidad para ejercer y tomar decisiones; las mujeres, pasan a ser fundamentalmente esposas. Por tanto, el matrimonio es en sí

¹⁸ Por ejemplo, los títulos de los artículos son: “Constitución de Género y Ciclo Vital entre los Aymaras del Norte de Chile” (Carrasco, 1998); “Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por Género” (Gavilán, 2002).

una relación jerárquica que otorga posiciones de género desiguales a mujeres y hombres en y a partir de la división sexual del trabajo” (Echeverría, 1998: 107).

En línea similar, Carrasco (1998), constatando esta asimetría de poder en las actividades de mujeres y hombres de las sociedades aymara, analiza el conjunto de etapas experimentados en el ciclo vital de las personas, para demostrar que la construcción simbólica de género se produce de manera diferencial y jerárquica a lo largo de toda la vida, con una valoración social inferior otorgada a las mujeres. Por su parte Gavilán (1998) analiza la división de lo femenino y lo masculino en las prácticas y discursos religiosos en las mismas comunidades, ya que los estudios anteriores, a pesar de que no tratan específicamente el género, “en su mayoría reconocen que lo femenino y lo masculino está presente marcadamente en la cosmovisión y en la forma sexuada de concebir el tiempo y el espacio” (1998: 326). De su análisis concluye que existen tanto cualidades compartidas como diferenciadas para lo femenino y lo masculino, ambos contienen ideas reproductivas, pero mientras que el primero es asociado a la ruptura del orden social mediante su sexualidad, el segundo se asocia a la restauración de este orden; ambas cualidades se unirían en la relación sexual y sus capacidades reproductivas, lo que para la autora: “[a]l usar esta unidad como metáfora para pensar el universo, sus unidades y sus relaciones, los aymara conciben el género como principio fundante” (1998: 332). Así también Gavilán (2002) planteaba aproximarse “Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por Género”, en base a la complementación de sus indagaciones con las de Carrasco (1998) y Echeverría (1998). El texto sintetiza las principales ideas de estas autoras, ya descritas, pues se plantea como objetivo: “describir e interpretar la asignación diferencial del trabajo entre los integrantes de los hogares, particularmente a través de sus ciclos vitales, para reflexionar en torno a las transformaciones que han ocurrido al interior de la unidad doméstica” (Gavilán, 2002: 102). La autora concluye que existe una desigual distribución del trabajo, de los medios de producción y del consumo, lo que se explica tanto por el contexto de inserción de la economía campesina en la economía regional, pero también por la valoración social local que otorga menor prestigio a las mujeres y mayor poder a los hombres (2002: 115).

Los trabajos conjuntos de Carrasco y Gavilán (2009, 2014) sintetizan sus propuestas vinculando el género a distintos ámbitos de la sociedad aymara. Siempre desde una concepción simbólica de la cultura indagan específicamente en las construcciones de género, mostrando las valoraciones jerárquicas de lo masculino y lo femenino que se establecen a partir de las diferencias sexuales. Su postura es que estas valoraciones diferenciales constituyen el principio organizador de todos los aspectos de la vida en el universo simbólico aymara, por lo que funcionan como el elemento a partir del cual se significan distintos dominios de la sociedad. En

definitiva, el modelo proporcionado por la pareja humana, relación asimétrica dada por el género, es la que permite organizar todos los aspectos de la cultura a mayor escala. A pesar de constatar ciertos avances en materia de igualdad social, la jerarquía -es decir, el prestigio y poder- sigue detentado por la población masculina.

En el caso de los estudios con foco en las relaciones de género en las poblaciones indígenas del norte de Chile, se podría decir que, antes que plantear críticas radicales o dismantelar las categorías analíticas de los estudios previos, como ha ocurrido en otras áreas culturales, éstos han buscado evidenciar las diferenciaciones jerárquicas que permean las relaciones entre hombres y mujeres, así como en el conjunto de la estructura simbólica en la población aymara. Por otra parte, las principales contribuciones se han concentrado en pocas autoras, lo que ha llevado a una producción monotemática sobre el género. Es el caso, por ejemplo, del interés que se ha puesto en el matrimonio como institución privilegiada de estudio bajo la premisa que solo a través de éste se alcanza la “persona social” en el mundo aymara. Esto, por supuesto, debería ser matizado, ya que difícilmente se adecúa a la realidad etnográfica en la actualidad. Aun considerando que el matrimonio sea un ideal cultural, en tanto facilita sustentar la vida complementando el trabajo de los cónyuges, desde mi caso etnográfico puedo constatar que muchos individuos han realizado sus actividades comunitarias sin establecer una unión o matrimonio, como participar en las asambleas y Fiestas, cumplir cargos religiosos, ayudar en los trabajos comunitarios, etc. Se documentan, además, interesantes casos donde la relación permanente entre los cónyuges no constituye una ideología importante para la reproducción social en las comunidades de los Andes (Göbel, 1998; Salvucci, 2015; Sendón y Manríquez, 2021; Spedding, 1997). Con una excesiva centralidad en la relación de pareja, se ha dejado de lado otro aspecto interesante en las relaciones de género: las ocasiones en que mujeres y hombres actúan en conjunto como grupos, generalmente en oposición al sexo contrario (y complementario). Otra crítica que se puede formular es que los trabajos de estas autoras han tenido como población de estudio principalmente comunidades del altiplano, en específico Isluga y Cariquima, realizado una extensión de casos particulares hacia realidades regionales, por lo que estructuras espaciales y simbólicas características de este piso ecológico son proyectadas hacia la sociedad aymara en su totalidad, con lo que buena parte de la realidad debe adecuarse para encajar en estos esquemas analítico-etnográficos. Ciertamente han faltado etnografías que permitan la comparación en una escala regional en el norte de Chile.

De manera general, en esta etapa el parentesco ha adquirido mayor interés en los estudios andinos en Chile, aunque solo merece dedicación específica en artículos publicados durante la pasada década. Los avances han sido más cualitativos que cuantitativos, especialmente en el

plano etnográfico. Si bien todavía se prescinde de desarrollos teóricos contundentes para sustentar los análisis, los pocos investigadores e investigadoras interesadas en parentesco abordan sus estudios relevando la información obtenida en base a trabajos de campo, lo que permite un incipiente diálogo con estudios de parentesco en otros sectores del área andina. Significativos también han sido los avances desde la perspectiva de género, aunque todavía falte profundizar las intersecciones entre diversos aspectos de los sistemas de género con los de parentesco.

La revisión de los trabajos aquí presentados ha buscado mostrar la forma en que el parentesco andino ha sido analizado desde la Antropología Social en Chile. Es posible plantear que, aun cuando los y las investigadoras constatan que el parentesco proporciona un esquema analítico relevante para la comprensión de las poblaciones indígenas del norte del país, los trabajos que se proponen estudiarlo en sus aspectos específicos son escasos (Larraín, 1974; Cerna et al., 2013; Cerna y Muñoz, 2019; Sendón y Manríquez, 2021). La mayoría de los estudios no ha dirigido su atención directamente sobre el ámbito del parentesco. Enmarcadas en proyectos de investigación con distintos objetivos y no siempre con continuidad en el tiempo, las relaciones de parentesco han sido analizadas como parte de la estructura social de las comunidades indígenas (Beltrán, 2002; Castro, 1981; Martínez, 1975; Mostny, 1954; Sendón y Manríquez, 2021; Solc, 2011), en relación al uso y herencia de las tierras (Bernhardson, 1985; Castro y Bahamondes, 1987, 1988; Cerna et al., 2013), el funcionamiento de las actividades productivas (Platt, 1974; González, 1995a, 1995b; Moreira y Cerna, 2017), los mecanismos de integración social (Cerna et al., 2018), la ritualidad (Serracino, 1985) o el género (Carrasco, 1998; Gavilán, 2002, 2020; Carrasco y Gavilán, 2009, 2014; Gavilán y Carrasco, 2018). Como consecuencia, la información disponible sobre parentesco es dispar y diversa, se encuentra en un nivel descriptivo, y las categorías analíticas utilizadas son de distinta índole, pues, salvo excepciones, no se define con claridad de qué manera son entendidos ciertos conceptos antropológicos del parentesco. Todavía existen importantes vacíos de información, por lo que, a nivel etnográfico, es difícil el acceso a datos empíricos como genealogías, estadísticas, discursos entorno a la ideología del parentesco, que permitan analizar la información desde perspectivas complementarias o proponer discusiones teóricas, situación que ha impedido un diálogo fructífero entre los hallazgos de las diversas investigaciones -en efecto, existen pocas referencias cruzadas entre los estudios revisados-, mantenido así la dificultad estructural de carencia de datos empíricos contrastables para avanzar en la comprensión del parentesco andino en Chile. A nivel teórico, los marcos conceptuales y corpus bibliográficos que respaldan los conocimientos sobre parentesco muestran importantes ausencias, tanto en referencia a las teorías clásicas

como a las nuevas perspectivas abiertas por las críticas radicales de los años setenta. Así, las discusiones remiten solo tangencialmente al núcleo conceptual del parentesco y rara vez se explicitan los paradigmas teóricos que sustentan los análisis.

Las debilidades arriba señaladas pueden ser atribuidas a la propia trayectoria de la ciencia antropológica en el país: institucionalización y formación profesional tardía, discontinuidades significativas asociadas a los contextos socio-políticos, ausencia de programas de investigación de largo plazo. Esto tiene como resultado una Antropología Social que Palestini et al. (2010: 101) han caracterizado de “alta dispersión temática, inconsistencia paradigmática y debilidades en la construcción teórico-metodológica”. Así, el lugar ocupado por el parentesco en los estudios andinos presenta un correlato con el desarrollo de la Antropología Social en el país. Inmerso en este derrotero, el parentesco no se ha constituido como un subcampo disciplinar o una temática específica dentro de las investigaciones sobre poblaciones indígenas en la Antropología Social chilena.

De esta manera, mientras en la Primera Fase (1954-1973) las antropologías metropolitanas sistematizaban el conocimiento de las teorías clásicas del parentesco y la antropología andina desarrollaba proyectos de investigación de gran envergadura, generalmente dirigidos por etnólogos de formación estadounidense y con fuerte impronta etnográfica, que enfatizaban la importancia del parentesco para la comprensión de las sociedades andinas, en Chile la realidad de las sociedades indígenas contemporáneas era prácticamente desconocida y no se concretaron programas de investigación centrados en los pueblos andinos. El desfase es evidente: en Chile no se produjo suficiente etnografía ni discusión teórica que permitiera conectar con los debates sobre parentesco en el entorno próximo de los Andes o con las escuelas de Antropología Social metropolitanas.

Al comienzo de la Segunda Fase (1973-1990), cuando en Chile se proyectaba cubrir estos vacíos de conocimiento desde el espacio académico-universitario, las carreras de Antropología Social fueron cerradas abruptamente. El impacto del golpe cívico-militar fue significativo porque acentuó las dificultades para investigar de manera sistemática los pueblos indígenas del país, pero además porque excluyó a la Antropología Social chilena de los principales debates teóricos en torno al parentesco que se suscitaron tanto a nivel de la región andina como a nivel metropolitano. Así, mientras en Chile los estudios sobre sociedades indígenas contemporáneas eran escasos y no se realizaban trabajos focalizados en el parentesco, en los países andinos se producía una importante síntesis de los conocimientos adquiridos hasta la fecha en *Kinship and Marriage in the Andes* (Bolton y Mayer, 1977), y de manera general la Antropología Social se

sometía a una revisión crítica -con especial impacto en el parentesco por considerarlo piedra angular de la disciplina-, que socavó los supuestos epistémicos y ontológicos sobre los que se había edificado la construcción del parentesco como campo analítico.

Producto del movimiento anterior, en la Tercera fase (1990-2020), el parentesco perdió centralidad disciplinar y se desplazó hacia otras áreas de investigación, en especial conexión con los estudios de género. Esto tuvo su correlato en los Andes, plasmado en los ensayos sobre Género y Parentesco compilados por Arnold (1997, 1998). En Chile, concordante con este movimiento disciplinar más amplio, la perspectiva de género fue incorporada en los estudios de los pueblos andinos, estableciendo intersecciones con distintos aspectos del parentesco. Este puede considerarse el primer momento en que las tendencias más generales de la Antropología Social coinciden con los intereses de aquella en los países de los Andes y en Chile. Por otra parte, la producción antropológica en el país se incrementó a partir de su instalación en el ámbito universitario tras el retorno a la democracia, diversificando los temas de interés. En este escenario, se produjeron estudios que, desde distintos marcos analíticos, proporcionan información sobre parentesco, ya sea que lo analizan de manera específica o lo discuten solo tangencialmente.

Para finalizar, en consonancia con una tendencia general de la Antropología Social, los estudios andinos han renovado su interés en el estudio del parentesco. Se ha vuelto a editar *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (Mayer y Bolton, 2021), obra que, junto a la compilación dedicada al parentesco por Arnold (1998), *Gente de carne y hueso: Las tramas del Parentesco en los Andes*, continúan siendo las mayores contribuciones colectivas sobre parentesco andino. En virtud de lo planteado anteriormente, no extraña que ninguna de ellas incorpore ensayos concernientes a relaciones de parentesco en el sector chileno de los Andes, así como tampoco existan referencias a éstos en los principales textos que intentan síntesis o plantean propuestas para su comprensión (Harris, 2008; Lambert, 1980; Leinaweaver, 2018; Ossio Acuña, 1983, 1984; Sendón 2012, 2019; Weismantel, 1995; Weismantel y Wilhoit, 2019). Pasada una década de la afirmación de Gundermann y González (2009: 131), todavía temas como familia y parentesco se mantienen en una etapa de desarrollo incipiente en las investigaciones sobre poblaciones andinas del norte de Chile. En efecto, a través de la revisión aquí presentada es posible constatar que, en el periodo estudiado, la producción antropológica sobre parentesco ha sido escasa y con debilidades en sus propuestas teórico-etnográficas.

Esta tesis pretende, en parte, contribuir al conocimiento antropológico sobre el parentesco en las sociedades andinas del norte de Chile.

CAPITULO II. ESTRATEGIAS METODOLOGICAS

La etnografía, entendida como un método de producción de conocimiento, es fundamental en el desarrollo de las investigaciones antropológicas y por ello la necesidad de reflexionar en profundidad sobre sus procedimientos y su estatuto epistemológico (Da Col y Graeber, 2011; Geertz, 1989; González Echevarría, 1995; Ingold, 2014; Nader, 2011; Wagner, [1975] 2019). Sin embargo, el objetivo propuesto acá es de corto alcance, explicitar los dispositivos que han permitido generar los datos para posteriormente analizarlos y alcanzar ciertas conclusiones previsionales. Antes de eso, solo quiero mencionar algunos aspectos que considero relevantes y reflejan la importancia que asigno a la etnografía.

Además de producir conocimiento situado de realidades específicas, es una experiencia de aprendizaje personal que nunca deja indiferente a quien investiga y en no pocos casos cambia profundamente al investigador. Esto me ocurrió durante la experiencia etnográfica de mi trabajo de campo cuando realizaba la tesis de Licenciatura en Historia entre los años 2006 y 2007, lo me condujo a una conocida crisis de representatividad. Al releer aquel trabajo advierto que cada cierto tiempo introduzco algunos pasajes personales donde describo cómo la experiencia de vivir en el pueblo de Socoroma y compartir su modo de vida cambió mis percepciones y reorientó mis prioridades, ligándome hasta el día de hoy, a través de distintos tipos de vínculos, al pueblo de Socoroma. Para ilustrar la dificultad que tenía al momento de comprender las sensaciones y las lógicas socoromeñas, en mi tesis de Grado escribía lo siguiente:

“De mis notas extraigo textualmente lo que percibí esa noche y que muestra cómo me he sentido en muchas oportunidades, la dificultad para comprender ciertos momentos, y también el cuestionamiento de la utilidad de hacerlo. ‘En Yapabelina hemos vivido momentos de profundo recogimiento, tanto por las armonías de los guitarreros como por la música que se ponía en un cassette grabado años atrás en Socoroma para las Cruces, creo que del padre de don I., aparecía también el violín y la voz de don A. C. y la inconfundible tonalidad de la Sra. L. Mientras se le escuchaba, por la atmósfera giraba un fuerte olor a incienso y el humo envolvía los rostros notoriamente sensibles al recuerdo de quienes se escuchaban a través de esa antigua radio, unos sonidos vivos y sobrecogedores. En ese momento yo me preguntaba cómo, de qué forma comprender el sentimiento de los socoromeños cuando escuchan estas melodías y cómo sienten en sus corazones todos estos versos, de qué manera recuerdan a quienes no están ya con ellos físicamente, porque sin duda sienten sus almas. Y bueno, me respondía a mí mismo que es imposible para mí comprender todo lo que se conjuga en sus pensamientos durante

estas ceremonias, pues para lograrlo tendría que haber vivido todas sus vivencias y tener la conexión con su pueblo y sus personajes, sus canciones, su todo...” (Moreira, 2007: 268).

En esa primera experiencia etnográfica efectivamente durante un tiempo dejé en pausa la investigación -lo que en su momento yo pensé era un abandono definitivo-, simplemente me dediqué a trabajar las chacras y vivir el día a día con los miembros de la Comunidad. Mi diario de campo se volvió más introspectivo y con menos anotaciones sobre las personas, conversaciones o situaciones cotidianas. Pensaba que no volvería sobre la tesis ni retomaría la vida que llevaba hasta el momento. Muchos años después, en Barcelona, reflexionaba sobre los dos extremos de mis trabajos de campo, el primero para realizar la tesis de Grado y el último para escribir esta tesis doctoral desde Barcelona. Sin tener mucha conciencia de lo que hacía, en mi tesis de Grado se encuentran algunos cuestionamientos que surgen en el trabajo etnográfico y que más tarde he visto reflejado en la importancia que adquiere la etnografía, no solo para el conocimiento antropológico, sino también para la convivencia en contextos interculturales. Por eso, desde cierta perspectiva la etnografía es una disposición hacia la vida, a aprender de los encuentros, por cercanos o lejanos que parezcan. Quiero destacar que ésta me parece una de las dimensiones más importante de la etnografía, pero también advertir que esta reflexión sobre la práctica etnográfica requiere de un trabajo de campo con mayor profundidad que el que yo pude desarrollar para la presente tesis, lo que en definitiva ha condicionado el contenido de este segmento sobre las estrategias metodológicas.

Por tal motivo, en este capítulo abordo principalmente los aspectos técnicos de la labor etnográfica, centrándome en la descripción del trabajo de campo con las definiciones de las herramientas metodológicas y la forma de emplearlas en la realidad estudiada, para posteriormente explicar el proceso de análisis de la información.

II. 1. Trabajo de campo

El trabajo de campo constituye la fase de la investigación que pone en juego las diferentes técnicas de generación de datos. Para la presente tesis representa el conjunto de circunstancias en las que llevé a cabo encuestas genealógicas, entrevistas y observación participante con los miembros de la Comunidad de Socoroma.

Primero quiero poner de manifiesto que el tiempo destinado al trabajo de campo fue insuficiente, por dos motivos fundamentalmente. El primero es que durante el proceso de tesis

nació mi primera hija, quien todavía no cumplía un año cuando retornamos a Chile para que yo realizar el trabajo de campo, motivo por el que decidimos establecer nuestra residencia principal donde viven tanto los padres de mi esposa como los míos, Santiago de Chile, en la zona central del país. Esto dificultó mi presencia en el área del trabajo de campo, la Región de Arica y Parinacota, aproximadamente a 2.000 kms. de distancia de la capital del país. Con la novedad de una hija aún pequeña, fue difícil sostener tiempos prolongados lejos de la familia, por lo que estuve viajando entre Santiago y Arica durante todo el transcurso de mi estadía en Chile, algo que no había considerado cuando organizaba el trabajo de campo, pensando que permanecería un periodo más prolongado en el norte del país. Esto sin duda afectó mi proceso de observación y participación, hubo diversas instancias relevantes desde el punto de vista de los objetivos de la investigación que no pude registrar. El segundo motivo es la cancelación del segundo trabajo de campo, pensado en un tiempo de tres meses, entre Octubre y Diciembre del año 2020, debido a que en aquel momento en Chile -aunque no solo el país, sino todo el continente latinoamericano- la situación por la pandemia se agravaba y ya se hablaba que el país se encontraba inmerso en el segundo rebrote o segunda ola de Covid-19 (a esas alturas la quinta ola en España). A pesar de la necesidad de profundizar algunos temas y corroborar diversos tipos de información, la decisión familiar fue permanecer en Barcelona y trabajar solo con el material que disponía en ese momento, tanto porque la movilidad era restringida en Chile y no tenía seguridad que fuera posible llegar a la zona norte e incluso ingresar a la Comunidad de Socoroma, como por la seguridad de mi familia y la de las personas con las que trabajaba, ya que las probabilidades de contagio eran elevadas. Ante esas circunstancias, el trabajo de campo parecía una opción irresponsable. Por tales motivos, no permanecí el tiempo que originalmente pensaba estar haciendo trabajo de campo en la región de Arica y Parinacota, que en total estaba estimado en alrededor de 9 meses. En concreto estuvimos 6 meses en Chile, de los cuales probablemente estuve, distribuidos en diferentes estadías, alrededor de 4 meses completos en el norte del país realizando efectivamente trabajo de campo. En resumen, considero que me ha faltado tiempo para realizar el terreno. Sin embargo, pienso que es posible llenar ciertas lagunas en la información con parte del conocimiento que he adquirido en los años que llevo visitando la Comunidad de Socoroma, como he explicado en la Introducción, desde el año 2006 cuando comencé mi tesis de Grado y que se ha mantenido hasta la actualidad, aunque evidentemente mi foco de atención no haya estado puesto de manera específica en las relaciones de parentesco. En este sentido, para completar la presente tesis he acudido a diversos tipos de material, notas, entrevistas y fotografías recopiladas en visitas realizadas en otros momentos, registrados mayormente en instancias sin objetivos de investigación, cuando regresaba al pueblo a disfrutar las Fiestas, por lo que aclaro que no se debe entender como material de un

trabajo sistemático de investigación. Esto último lo he llevado a cabo solo en mis tesis de Grado y de Máster, un trabajo sobre la regularización del territorio comunitario, y ahora en esta tesis de Doctorado.

Uno de los principales aspectos de la vida comunitaria que decidí etnografiar fueron las Fiestas. Éstas son instancias relativamente abiertas, las y los socoromeños saben que a las Fiestas se puede asistir sin que medie una invitación formal, pues se entienden como Fiestas de la Comunidad y todas las personas tienen el derecho de asistir, aun cuando no se pertenezca a la Comunidad, como es mi caso. De todas maneras, hasta el día de hoy recibo invitaciones de parte de los pasantes para asistir a las Fiestas, al igual que a muchas otras personas y familias, por cierto. Esta es una práctica extendida que se da en algunas festividades, sobre todo para Carnavales y las Cruces de Mayo¹⁹. Por esto, no ha sido necesario solicitar permiso para realizar mi trabajo durante las Fiestas, aunque siempre comuniqué a los alférez y mayordomos los objetivos de mi presente tesis doctoral.

En las distintas Fiestas que asistí, antes que dedicar el tiempo a realizar entrevistas, privilegié la *observación participante*, con conversaciones cotidianas e informales. Mucha tinta ha corrido en referencia a esta estrategia metodológica -identificada casi como sinónimo del trabajo etnográfico (Hammersley y Atkinson, 1994: 15)- como para extenderme en sus aspectos técnicos. Solo quisiera mencionar que la observación participante es una técnica que implica una “inmersión activa” (San Román, 2009: 243) y se compone principalmente de dos actividades: “observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población” (Guber, 2001: 57). Así, esta técnica se destaca porque la principal fuente de datos proviene del propio investigador a partir de observar directamente las situaciones, es decir, es el investigador el que genera los datos *in situ*. El conocimiento etnográfico se construye mediante la propia participación en la vida cotidiana de una población, situación que permite, mediante el establecimiento de relaciones entre diversos aspectos de la realidad social investigada, producir información significativa a la vez que generar esquemas explicativos desde la experiencia. En definitiva, observación y participación se transforman en una técnica reflexiva cuya fuerza radica en que permite efectuar interpretaciones contextuales de la realidad. Como señala San Román:

“Por su intencionado respeto por el curso habitual de la vida de aquellos a quienes estudia –aun sabiendo que nunca es del todo posible– y por el mucho tiempo que el etnógrafo o la etnógrafa se toma en comprenderla y estar presente en ella, la

¹⁹ Ver Anexo 3 y Anexo 4 referidos a las invitaciones.

observación participante constituye una herramienta que no sólo propicia la aparición contextualizada de los datos que pretende, sino que hace posible que lo imprevisible pase. Permite a quien investiga localizar fenómenos significativos que no son comprensibles para él en un principio y le permite también empezar a entrever relaciones entre los fenómenos” (2009: 245).

Señalaba entonces que privilegié la observación participante en las Fiestas debido a las posibilidades que ofrecen en tanto son instancias altamente expresivas, pero también debido a que el tiempo durante las Fiestas no es tan “libre” como se puede suponer, pues a pesar de transcurrir en varios días siempre hay una que otra actividad en la que las y los socoromeños se encuentran involucrados, lo que dificulta hacer entrevistas. No obstante, en el contexto de la Fiesta siempre era posible conversar con diferentes personas, explicar mi proyecto y fijar una fecha para tener una conversación formal, una entrevista, la que comúnmente se concretaba en otra oportunidad.

Entiendo las *entrevistas*, en breve, como “un diálogo formal orientado por un problema de investigación” (Restrepo, 2018: 76-77). Diálogo formal en el sentido que no es una conversación que surge de la improvisación, sino que de antemano se han diseñado los términos, contenidos y registro del diálogo y es direccionado en la medida que persigue fines específicos, es decir, responde a los objetivos propuestos en la investigación. Para alcanzar estos objetivos he diseñado entrevistas semi-estructuradas, pues, a partir de una pauta con temas centrales, desglosados en subtemas, he propuesto una serie de preguntas abiertas tendientes a conocer diversos aspectos en cada uno de los temas. Acá vale tener en cuenta que existe cierto consenso en los manuales sobre técnicas metodológicas respecto a que el éxito de la entrevista tiene directa relación con el manejo o conducción que pueda darle el investigador, antes que con las cualidades técnicas de su diseño, enfatizando la importancia de la sensibilidad que se debe tener para permitir que el o la entrevistada se exprese libremente (Hammersley y Atkinson, 1994; Guber, [1991] 2005; Restrepo, 2018; Taylor y Bogdan, [1984] 2000).

Debo aclarar que una parte importante de esta investigación está sustentada en las entrevistas, ya que, como he señalado, no dispuse de suficiente tiempo para un trabajo de campo acorde a los objetivos propuestos. Conuerdo con Restrepo (2018) cuando plantea que la entrevista se puede pensar no como el punto de partida, sino de llegada de la investigación etnográfica, puesto que ésta “es una técnica que rinde sus mayores frutos cuando ya se tiene cierto conocimiento de la problemática que se investiga y se han establecido relaciones de confianza y credibilidad con quienes se entrevistan” (2018: 80-81). Por tal motivo, pienso que el hecho de

permitirme realizar entrevistas ha sido un gesto de confianza de la población socoromeña en vista de la relación que hemos mantenido por años. He seguido un muestreo intencional, pues el interés estuvo puesto en obtener información de diversas realidades familiares, abarcando la mayor cantidad de individuos como fuera posible. En total realicé 46 entrevistas, 25 a hombres y 21 a mujeres. Éstas se complementan con información obtenida en las entrevistas efectuadas durante el desarrollo de mi proyecto de tesis de Máster en Antropología (2017) recabadas entre fines del 2015 e inicios del 2016²⁰.

La mayoría de las veces realicé entrevistas individuales con lo que la información se refiere principalmente a la comunicación personal. Pero también, sin proponérmelo, realicé entrevistas grupales, ya que en ocasiones cuando la entrevista ocurría en lugares públicos algunas personas se sumaban a conversar. Adherirse a una pareja o un grupo que charla es una práctica común en las relaciones diarias que se entablan en el pueblo de Socoroma. He podido notar que esta situación aportaba información relevante porque facilitaba intervenciones que llevaban a diálogos que no hubieran ocurrido solo con mis preguntas y comentarios, además de complementar datos sobre las personas en cuestión; pero, por otra parte, también he notado que algunas personas han inhibido expresar información de tipo confidencial por ocultarla a otras personas. En la Comunidad de Socoroma hay muchos asuntos familiares de los que no se conversa públicamente, aunque sean conocidos ampliamente por el resto de las personas, como es posible notar cuando surgen comentarios en otras instancias sociales.

Es importante aclarar también que no todas las entrevistas fueron registradas mediante la grabadora de audio. Esto se debió a distintos motivos: porque ya conocía la disposición de algunas personas o porque la propia persona, ante mi solicitud, prefería que no usara la grabadora; porque yo decidía simplemente no utilizarla en contextos de relaxo acudiendo a mi cuaderno de notas; porque la conversación surgía espontáneamente sin que fuera solicitada una entrevista -claramente no es posible planear todas las conversaciones-, entre otras razones. En definitiva, el uso de la grabadora siempre dependió del contexto y de la persona específica. Los contextos fueron variados, por cierto, en tanto una comunidad translocal implica una importante movilidad en el territorio, por lo que muchas entrevistas ocurrieron en la ciudad de Arica y muchas otras en el pueblo de Socoroma, siendo pocas en las otras localidades porque en estos lugares no es sencillo encontrar a las personas, es un hecho que residen pocos individuos y familias de manera permanente en los caseríos, quienes además presentan alta movilidad por tener terrenos en distintos sectores y viajar continuamente a Arica. Lo usual era que yo acudiera

²⁰ Estas fueron 25 en total, 12 hombres y 13 mujeres, cuya mayoría se encontraba entre los 60 y 90 años.

a visitarlos en sus hogares, ya sea que estuvieran realizando tareas específicas, como cocinar o limpiar orégano, ya sea que se dieran el tiempo específicamente para conversar conmigo, almorzando o tomando once (cenando), o incluso solo bebiendo alcohol; pero también en las chacras, ya fuera regando, desmalezando o cosechando; y también en lugares públicos, en algún restaurante de Arica o en la plaza del pueblo de Socoroma tomando el calor del sol. Para efectos de facilitar la lectura de la tesis, solo en caso de que las circunstancias lo ameriten se hará referencia al contexto de las entrevistas. Por otra parte, las personas con las que trabajé también presentaban cierta diversidad en términos socio-económicos, pero sobre todo en cuanto al rango etario, desde jóvenes hasta los considerados *antiguos*²¹, aunque hoy en día ya pocos detentan esa categoría. Algunas personas fueron particularmente esquivas, por lo que entendí que no tenían interés en hablar sobre el tema conmigo y, aunque significativos para mí, debo aclarar que solo fue un par de casos. En este punto cabe señalar que inicialmente me interesaba realizar dos historias de vida porque me parecían particularmente interesantes para acercarse a una dimensión diacrónica de las relaciones de parentesco, sin embargo eso no fue posible porque ambas personas fueron reacias a las grabaciones, con lo que evidentemente no era posible llevarlas a cabo de manera fructífera, es decir, acceder en sus propios términos a sus representaciones.

Junto a la entrevista aplicaba una *encuesta genealógica*, ya que me parecía fundamental elaborar un mapa genealógico para comprender el parentesco en la Comunidad. Esto lo hacía en una misma instancia, siendo en realidad la encuesta genealógica el punto de partida sobre el que se desenvolvían las preguntas de la entrevista. Es así que los Egos sobre los que comencé a recopilar información genealógica fueron las mismas 46 personas entrevistadas, las que se encuentran situadas en distintas generaciones: 17 en G+1; 26 en G0; 3 en G-1. Complementé las genealogías mediante conversaciones con más individuos, pero debido a que el foco específico de conversación no fue la reconstrucción genealógica de sus familias, no son incluidos acá como Egos entrevistados. Intenté realizar una recogida de información equivalente entre hombres y mujeres con el objetivo de evitar posibles sesgos en la memoria genealógica de acuerdo a una distinción según el género.

²¹ *Antiguos* se denomina a las personas más longevas de la Comunidad, quienes tienen vivencias de “otro tiempo”.

Tabla 1. Egos entrevistados de acuerdo al género

Generación/Género	M	F	Total
G+1	8	9	17
G0	15	11	26
G-1	2	1	3
Total	25	21	46

Fuente: Elaboración propia.

La entrevistas y encuestas genealógicas iban acompañadas de anotaciones en mi diario de campo, donde la mayoría de las veces comenzaba a diagramar las relaciones que daban forma a las genealogías, para lo cual cargaba una libreta de hojas grandes. Al momento de realizar mi trabajo de campo todavía no conocía cabalmente las críticas vertidas sobre el método genealógico -y pienso que me aferraba insistentemente a realizar este tipo de trabajo porque partí con la idea de los vínculos con los antepasados para comprender el parentesco en Socoroma- por lo que no cuestionaba mi forma de diagramar las relaciones en la libreta. Sin embargo, ya comenzada la investigación, en la revisión bibliográfica aparecían abundantes referencias criticando el método genealógico como aproximación al parentesco, no solo en cuanto técnica de recogida de datos, sino también en referencia a la epistemología que lo sustenta como modo de conocimiento. Esto supuso un fuerte cuestionamiento a mi forma de comprender las relaciones de parentesco, incluso llevándome a pensar que esta manera de registrar las genealogías pudo inducir a las personas que entrevisté hacia una forma específica de pensar los vínculos entre los individuos. Si tuviera que volver a realizar este trabajo no realizaría los clásicos diagramas de parentesco para observar si efectivamente operan otras formas visuales de reconocer las relaciones parentales en la Comunidad de Socoroma. Aunque también es interesante constatar que mi forma de ordenar los datos en los diagramas era perfectamente entendible para los socoromeños, la idea de una cadena de uniones ascendentes, descendentes y colaterales era familiar, por lo que no había mayores cuestionamientos. Debido a la necesidad de mantener una vigilancia epistémica para controlar la producción de los datos en el trabajo de campo y la importancia que tiene la construcción de genealogías en la presente tesis, considero pertinente abrir un paréntesis para plantear los términos de la discusión originada por el uso que los antropólogos y antropólogas han dado al *método genealógico* en los estudios de parentesco.

II. 1.1. El método genealógico

A mediados de los años 90s Bouquet (1996), tras someter a revisión los diagramas de parentesco elaborados a partir del método genealógico, se preguntaba: “what the fate of the genealogical diagram will be on any of the fresh agendas for kinship studies that are now being drawn up?” (1996: 62). Ciertamente esta herramienta metodológica de larga tradición en Antropología Social no genera gran interés en la nueva agenda del parentesco (Porqueres, 2008; Villar, 2008; Bamford y Leach, 2009), sobre todo producto de los incisivos cuestionamientos pronunciados por Schneider (1972, 1984), a partir de los cuales se ha criticado que el estudio del parentesco ha proyectado un tipo particular de conocimiento sobre otras culturas, el occidental, sustentado precisamente en la aplicación del método genealógico que ha inducido a la formulación de hechos universales, la idea de que el parentesco se define por las relaciones genealógicas establecidas a partir del nacimiento.

Sin duda que, como toda técnica metodológica, no es posible considerarla neutral ni objetiva, pues tiene su origen y desarrollo en contextos específicos de la historia (Bouquet, 1996). Fue formulada por Rivers (1900, [1910] 1968) a comienzos del siglo XX, en un momento que se institucionalizaba la Antropología Social, a la que el autor intentó darle estatuto científico a través de este método, pues señala que una de sus virtudes es acceder a datos confiables y corroborar la información, con lo que la técnica detentaría una exactitud científica. En sus palabras:

“Up till recently ethnology has been an amateur science. (...) By means of the genealogical method it is possible to demonstrate the facts of social organization so that they carry conviction to the reader with as much definiteness as is possible in any biological science. The genealogical and other similar methods which render such demonstration possible will go far towards putting ethnology on a level with other sciences” (Rivers, 1968: 109).

Además de acceder a esta pretendida objetividad, Rivers destacaba que el método permitía recolectar datos en un lapso breve de tiempo y sin la necesidad de dominar el idioma local - aunque a partir de las experiencias etnográficas ha quedado claro que requiere mucho tiempo recopilar esta información de manera sistemática-. De acuerdo a Rivers el procedimiento era sencillo, ya que a partir de unos cuantos términos de parentesco, padre, madre, hijo, esposo y esposa, era posible reconstruir genealogías completas, tanto de manera ascendente y descendente como colateralmente. Entre los múltiples usos o aplicaciones para los que servían los datos recolectados en las genealogías, sobre todo en referencia a la organización social,

destaca el trabajo sobre los sistemas de parentesco, poniendo especial énfasis en las terminologías y la regulación del matrimonio -Rivers se interesó por los sistemas terminológicos de parentesco asumiendo que proveían un importante instrumento para estudiar la historia de las instituciones sociales, especialmente las formas de matrimonio-. El método genealógico aportaba conocimiento sobre la forma cómo estaban conectadas las personas, con lo que era posible construir genealogías, para luego conocer los términos de parentesco que eran usados para designar los vínculos entre esas personas, ya que asumía que había una estrecha relación entre la forma de denotar las relaciones de parentesco y la organización social. Pero también señalaba otras aplicaciones del método, como por ejemplo en el conocimiento de las leyes que reglamentan la descendencia y la herencia de la propiedad, la transmisión de los nombres, las migraciones, y diversos aspectos demográficos relacionados a la composición de los grupos sociales en referencia a ciclos vitales (proporción de los sexos, tamaño de las familias, sexo del primogénito, etc.).

Schneider (1968b) en el texto introductorio a *Kinship and Social Organization* plantea un comentario crítico a Rivers, tanto de su obra como de su método. De manera general señala que esta técnica es útil para comprender vínculos entre los individuos, pero no los términos de parentesco ni los significados del universo simbólico del parentesco, criticando también el hecho que tuviera a las condiciones sociales como causas de los sistemas terminológicos, pues desde su postura, “Rivers never faced the problem of why kinship terms were consequences, and why marriage rules causes, that is, why one cultural symbol was only a consequence, another a cause” (1968b: 12). Estas críticas serán radicales a partir de sus textos posteriores (Schneider, 1972, 1984). Cabe señalar que las suyas no son las únicas críticas a esta técnica, pues, desde otros puntos de vista, tempranamente también lo hicieron Kroeber (1909), Malinowski (1930) o Hocart (1937). El primero de ellos criticó la propuesta de Rivers en base a la relación entre lenguaje y organización social, proponiendo una aproximación de corte más formal, pues entendía las terminologías como formas de clasificación basadas en principios psicológicos de la condición humana (Kroeber, 1909). Malinowski (1930), aunque en un comienzo valoró positivamente el método, con posterioridad lo desacreditó como “bastard algebra” o “mock-algebra”, asunto que quitaba toda vitalidad al parentesco. Se manifestó contra esta perspectiva que desde su punto de vista reducía el parentesco a ecuaciones, fórmulas y diagramas, así como también consideraba que la búsqueda del origen y significado de los sistemas terminológicos era un falso problema, cuestionando la propia existencia de terminologías clasificatorias (Malinowski, 1930: 19-21). Por otra parte, las críticas de Hocart (1937) se relacionan con las dificultades en la traducción de los significados, específicamente la traducción de los términos

del parentesco. Destaca que el principio subyacente de las terminologías es definir, antes que las posiciones genealógicas, la generación y la línea -masculina o femenina- de descendencia. Critica especialmente la teoría extensionista implícita en los análisis genealógicos, proponiendo que el proceso era inverso, los sistemas clasificatorios no se deben a la extensión de los términos de parentesco sino a una contracción del parentesco más amplio hacia la familia nuclear. Desde su postura la distorsión teórica extensionista se debe a la aplicación del método genealógico, por lo que su utilización debe tener en consideración las especificidades locales, ya que en algunos casos su uso puede ser fundamental, pero en otros carecer de sentido: “[i]f the users of classificatory systems can get on without pedigrees, surely the field-worker can” (Hocart, 1937: 549).

Estas críticas, sin duda afectaron el estatuto que tenía el método genealógico en las etnografías, pero existía común acuerdo entre las y los antropólogos de la utilidad de llevar a cabo genealogías para la comprensión del parentesco. Sin embargo, a partir de los planteamientos esgrimidos por Schneider (1972, 1984) -que ya he señalado en otros momentos y que se pueden sintetizar en su frase que resume los estudios de parentesco como la búsqueda de “The Genealogical Unity of Mankind”, aludiendo a la proyección del pensamiento genealógico occidental al resto de las sociedades basado en las relaciones biológicas dadas por el nacimiento- se pusieron en duda las premisas sobre las cuales la Antropología Social había estudiado otras sociedades sin problematizar los preceptos culturales occidentales, despreocupándose de lo que Schneider consideraba relevante, los símbolos y sus significados, lo que fue especialmente fructífero para los análisis culturalistas. En esta línea, Strathern (1992), retomando planteamientos de Wagner (2019) planteó su crítica bajo la idea central “after nature”, para mostrar que en la sociedad inglesa, y por extensión euro-americana, el parentesco era el aspecto de la vida que se tenía por dado, la naturaleza, sobre el cual se construían las relaciones sociales. Así también, a partir del contraste con las sociedades melanesias, cuestionó la proyección del método genealógico egocentrado, no siendo pertinente en referencia a sociedades que conciben de distinta manera las personas y las relaciones. Bouquet (1993, 1996, 2000) también ha sido crítica de las proyecciones etnocéntricas del parentesco, sobre todo aseverando que la idea dominante de parentesco ha sido la forma británica de concebirlo, exportada mediante el método genealógico, motivo que le ha llevado a cuestionar la existencia de un parentesco europeo porque éste ni siquiera se ajusta a otras realidades de Europa, como por ejemplo la portuguesa (Bouquet, 1993). De manera específica también ha cuestionado el pensamiento genealógico a partir de la visualización de los diagramas de parentesco que tienen su origen en una imaginaria de árboles como herramienta taxonómica, cuyos principios clasificatorios en

Europa se pueden remontar a textos bíblicos, retomados por los científicos del siglo XIX, lo que contribuyó a darle una imagen universal a los elementos visuales presentados por Rivers en el método genealógico (Bouquet, 1996). Es la historicidad del método la que, según la autora, le imprime un sesgo etnocéntrico:

“The graphic representation of genealogies drew upon an established genre, pedigrees (family trees), the tree of Jesse, phylogenies, and philological diagrams (see Maher 1983), which all share a common preoccupation with a specific notion of ancestry and descent that is certainly not human or universal in scope. When we draw genealogical diagrams we are also drawing upon a local (European) historical notion and translating other notions into that model” (Bouquet, 2000: 186).

En un trabajo compilatorio de Bamford y Leach (2009), tomando como referentes a Schneider, Strathern y Bouquet, se plantean posturas particularmente críticas, no solo del método genealógico, sino de lo que consideran el “paradigma genealógico”, una manera específica que tienen las sociedades euroamericanas de organizar el conocimiento que le da forma y significado al mundo. En este sentido el método genealógico sería solo una herramienta heurística de la Antropología Social que se inserta dentro de una visión de mundo más amplia, pero cuyo uso ha provocado el problema de distorsionar la comprensión de la vida de sociedades no occidentales, impidiendo reconocer las posibilidades de otras formas alternativas de concebir las relaciones de parentesco. De esta manera, en los artículos intentan, por una parte, escudriñar en la epistemología occidental para conocer los aspectos que resaltan u ocultan las propias teorizaciones de las y los antropólogos en la producción del conocimiento y, por otra, ensayar aproximaciones al parentesco desde perspectivas no genealógicas, que evitan la referencia a las relaciones biológicas o surgidas a partir de la procreación para otorgar mayor importancia a los flujos relacionales, valorando ideas de flexibilidad sobre lo estático en el parentesco.

Lo que está en la base de las críticas es la idea que el pensamiento genealógico distorsiona la perspectiva local de clasificación social o, de manera más específica, que las fórmulas genealógicas pueden distorsionar la perspectiva local sobre las relaciones de parentesco. Tanto en los primeros críticos como en los autores culturalistas está implícita o explícita una distinción y división epistemológica entre sociedades occidentales y no occidentales, con diferenciadas formas de registrar el parentesco. Parkin (1996), reaccionando ante las primeras críticas, señala que usualmente se ha realizado esta distinción estableciendo un “ellos” para referirse a las sociedades no occidentales que utilizarían sistemas de categorías o terminológicos para pensar el parentesco, a la vez que estableciendo un “nosotros” para referirse a las sociedades que

utilizarían sistemas genealógicos. El autor aclara que ese “nosotros” no es realmente la sociedad occidental, sino discursos académicos -principalmente antropológicos, aunque también de otras áreas de las Ciencias Sociales-, y además que las categorías de parentesco también son muy importantes en el pensamiento occidental. Por eso señala que los usos diferenciales de categoría y genealogía no se refieren a distintas sociedades, sino a diferentes tipos de situaciones que requieren contextualización, por tanto, a diferentes modos de adquirir y usar el conocimiento, los que, vale aclarar, no son excluyentes (Parkin, 1996: 87-88). Por otra parte, para el autor, categoría y genealogía no están en el mismo nivel de análisis, aunque tanto el sistema terminológico como la manera en que los individuos son encajados en éste son necesarios para la comprensión de las relaciones de parentesco. A pesar que en este texto finalmente el autor se inclina por otorgar mayor relevancia a la categoría sobre la genealogía, ya que la primera tendría un carácter universal de clasificación, mientras que la segunda sería específica de algunas sociedades (Parkin, 1996: 105), en un artículo posterior, donde discute la polémica entre los defensores de la teoría extensionista y los del constructivismo social, señala que “in the present context, if there is any universal here, it is not a matter of focality as such, but of the fact that all speech communities use both category and genealogy (or something similar to the latter) in explaining kinship to themselves and to others, depending on the context” (Parkin, 2009: 165). En definitiva, para Parkin el reconocimiento del parentesco depende de ambos tipos de pensamiento, que co-existen a partir de la experiencia del lenguaje, y ambos son utilizados en relación a diferentes necesidades de los contextos. Esta posición también aparece en el trabajo de Astuti (2009) en la propia edición de Bamford y Leach (2009), criticando las posturas constructivistas que, en su énfasis por contrastar el pensamiento occidental con el no occidental, tienden a ocultar puntos en común sobre el parentesco, como por ejemplo al evitar el análisis genealógico por considerar que aquello implica una imposición del pensamiento euroamericano, lo que ella descarta desde su trabajo etnográfico.

Godelier (2012) también critica aquella postura, pues desde su perspectiva realizar genealogías no significa que se tenga una visión genealógica del parentesco, ni tampoco que se imponga la noción euroamericana de consanguinidad, de paternidad o maternidad, por la sencilla razón que cada cultura tiene distintos términos para designar y categorizar los parientes, con lo que padre, madre, hermanos, etc. tienen distintos significados para cada cultura. Junto a esto, la forma de concebir la persona también varía culturalmente, los respectivos roles que ocupan hombres, mujeres, dioses, en la formación de la persona humana impiden proyectar los propios conceptos a otras culturas. En definitiva, mediante las genealogías es posible registrar los vínculos socialmente reconocidos, éstos existen en cada cultura, pero cuyo contenido cambia

localmente: “[a]ll one can say is that, in all societies, individuals have paternal and maternal kin. But that in no way dictates the content of the concepts of fatherhood, motherhood, marriage and alliance in a given society” (Godelier, 2012: 79).

Así también Goodenough (1970, 2001) ha intentado quitar el velo etnocéntrico, o biologicista, que desde Schneider cubre el uso de genealogías en el parentesco. Desde su posición el uso de genealogías no implica asumir que existen vínculos biológicos entre los individuos, en la medida que éstas se refieren a relaciones que son reproducidas recursivamente a través del tiempo de acuerdo a criterios culturales específicos:

“A genealogy does not necessarily show how people are biologically related; it is a ramifying chain of parent-child links and marital ties that are recognized as such by members of a society under study in accordance with their cultural criteria for doing so. (...) As properly used by anthropologist, then, genealogies are not ethnocentric projections of Euro-American folk cultural ideas about kinship and kin relatedness” (Goodenough, 2001: 207).

El aspecto importante para Goodenough son las cadenas de vínculos entre padres e hijos socialmente reconocidos, ya sea que éstos tengan su base referente en la biología o no, pues eso varía dependiendo de cada contexto cultural. El punto es que todas las culturas establecen principios para asignar a las mujeres el rol o derecho sobre el cuidado de los niños, así como también un rol a uno o más hombres en relación a los niños en virtud de su vínculo con aquellas mujeres. Es de acuerdo a esta condición que se plantea la existencia de relaciones genealógicas, las que tendrían un carácter universal. Finalmente, Goodenough (2001: 216) rechaza la visión que propuso Schneider sobre cultura, argumentando que para diferenciar su punto de vista tergiversó las genealogías y su uso en los estudios del parentesco, lo que fue aceptado de manera acrítica por muchos de sus seguidores. Bien puede estar aquí la trampa que ha conducido a restar valor heurístico al método genealógico en los estudios de parentesco.

Considero que las perspectivas presentadas por Goodenough (1970, 2000), Godelier (2012) y Parkin (1996, 2009) son pertinentes para hacer frente a las críticas que se han planteado al método genealógico desde posiciones culturalistas. Comparto la idea que las genealogías se refieren a los vínculos socialmente reconocidos que derivan de la procreación, pero aclarando que aquello no necesariamente les confiere una base biológica, pues se deben conocer cuáles son los contenidos culturalmente específicos asociados a ese proceso de reproducción.

De todas formas, se puede plantear que el método genealógico ha continuado con vida en las distintas escuelas de parentesco, aunque con distintos objetivos y poniendo énfasis en

diferentes aspectos, sobre todo a partir del impulso que tuvo en los años 60s. Para Porqueres (2008: 24) esto se relaciona a dos dimensiones fundamentales: “[p]or una parte, se perfeccionarán los procedimientos asociados a la recogida, presentación y tratamiento de los distintos ítems; por otra, se situará el uso del método genealógico en el interior de paradigmas interpretativos y teóricos ajenos al contexto de su formación”. Por ejemplo, en Estados Unidos destaca el trabajo de Conklin (1964) que propuso el método etnogenealógico, “ethnogenealogical method”, inspirado en los trabajos de análisis componencial de Goodenough (1956a), donde plantea un refinamiento de la técnica para aproximarse al significado cultural de las clasificaciones locales del parentesco. Un análisis cercano a esta aproximación fue realizado por Lounsbury ([1964] 2009) sobre el parentesco inca, aunque no fue un tipo de análisis que tuvo continuidad en los estudios andinos. En Inglaterra fue importante el trabajo de Firth, Hubert y Forge (1970) sobre familias de clase media en Londres, donde realizan una serie de ajustes al método genealógico debido a la diferencia en la escala y cantidad de personas que involucra el trabajo en sectores urbanos. En Francia destacan diversas investigaciones que, ya se focalicen en poblaciones tradicionalmente estudiadas por la Antropología Social, como el caso de Hérítier ([1976] 1981), o en poblaciones campesinas del propio país, como Zonabend ([1976] 1981) o Segalen ([1985] 1992), subrayaron la necesidad de efectuar adaptaciones del método genealógico en función de las características de la población estudiada, a lo que también se puede agregar la utilización de diversas fuentes escritas de información que permitieran complementarlo -censos, registros civiles y eclesiásticos-. Un aspecto interesante de las autoras francesas es que, asociadas a las genealogías, han trabajado lo que llaman “parler famille” o “hablar en familia”, con un interés por las percepciones y valores que se encuentran en los discursos asociados a la familia, y son éstos, en tanto elementos significativos de la experiencia de los individuos, los que deberían guiar los análisis (Zonabend, 1981: 286; 296).

Quiero enfatizar el último punto descrito porque me parece una interesante vía de exploración en la construcción de genealogías. Éstas necesariamente remiten a una historia familiar que surge en una narración, tanto del pasado en referencia a los antepasados como del futuro en referencia a las nuevas generaciones, por lo que al construir genealogías se establece un puente con la dimensión temporal de las familias en relación a un Ego. Así, desde una perspectiva culturalista, Bestard considera que:

“Si se toman las genealogías como discursos, más que los hechos que han buscado los antropólogos y los historiadores sociales (grupos de parientes, formas de matrimonio y estrategias de herencia), encontramos, ante todo, una forma particular de percibir la

propia historia, esto es, una forma de construir la tradición y dar significado a algunos aspectos de la vida social” (1998: 110).

Así también para Godelier, las genealogías no se restringen solo a un conocimiento del parentesco, sino que abren la memoria respecto a otros aspectos interesantes desde el punto de vista de las relaciones y los valores culturales de la sociedad:

“Reciting genealogies was not only an exercise in ‘kinship’; the sound of certain names spontaneously elicited copious comments on such and such a personality, famous for his deeds or misdeeds, the memory of bloody clashes between brothers over such and such a woman or garden” (2012: 75).

Es interesante que el propio Rivers enfatizaba esta dimensión de las genealogías:

“Further, the name of some dead person, perhaps one who may have lived a century ago, will recall a story of the old life of the people which would possibly otherwise not have been obtained, and chance remarks thrown out in connection with the names of ancestors in this way often furnish most valuable suggestions for inquiry” (1968: 106).

En definitiva, tan importantes como los datos concretos obtenidos mediante la genealogía son los discursos que surgen a partir de la conversación sobre los parientes, en otras palabras, en la narración de la historia familiar.

Para terminar este paréntesis se puede sintetizar que el método genealógico, ligado desde sus inicios al parentesco (Rivers 1900, 1968), ha estimulado gran cantidad de estudios y discusiones teóricas, pero cuyo uso en las investigaciones recientes es relativamente restringido en comparación a otras técnicas metodológicas. Esto se relaciona con críticas que de largo tiempo ha tenido este método (Kroeber, 1909; Malinowski, 1930; Hocart, 1937), pero sobre todo con las críticas radicales de Schneider (1972, 1984) contra las proyecciones etnocéntricas del pensamiento genealógico implícitas en este método, reactualizadas por los adherentes a una perspectiva culturalista (Bamford y Leach, 2009; Bouquet, 1993, 1996; Strathern, 1992). Ahora bien, lejos de elevarlo a una práctica de neutralidad científica como preconizaba Rivers (1968), concordamos con autores como Barnes (1967), Godelier (2012), Goodenough (2001), Jociles (2006), Parkin (1996, 2009), Porqueres (2008), Segalen (1992), Zonabend (1981), entre otros, que, aunque con distintos énfasis, han continuado asignándole a la elaboración de genealogías utilidad para el análisis de la familia y el parentesco. Además, si se tiene en cuenta que etnográficamente el proceso de recolección de datos ocurre mediante un diálogo, en conversaciones entre personas, las genealogías se pueden tomar como discursos en clave de

memoria familiar, donde se aprecian formas particulares que tienen los sujetos de percibir su vida en torno a elementos significativos que organizan su sentido y les otorgan identidad grupal (Zonabend, 1981; Bestard, 1998). Por otra parte, se debe tener presente que la eficacia del método debe comprender su adaptación a características específicas de la población estudiada (Héritier, 1981) así como a los contextos particulares del trabajo de campo, sin que pueda desvincularse de la observación de las interacciones y prácticas sociales, dada la importancia de las conversaciones y comportamientos que ocurren en situaciones concretas (Bourdieu, 2004; Porqueres, 2008). Debido a todo lo anterior, como señalara Schneider (1968b: 14) tiempo atrás, “[l]ike any instrument, it can be very useful but is hardly enough to rely on by itself, which is what Rivers sometimes did”.

Habiendo aclarado esta discusión, entiendo el método genealógico como una estrategia metodológica adecuada para comprender diversos aspectos de las relaciones parentales, ya que según adaptaciones específicas acordes a la población estudiada puede proporcionar datos útiles, aunque por supuesto no baste por sí solo para un conocimiento global de este ámbito de la vida, debiendo ser complementada con otro tipo de técnicas que suministren información pertinente para analizar los discursos y prácticas sociales del parentesco -en este caso observación participantes y entrevistas-, lo que en su conjunto permite reconstruir, mediante diversas narraciones y observaciones, las historias familiares.

De esta manera, con el objetivo de recopilar la información para la construcción de las genealogías elaboré una breve encuesta genealógica, la que contiene preguntas destinadas a obtener solo los datos que consideré esenciales²². Aclaro que en muchas ocasiones el interés por las narraciones me llevó a desatender los datos -teniendo presente que volvería a realizar un segundo trabajo de campo donde podría complementar la información- con lo que varias genealogías presentan información fragmentaria o incompleta. Por otra parte, el uso de las terminologías de parentesco no fue abordado en la encuesta genealógica debido a que el análisis del sistema terminológico escapa a mis capacidades y conocimientos. Realizo una discusión sobre un aspecto específico de las terminologías que pude advertir, información que fue recogida sobre todo a partir de los contextos de enunciación, en la observación de situaciones que ocurren en conversaciones cotidianas, como se explicará más adelante.

²² Ver Anexo 2.

II. 1. 2. Datos genealógicos

La genealogía de la Comunidad de Socoroma es una reconstrucción parcial que proviene principalmente de las entrevistas y encuestas genealógicas, pero complementada, como ya se ha dicho, con información del Censo de 1917 y partidas de nacimientos, matrimonios y defunciones entre 1900 y 1905. Dependiendo de los objetivos y la disponibilidad de información, en algunos casos se ha privilegiado un análisis general considerando la totalidad de los datos, en otros de manera parcial delimitando una serie de categorías, y en otros de manera particular solo tomando en cuenta los Egos entrevistados. Por otra parte, aclaro que el análisis se focaliza en la Comunidad de Socoroma, es decir, tomando como un conjunto las cinco localidades del territorio comunitario (Socoroma, Zapahuira, Murmuntani, Epispatcha, Chusmiza), y abarca las seis generaciones registradas (G+4, G+3, G+2, G+1, G0, G-1, G-2), en un arco temporal que cubre alrededor de 150 años.

De manera general, hay un total de 2418 individuos registrados²³, divididos entre 1305 (54.0%) hombres (M) y 1113 (46.0%) mujeres (F). Del total de estos 2418 individuos, 1021 (42.2%) nacieron en la Comunidad de Socoroma, 504 (49.4%) hombres y 517 (50.6%) mujeres, mientras que 900 (37.2%) fuera de la Comunidad, 497 (55.2%) hombres y 403 (44.8%) mujeres, y 497 (20.6%) tienen un origen desconocido, divididos en 304 (61.2%) hombres y 193 (38.8%) mujeres.

Tabla 2. Individuos registrados en la genealogía de la Comunidad de Socoroma

Género	M	F	Total
Total	1305	1113	2418
Porcentaje	54,0%	46,0%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 3. Individuos de la genealogía de la Comunidad de Socoroma por generaciones

Generación/Género	M	F	Total	Porcentaje
G+4	41	34	75	3,1%
G+3	83	62	145	6,0%
G+2	143	138	281	11,6%
G+1	233	227	460	19,0%
G0	399	333	732	30,3%
G-1	306	245	551	22,8%
G-2	100	74	174	7,2%
Total	1305	1113	2418	100,0%
Porcentaje	54,0%	46,0%	100,0%	

²³ Ver Anexo 5, Genealogía de la Comunidad de Socoroma.

Fuente: Elaboración propia

Se puede apreciar que el mayor número de registros abarca cuatro generaciones, entre las generaciones G+2 y G-1, lo que da cuenta que el periodo mejor documentado es el siglo XX. A fines del siglo XIX existe información fragmentaria y la del del siglo XXI se remite principalmente a individuos que aún no han establecido uniones.

Tabla 4. Origen de los individuos genealogía de la Comunidad de Socoroma

Origen/Individuos	M	F	Total	Porcentaje Individuos
Nacidos Comunidad de Socoroma	504	517	1021	42,2%
	49,4%	50,6%		
No nacidos Comunidad de Socoroma	497	403	900	37,2%
	55,2%	44,8%		
Origen desconocido	304	193	497	20,6%
	61,2%	38,8%		
Total	1305	1113	2418	100,0%
	54,0%	46,0%	100,0%	

Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo al origen de los individuos registrados en la genealogía, se advierte que la mayor proporción ha nacido en la Comunidad de Socoroma. Sin embargo, existe un número no menor de individuos para los cuales se carece de datos sobre su origen, 20.6% de la muestra total, cuyo conocimiento podría modificar la muestra. Debido a que no es posible determinar su lugar de nacimiento o su adscripción identitaria en algún territorio, queda como un dato pendiente por recabar. Como categoría, se establece que el origen de estos individuos es desconocido.

Para hablar de la conyugalidad se deben hacer algunas aclaraciones. Los y las socoromeñas diferencian la categoría de personas “casadas” de las “juntadas”, la primera refiriendo al contrato civil legalmente constituido, mientras que la segunda a una unión consensuada y reconocida de facto, pero que no ha sido legalmente constituida. Si bien ambas son socialmente reconocidas, el punto que las diferencia es el reconocimiento legal. Para efectos de los análisis cuantitativos, en este caso no se hará tal distinción, ya que ambas remiten a una unión matrimonial, motivo por el que se utilizará el concepto de “unión” para referir a ambas categorías. De esta manera, atendiendo a uniones se puede hacer el siguiente desglose de la información: del total de 2418 individuos registrados, 1042 (43.1%) se mantuvieron solteros o no hay registros de sus uniones, divididos en 578 (55.5%) hombres y 464 (44.5%) mujeres, mientras que 1376 (56.9%) establecieron uniones al menos una vez, divididos en 727 (52.8%) hombres y 649 (47.2%) mujeres. De aquellos 1376 individuos que se casaron o juntaron, 306 (42.1%) hombres nacieron en la Comunidad de Socoroma, de los cuales 172 (56.2%) lo hicieron

con mujeres de la Comunidad y 134 (43.8%) con mujeres de otros lugares. Por su parte, de las 321 (49.5%) mujeres nacidas en la Comunidad de Socoroma que establecieron uniones, 154 (48.0%) lo hicieron con hombres de la Comunidad y 167 (52.0%) con hombres cuyo origen está fuera de la Comunidad.

En relación a los individuos cuyo origen es desconocido, de un total de 497 individuos, 167 (33.6%) de ellos establecieron uniones, alrededor de la mitad lo hizo con personas de la Comunidad de Socoroma, 82 (49.1%), divididos en 44 (53.7%) hombres y 38 (46.3%) mujeres.

Tabla 5. Individuos solteros y uniones total

Estado civil/Género	M	F	Total	Porcentaje Género
Solteros	578	464	1042	43,1%
	55,5%	44,5%		
Casados y juntados	727	649	1376	56,9%
	52,8%	47,2%		
Total	1305	1113	2418	100,0%
	54,0%	46,0%	100,0%	

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 6. Individuos solteros por generaciones

Generación/Género	M	F	Total
G+4	5	4	9
G+3	9	12	21
G+2	58	71	137
G+1	45	56	101
G0	165	105	270
G-1	200	145	345
G-2	96	71	167
Total	578	464	1042
Porcentaje	55,5%	44,5%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 7. Uniones por generaciones

Generación/Género	M	F	Total
G+4	36	30	66
G+3	74	50	124
G+2	85	67	152
G+1	188	171	359
G0	234	228	462
G-1	106	100	206
G-2	4	3	7
Total	727	649	1376

Porcentaje	52,8%	47,2%	100,0%
------------	--------------	--------------	---------------

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 8. Uniones de individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma.

Generación/Género	M	F	Total
G+4	19	22	41
G+3	32	38	70
G+2	54	48	102
G+1	93	99	192
G0	99	102	201
G-1	9	12	21
G-2	0	0	0
Total	306	321	627
Porcentaje	48,8%	51,2%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 9. Uniones de individuos afuerinos u origen desconocido

Generación/Género	M	F	Total
G+4	17	8	25
G+3	42	12	54
G+2	31	19	50
G+1	95	72	167
G0	135	126	261
G-1	97	88	185
G-2	4	3	7
Total	421	328	749
Porcentaje	56,2%	43,8%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 10. Resumen de uniones entre individuos de la Comunidad de Socoroma y con individuos afuerinos u origen desconocido

Individuo/Pareja	Comunidad de Socoroma	Afuerinos u origen desconocido	Total
Hombre	172	134	306
	56,2%	43,8%	48,8%
Mujer	154	167	321
	48,0%	52,0%	51,2%
Total	326	301	627
	52,0%	48,0%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

La última tabla permite anotar que, a pesar de registrar en la genealogía un total mayor de hombres y considerando que en términos generales contraen más uniones que las mujeres, son las mujeres nacidas en la Comunidad de Socoroma las que presentan más registros de uniones

que sus pares hombres nacidos en la Comunidad de Socoroma. Aunque no es una diferencia muy significativa, existe una leve tendencia de las mujeres socoromeñas a establecer uniones de manera más frecuente que los hombres socoromeños.

Relacionado con lo anterior, es pertinente hacer una aclaración de los datos. El número de individuos hombres y mujeres nacidos en la Comunidad que se casan o se juntan, ya sea con miembros de la Comunidad o individuos foráneos o de origen desconocido, no tienen la característica de espejo, es decir, no constituyen el reflejo uno de otro. Esto ocurre porque existe un número de individuos que está estableciendo más uniones: segundas, terceras y hasta cuartas nupcias. En concreto, para el caso de la Comunidad de Socoroma, se observa que 154 mujeres han establecido relaciones con 172 hombres, lo que se explica porque algunas de esas 154 mujeres han formado más de una relación con hombres pertenecientes al universo de 172 que se casaron o juntaron.

Por otra parte, también aclaro que no toda la información ha sido utilizada en el procesamiento y diagramación, sino que se ha realizado una selección de aquellos datos que contribuyen a la comprensión de los componentes de los sistemas de parentesco que se han establecido previamente y que en el capítulo IV se analizan en detalle.

II. 2. Análisis de la información genealógica

Acá describo brevemente, como proceso reflexivo, algunos aspectos del tratamiento de los datos estadísticos. Esto porque considero importante explicar qué ocurre con los datos una vez que se ha recolectado la información (recolección que nunca termina), ya que para los y las lectoras puede ser de mayor interés en comparación a las formas cualitativas de análisis de la información (a las que estamos más habituados en Antropología Social), y también porque para mí ha sido uno de los aspectos más complejos de la investigación (me ha provocado varios dolores de cabeza).

De manera general, el manejo de datos cuantitativos fue una labor ardua de experimentación. En parte debido a que utilicé programas de diagramación y análisis de la información que nunca antes había utilizado, entonces tuve que familiarizarme con ellos mediante ensayo y error (mediante muchos ensayos y errores para ser más preciso); y también, en parte, debido a mis propias limitaciones en cuanto al tratamiento del tipo de información cuantitativa. No obstante, valoro los aprendizajes.

Un aprendizaje importante ha sido el uso del programa Genopro. Este software tiene muchas funciones que permiten diagramar diversos aspectos de las relaciones de los individuos, de parentesco principalmente, pero no solo de este tipo. En este programa diagramé todas las genealogías que estaban contenidas en mi diario de campo, en las entrevistas, en los censos y registros civiles.

En primer lugar, fui diagramando las genealogías de cada uno de los individuos que entrevisté. Estas genealogías estaban en permanente construcción, porque encontraba datos de parientes en diversos tipos de registros y aquello ocurrió durante todo el tiempo de la tesis. Una vez que pensé que tenía casi toda la información -por supuesto que no la tenía- reuní todas las genealogías separas en un solo archivo, la genealogía “Comunidad de Socoroma”. Reunir a las familias, dispuestas unas al lado de otras y unir a los diferentes individuos de este universo de personas, supuso un gran desafío, que no consideré cuando inicié la construcción de genealogías. Surgieron dificultades visuales de diverso tipo, algunas relacionadas con los vínculos entre individuos, otras con la espacialidad, otras con la incorporación de información. Por ejemplo, no quedó otra alternativa que vincular a parejas en las que visualmente la mujer quedó en el lado izquierdo y el hombre en el lado derecho, ya que sus respectivas familias quedaron situadas de tal forma en el orden general; o el caso que algunos individuos vinculados quedaron establecidos en extremos de la genealogía, a pesar de muchos intentos de modificaciones, lo que da como resultado líneas que recorren extensamente el diagrama relacionando a dos o más individuos. Probablemente hubo una falla en la planificación, ya que comencé a incorporar las familias de los individuos sin un orden claro, aunque siguiendo el reconocimiento que algunas familias mostraban una importante densidad de relaciones con otras familias. Esto lo hice a nivel perceptual o intuitivo, de acuerdo al conocimiento que yo tenía de la información. De todas maneras, dudo que otra forma estuviera exenta de dificultades, pues algunas son intrínsecas a la cantidad de información y las convenciones respecto a la diagramación de las relaciones de parentesco. En síntesis, la construcción de la genealogía de la Comunidad de Socoroma fue revisándose y ajustándose en la medida que se iba incorporando la información, y con esto surgían inconvenientes, o desafíos, que eran solucionados de acuerdo a la exploración de alternativas.

Así, como es de esperar, este archivo se construyó durante todo el proceso de tesis y tiene varias versiones, siendo la última “Comunidad de Socoroma_5”, pues en un momento decidí que no podía seguir incorporando datos para el análisis. Esto porque generaba modificaciones en detalles de la diagramación de Genopro, pero principalmente porque el análisis estadístico no podía hacerlo en este programa, pues, como he dicho, el software tiene muchas ventajas para

la visualización de la información, pero tiene la debilidad de carecer de herramientas estadísticas adecuadas. Los datos tenían que ser exportados a otros formatos para poder ser trabajados estadísticamente. Pienso que una de las dificultades fue haber trabajado directamente en la diagramación de la información, es decir, en la construcción de las genealogías desde mis registros sin antes haber formulado una plantilla o base de datos específica con la información. El asunto es que las genealogías se volvieron las fichas o plantillas, en ellas se encontraba la información basal. Entonces esa información la exportaba a un documento Excel. Aquí surgía una dificultad porque la exportación desde Genopro hacia Excel no hacía un traspaso “limpio” de los datos, en la plantilla la presentación de la información era visualmente inabarcable, estaba fragmentada y dispersa. Había que realizar modificaciones importantes para dejar una plantilla de Excel legible. Pero aun así, no era manejable por la cantidad y dispersión de la información que contenía.

Como se verá más adelante en esta tesis, en situaciones de dificultad la red de apoyo familiar es fundamental para los individuos, en este caso, yo. En mi caso recibí la ayuda de del esposo de la hermana de mi esposa (HSWEgo), con un Máster en Informática Médica²⁴. Aplicando su conocimiento en lenguaje de programación Python diseñamos tablas o *dataframes* con la información de los individuos y sus relaciones de parentesco. Para ejecutar la codificación, en la plataforma Google Colab, utilizamos la Librería Pandas, ya que ésta permite la manipulación y el tratamiento de los datos que eran ingresados al programa Python. Ha sido una forma singular, o poco ortodoxa, para el tratamiento de la información, pero razonable, con la ventaja de utilizar mecanismos que permiten verificar el resultado de los análisis, agregar o quitar datos y modificar constantemente la codificación. Fue una forma sugerida por mi conuñado y que a mí me pareció viable, de hecho, me encantó la idea y nos pusimos a trabajar.

En el proceso de diálogo sobre la información que deseaba analizar y lo que esperaba comprender a partir de ella, en un primer momento resultó evidente la laxitud en la definición de muchas categorías analíticas que había pensado en el diseño inicial de la investigación, lo que se relacionaba con que aún no tenía claro qué información estaba buscando y quería destacar de ella. Aquella fue una dificultad, derivada de mis categorías analíticas, en el avance de la programación en Python. Este asunto estuvo presente en toda la investigación doctoral, pues en la medida que comprendía la lógica de los datos iba surgiendo la necesidad de precisiones o ajustes en las categorías. En algunos casos estos cambios solo modificaban detalles, mientras que en otros implicaban algunas reestructuraciones sustanciales en la información general. Con

²⁴ Universidad de Heilderberg, Heilderberg Center para América Latina, Santiago de Chile.

esto resulta evidente que existe un trabajo de manipulación y organización de los datos numéricos, lo que condiciona la realidad que se intenta describir. Desde estas condiciones de producción del conocimiento, se puede apreciar que la realidad es filtrada en una especie de laboratorio. Por esto, intento explicitar la forma cómo se han ordenado y procesado los datos, a la vez que intento ser riguroso con la presentación de la información estadística y con la definición de las categorías analíticas.

De todas maneras, pienso que los datos que acá se presentan deben ser complementados con un volumen mayor de información, y también, probablemente, con una revisión de las categorías establecidas. Puedo explicar esto a través de algunos ejemplos. En la definición de los años para cada generación, he evaluado y optado por considerar para cada generación un ciclo de 25 años, aproximadamente la edad en que una buena proporción de individuos comienzan a tener hijos y se inicia una nueva generación. En una primera instancia había establecido un ciclo de 20 años por generación -como es de suponer con otros resultados en el desglose de información por generaciones-, pero al definir estos años se ordenaba a una gran cantidad de individuos casados o juntados, que no presentaban significativa diferencia de edad, en distintas generaciones. La definición de generaciones de 25 años permitió organizar mejor la información disponible, en el sentido que mostraba mayor coherencia con los datos etnográficos. Otro ejemplo es una categoría del análisis de la descendencia, la que casi en la última revisión de los datos no estaba considerada, A.11, descrita como “padre y madre del individuo y madre de la pareja nacidos en la Comunidad de Socoroma / padre de la pareja afuerino” (WF, WM, HM de Socoroma / HF afuerino), que en el caso de las mujeres tiene una representación de 10.4% del total de la muestra específica en que se inserta. Tal vez sea discutible si aquel porcentaje es significativo del total, pero no deja de ser cierto que hace una diferencia si se incluye o excluye del análisis. Así, en varias oportunidades, tuvimos que generar nuevos documentos con cambios en los contenidos de las categorías, en el número de individuos, en la pertenencia a generaciones, etc. El último archivo generado fue un “Socoroma_7”.

La programación que se ha realizado en Python permitió modificar e ingresar nueva información, con lo que se ha podido precisar los resultados. Debido a esto, ofrece la posibilidad de continuar la construcción de la genealogía más allá del término de esta investigación. Ahora bien, no es que esto fuera una labor sencilla, por lo que después de varias transformaciones en la programación de Python, dejamos un formato que intentamos mantener para el ingreso de los datos. El programa procesaba la información y enviaba una tabla con resultados generales y otros parciales, específicamente aquellos que nosotros habíamos programado. Pero además, muy importante, también se podía requerir al programa la generación de tablas Excel con la

información general o parcelada. Estas tablas que contenían los detalles genealógicos de los individuos se convirtieron en los instrumentos de comprobación de la información. Pero también en instrumentos de ejercicio, para conocer alternativas de los cruces de información. El programa Python permitió realizar el análisis estadístico, de acuerdo al ordenamiento de los datos y tareas que fuimos solicitando mediante una programación específica.

II. 3. Revisión bibliográfica y documental

Para finalizar solo puntualizar algunos aspectos de la revisión bibliográfica y documental, realizada fundamentalmente desde Barcelona. En la actualidad existe gran cantidad de material que se encuentra disponible en diversos sitios web, pero un pilar esencial ha sido la consulta mediante paseos por las estanterías de las bibliotecas, tanto la biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Barcelona como la de Filosofía, Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, sobre todo respecto a bibliografía general de parentesco. Debo consignar que, sin tener una formación de Antropología Social en el Grado, navegar en el mar de estudios antropológicos sobre parentesco no fue tarea fácil. ¿Por dónde empezar? ¿Leer a los clásicos? ¿Seguir el camino trazado por los nuevos estudios de parentesco? Lo primero fue intentar “ponerme al día”, una tarea imposible, por supuesto, pero me pude formar una idea general de las discusiones sobre parentesco en Antropología Social. Agradezco que la base de la literatura necesaria para comprender el parentesco siempre fue posible consultarla en estas bibliotecas. Por otra parte, si bien ninguna de las dos se especializa en temas andinos, en ambas es posible encontrar textos que en otros lugares son de difícil acceso, especialmente en el caso de la UAB que cuenta con la donación del archivo de John Murra, aunque aquellos textos no refieran específicamente a parentesco. No obstante, mi lugar de trabajo ha sido principalmente la Biblioteca de Catalunya, con un espacio muy apreciado para investigar en el barrio del Raval, especialmente después de su reapertura tras el paso de la primera ola del Covid-19 en España.

En Chile no pude realizar análisis bibliográficos importantes más allá de la formulación del proyecto de tesis antes de comenzar el programa de doctorado en Barcelona. Esto debido, por una parte, a que mientras permanecí en el país mi foco estuvo en llevar a cabo el trabajo de campo y, por otra, a que debí cancelar la segunda estadía en Chile por la compleja situación de Covid-19 que enfrentaba la región donde realizo trabajo de campo. Me interesaba sobre todo realizar un análisis de los estudios de parentesco andino en Chile -en específico conocer cómo se ha entendido el parentesco al momento de analizarlo en sociedades indígenas del norte-tema del que no abundan publicaciones, pero sí es posible encontrar algunas tesis de grado en

algunas universidades de la capital y otras en el norte del país. Solo inicié un análisis de algunas tesis en la Universidad de Tarapacá (Arica), pero fue un trabajo que no pude continuar en otras universidades por la cancelación del segundo viaje, lo que me llevó a abandonar este objetivo. Así tampoco fue posible acceder a algunos trabajos e informes elaborados en la década de 1960 y 1970 que han sido referenciados por algunos autores respecto a temas relacionados con parentesco, debido a que no están digitalizados y solo se encuentran en bibliotecas específicas que no pude consultar. Aunque ya no alcance a figurar en la presente tesis, espero en algún momento retomar ese trabajo.

Por otra parte, he revisado dos archivos, de manera presencial el Archivo Histórico Vicente Dagnino en la Universidad de Tarapacá (Arica), y a través de internet el archivo digital www.familysearch.org. En el primero se encuentra el Censo de 1917 aplicado por las autoridades chilenas cuando el Departamento de Arica aún se regía bajo soberanía peruana, y en el segundo documentos digitalizados del Registro Civil de Chile referidos a partidas de bautismo, matrimonio y defunciones de la Subdelegación de Putre -donde se circunscribía la Comunidad de Socoroma- a comienzos del XIX (1900-1905), los que han sido fundamentales para extender el trabajo de genealogías hacia un periodo en el que la memoria genealógica de la población socoromeña se vuelve difusa.

II. 4. Aspectos éticos

Al regresar al pueblo de Socoroma, en enero del año 2019, mi intención era presentar el proyecto de investigación en una asamblea de la Comunidad, “Reunión” como se llama localmente, para lo cual me comuniqué con el Presidente de la Junta de Vecinos, pero no tuve oportunidad de hacerlo porque durante el tiempo que permanecí en el norte del país no se realizó ninguna reunión general. Los meses de verano -entre enero y febrero- generalmente son de vacaciones en todo el país, por lo que existe una disminución de la actividad institucional, lo que lleva a una menor preocupación por las asambleas que tienen lugar una vez al mes, ya que disminuyen los asuntos comunitarios que atender. Por otra parte, los meses estivales en la Comunidad de Socoroma no son especialmente demandantes desde el punto de vista de la agricultura, con lo que también la presencia de las personas en el pueblo disminuye, y cabe consignar que durante febrero numerosas familias socoromeñas -pero no solo socoromeñas, sino en general las familias de Arica- ponen mucha energía en el evento del Carnaval de Arica “Con la Fuerza del Sol”, motivo por el que concentran su estadia en la ciudad. Por estas razones, y seguramente otras más, efectivamente no se llamó a reunión durante los meses de verano.

Así, comencé a trabajar explicando mi investigación a las distintas personas con las que me encontraba en el día a día. Vale recordar que no soy un extraño en la Comunidad, desde que comencé el año 2006 mi tesis de Licenciatura en Historia he estado vinculado, por lo que no he tenido que empezar la investigación mediante un contacto nuevo o inicial y mi presencia ya no es disruptiva -o no de manera significativa- en los distintos contextos en los que he participado. Debido a un conocimiento mutuo de años se me ha permitido participar en diversos aspectos de la vida comunitaria, tanto en la cotidianidad como en las Fiestas religiosas.

Sobre la firma de consentimiento informado, tempranamente noté que aquello generaba recelos en las personas con las que conversaba, por lo que decidí explicar el motivo y objetivos de mi tesis, el uso que yo le daría a la información y, verbalmente -no de manera escrita- solicitar el permiso para grabar las entrevistas en los casos que aquello fuera posible. El respeto y acuerdo “de palabra” se impuso sobre la firma de cualquier documento. Al respecto se debe tener en cuenta que el consentimiento informado admite cierta flexibilidad en relación a las poblaciones y contextos sociales en los que se trabaja (Molina et al., 2018). Los y las socoromeñas han depositado su confianza al hablarme de sus vidas y la de sus parientes, incluyendo temas y situaciones sensibles al interior de sus familias, por lo que, para proteger la información personal y familiar, he optado por consignar solo las iniciales de los nombres y apellidos de las personas, los Egos entrevistados han sido numerados y he intentado evitar la entrega de detalles geográficos mediante los cuales se pueda identificar a los sujetos y familias. Así también, he procurado incorporar fotografías en las que no aparezcan rostros, o no de manera identificable. Sin embargo, en algunos casos no fue posible hacerlo, optando por difuminar los rostros distinguibles para resguardar la privacidad de las personas.

Por su parte, relacionado con el punto anterior, la devolución de la información se hará de manera individual o familiar, según el caso, pero no a nivel comunitario, precisamente debido al carácter de la información recopilada en esta tesis, que en casos remite a aspectos privados de individuos y familias que prefieren mantenerlos en confidencialidad. Pero también porque me fue confiada con el objetivo de mi trabajo de investigación y no una pública divulgación. En algunos casos esta devolución se fue dando durante el transcurso de la tesis, ya que, a medida que avanzaba con la diagramación de las genealogías, iba enviando la información a personas que mostraban mucho interés por conocer detalles de sus antepasados. No obstante, una devolución adecuada de la información implica también los resultados generales de la investigación, motivo por el que esto se hará una vez terminado el proceso de defensa de la tesis doctoral.

CAPITULO III. LA COMUNIDAD TRANSLOCAL DE SOCOROMA

III. 1. Contextualización ecológica e histórica

La Comunidad de Socoroma se ubica en el extremo norte de Chile, también llamado Norte Grande, en el espacio regional de los Andes Surandinos. Específicamente se encuentra en la Sierra de Guaylillas, la zona precordillerana que forma la cabecera del valle de Lluta. Este valle se caracteriza por una importante zonificación vertical, pues existen diferencias altitudinales que dan origen a importantes variaciones climáticas y, con ello, a zonas ecológicas diferenciadas: altiplano (puna), precordillera (sierra), valle y costa. Esta característica geomorfológica ha estimulado en los habitantes del territorio formas de especialización productiva, lo que a su vez ha incentivado la movilidad de la población para complementar sus medios de subsistencia. Es posible que el conjunto de características señaladas en referencia a los pisos ecológicos haya contribuido a modelar un sistema de identificaciones socio-territoriales colectivas, en el cual el territorio se ha constituido como un recurso y símbolo de identidad importante para los grupos sociales que lo habitan, en virtud que los individuos reconocen su origen o adscriben pertenencia a territorios que presentan características reconocidas localmente. En este escenario ecológico y social, segmentado en distintos grupos sociales especializados productivamente, pero a su vez articulado por la misma movilidad e interacción entre ellos, se encuentra localizada la Comunidad de Socoroma.

Las poblaciones que han habitado el territorio de la Comunidad de Socoroma en la zona precordillerana se han especializado en la agricultura, combinada con un extendido y eficiente sistema de ganadería. Las del altiplano fundamentalmente en la ganadería, de hecho, ellos son los grupos ganaderos por definición, denominados *llameros*²⁵ por la población socoromeña. Las poblaciones del valle han practicado preferentemente la agricultura, aunque el patrón disperso de ocupación dificulta la agrupación de estos individuos en torno a núcleos poblados. La costa, ha sido habitada por poblaciones de recolectores, pasando por agricultores, funcionarios de la administración colonial, y ciudadanos ligados a diversos tipos de rubros económicos en tiempos republicanos, conformándose como una población altamente diversa en funciones y origen étnico. Actualmente la costa es el piso ecológico gravitante a escala regional, tanto por su concentración de funciones como por el hecho que en Arica reside y trabaja la mayoría de la población que reconoce su identidad en la Comunidad de Socoroma. Sin embargo, a lo largo de los años ha existido una amplia movilidad en las poblaciones que han habitado este extenso espacio geográfico, por lo que no siempre la costa ha sido el piso ecológico más relevante en la

²⁵ Nombre que hace referencia a la crianza de llamas.

dinámica comunitaria. La historia del territorio y sus transformaciones jurídico-administrativas permiten ver que la intensidad en las interacciones entre las poblaciones de los pisos ecológicos ha variado de acuerdo a contextos históricos cambiantes, a la vez que también ha alterado la relación entre los individuos y el territorio, con modificaciones en su identidad colectiva, aunque al parecer manteniendo siempre un fuerte sentimiento de pertenencia local en virtud del lugar de nacimiento de los individuos.

Así, en términos administrativos, actualmente la Comunidad de Socoroma pertenece la región más septentrional del país, la Región de Arica y Parinacota, que limita al norte con la República de Perú, al este con la República de Bolivia, al oeste con el Océano Pacífico y al sur con la Región de Tarapacá. Estas fronteras, sin embargo, son relativamente recientes, no alcanzan a tener un siglo. Precisamente debido a su localización geográfica, la Comunidad de Socoroma se ha visto inserta en dinámicas de procesos históricos globales que han provocado diversas transformaciones jurídico-administrativas.

Es importante apuntar, sin entrar en detalles, que el territorio donde se ubica la Comunidad tiene una larga historia de ocupación humana. Durante miles de años diversas poblaciones trashumantes ocuparon este espacio, modelando distintas formas de territorialidad, hasta que algunos grupos humanos se fueron asentando de manera permanente en el territorio que hoy se reconoce como el territorio comunitario. Existen registros arqueológicos de aldeas agrícolas aproximadamente desde el primer milenio a.C., las que experimentaron la expansión de Tiwanaku (500 a.C. – 1000 d.C.), un desarrollo relativamente independiente llamado Cultura Arica o Desarrollo Regional (1000 d.C. – 1450 d.C.), la expansión del Tawantinsuyu (1450 d.C. – 1540 d.C.), posteriormente la conquista y colonización castellana (1540 d.C. – 1821 d.C.) y finalmente la incorporación a los Estados Republicanos peruano (1821 d.C. – 1929 d.C.) y chileno (1929 d.C. – a la actualidad).

Por el carácter de los registros, para la época precolombina es difícil precisar las formas de adscripción étnica o identidad local que pudieron presentar los diferentes grupos sociales que habitaron el actual territorio comunitario. No obstante, de manera general la arqueología ha planteado que en diferentes periodos de esta época la región estuvo caracterizada por una multiétnicidad, expresada en la presencia simultánea de diversos grupos étnicos en un mismo territorio (Hidalgo y Focacci, 1986; Horta, 2015; Muñoz et al., 1987; Santoro, Hidalgo y Osorio, 1987; Santoro et al., 2010). Durante el periodo de Desarrollo Regional, pudo haberse generado una identidad localista en la precordillera manifestado en el estilo cerámico Charcollo (Romero, 1999, 2002; Romero, Santoro y Santos, 2000; Llagostera, 2010). Sin embargo, hacia el final de

este periodo las poblaciones altiplánicas Caranga presionaron e intensificaron su presencia en la zona, logrando imponer especies de colonias altiplánicas en la precordillera, con lo que grupos locales y grupos foráneos tuvieron acceso a los recursos de un mismo enclave habitacional y productivo. Hacia el siglo XV se produjo la expansión del Tawantinsuyu en esta área, lo que se realizó probablemente mediante acuerdos con las poblaciones altiplánicas, debido a la que los Caranga habían aumentado su control en los sectores precordilleranos. Esta dominación, sin embargo, al parecer no produjo trascendentales reformulaciones en las adscripciones territoriales, tal vez por el breve periodo que duró, pues se mantuvieron las lógicas previas de ocupación del espacio (Llagostera, 1976, 2010; Núñez y Dillehay, 1995; Horta, 2015), aunque ya aparecían signos de transformaciones (Wachtel, 1973). Cambios más drásticos ocurrieron con la conquista y colonización castellana. Las concepciones jurídico-territoriales que impusieron las autoridades coloniales alteraron profundamente los sistemas precolombinos, reconfigurando el territorio y provocando ajustes en la organización social de las poblaciones sometidas. Con el objetivo de mayor control social, evangelización y recaudación tributaria, una de las estrategias que más contribuyó en estas transformaciones fue la implementación del proceso reduccional, el cual dio forma a la mayoría de los núcleos poblados que hoy se reconocen en la precordillera, altiplano y valles de la Región de Arica y Parinacota. En ellos existieron autoridades indígenas y formas de organización locales con relativa autonomía de las autoridades coloniales, en tanto constituían la República de Indios, separada de la de los españoles. Bajo la forma de estos pueblos, la administración colonial estableció categorías tributarias con adscripción territorial, mediante las cuales los indígenas fueron identificados, tanto en su calidad étnica como en su condición jurídico-tributaria, en referencia a un lugar o localidad de nacimiento. Este rediseño del territorio y de la población produjo, en consecuencia, una desarticulación de antiguas lealtades étnicas previas mediante nuevas formas de adscripción territorial, a la vez que una reorientación de la movilidad de la población en función de los intereses coloniales (Assadourian, 1982; Durston, 1999; Durston e Hidalgo, 1997; Hidalgo y Durston, 1998; Inostroza, 2019; Muñoz y Choque, 2013; Núñez y Dillehay, 1995).

El primer registro colonial en el que se menciona al pueblo de Socoroma es una visita realizada por un clérigo español en 1618 a los Altos de Arica, donde destaca que en este pueblo ya existía una Iglesia (Vásquez de Espinoza, [1618] 1948: 481). Así, desde el siglo XVII al menos se reconoce el núcleo poblado de Socoroma al cual se adscribía una población indígena específica. Desde entonces ha existido una ocupación permanente e ininterrumpida del espacio comunitario, el "Pueblo de Socoroma", entidad que ha ejercido derechos sobre un territorio cuyos márgenes han sido reconocidos y colectivamente delimitados. Estos límites fueron incluso reconocidos por

las autoridades coloniales como evidencia un documento jurídico de fines del siglo XIX. En 1896 una comitiva de autoridades socoromeñas denunció a un comunero del pueblo colindante de Putre en el Juzgado de Arica²⁶, acusándolo de extraer leña que se encontraba dentro del territorio de la Comunidad de Socoroma, momento en el que la comitiva detalla los deslindes, demostrando que los mismos habían sido reconocidos previamente por las autoridades españolas, para lo cual presentan el “cuaderno de actas de Socoroma” del año 1793 donde se establece tal registro²⁷. En el documento de 1896 el notario escribió que los demandantes:

“(…) dicen que como miembros de la Comunidad de Socoroma son dueños de los terrenos comprendidos, por el Sur, con la aguada de Copaquilla, Chusmisa, el cerro Copataya, camino por medio, i la quebrada de Viscachani, camino que parte para La Paz; por el Este, con Pujullani, Ancochallguani i camino derecho de Parinacota que viene a Socoroma; por el Norte, con el cerro del Milagro, la quebrada de Muñumani, desde su nacimiento i la (qu) majada del mismo nombre; Olvacaqui, la finca de don Doroteo Humire denominada Lavancagua la pampa Urcuni i los cerros del pastal de Puquios; por el Oeste, con los cerros del valle de Lluta.”

Estos deslindes son casi idénticos a los que hoy reconoce la memoria de los miembros más antiguos de la Comunidad:

“Mi abuelo me enseñó los deslindes, empezando [al norte de la quebrada] Cerro Socoroma, al frente se llama Urcuni, para abajo está la mina Rosario, al frente del Cerro Socoroma. Era mina de cobre, de Púquios venía camión, hasta el Alto llevaban en animal no más. Entonces abajo está la mina Campanani, más adentro está la mina Dos Hermanos, en el fondo. Entonces los límites es mina Rosario, al frente Cerro Socoroma, [hacia el este] cerro Alguacire, un poquito más allá Tivilire, ahí pasa por abajo, más acá hay una cuesta blanca, se llama Anco Anco, por ahí va por la quebrada hasta Ñuñumane, de ahí hasta Milagro, el monumento de Milagro está más allá todavía, de ahí se ve Parinacota, pero como está un poquito lejos le han traído más acá la gente. Atrás de Milagro hay un cerro que le decían en aymara Ñuñucollo, entonces ahora cambiaron los que han hecho el camino, el cerro Chuto le han puesto, así es bien paraito el cerrito. Después [hacia el sur] la pampa, Portezuelo, tampoco se llamaba Portezuelo, se llamaba Lupiara, cuando empezaron a investigar para el canal dicen que ahí le pusieron Portezuelo, después de Portezuelo viene Churilenco, hay un ojo de agua en toda la huella,

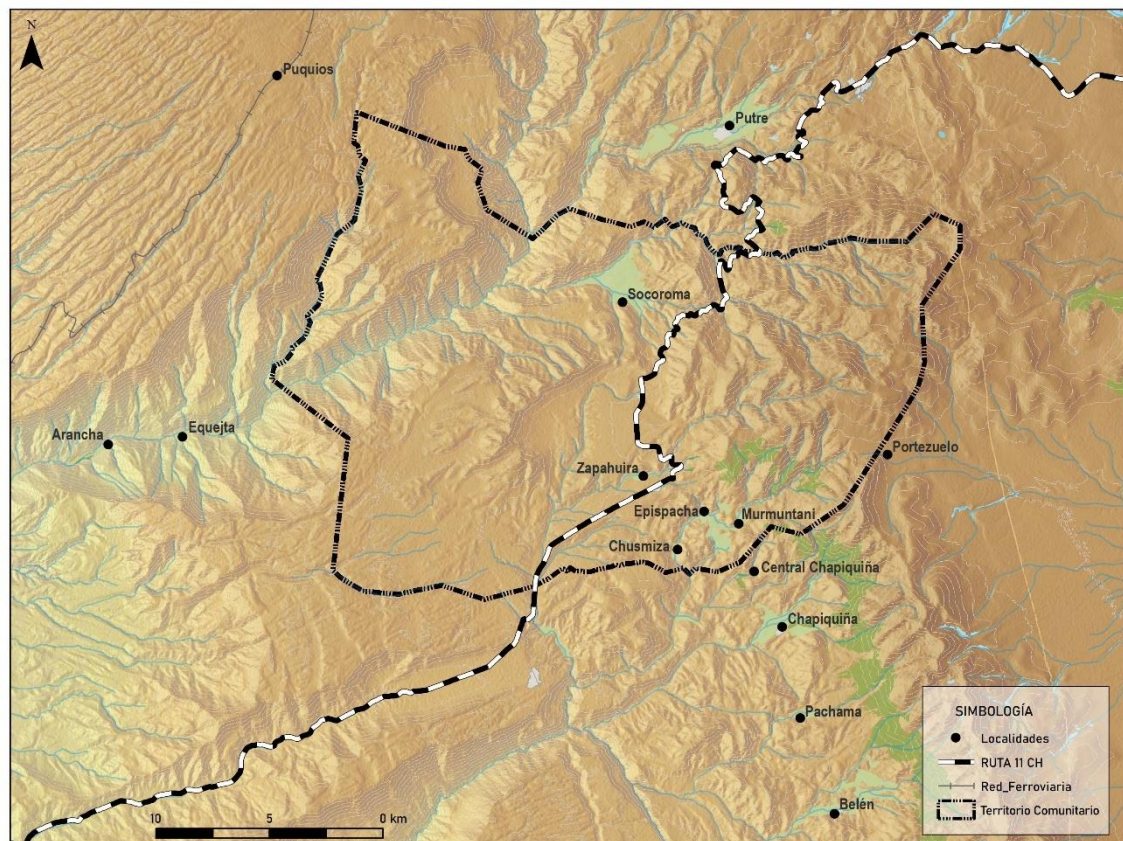
²⁶ Archivo Judicial de Arica, Legajo N° 447, foja 315.

²⁷ Este documento colonial aparece mencionado, pero hasta el momento no ha sido encontrado.

poquita agüita, por ahí pasa la huella. Luego Copatalla, después Murmuntane, después Banderane, Banderane hasta el Alto, y adentro Chusmiza, desde Chusmiza hacia donde vive el hippie en el Alto Copaquilla, esa pampa se llama Mulaumaña, de ahí del hippie se llama Huanune, de Huanune más allá para el Norte, Hospicio, por Hospicio pasa el camino tropero para Arica, después Alto Curacasi, Alto Campanani, Socoroma.”

Con esto quiero destacar que la fisonomía territorial que presenta actualmente la Comunidad de Socoroma bien puede tener su origen en el periodo colonial. Esta correspondencia en los deslindes, por supuesto, no implica que en los siglos de existencia los límites comunitarios se hayan mantenido inalterados, pero efectivamente muestra que han continuado relativamente similares a través de varios siglos.

Mapa 2. Territorio comunitario de Socoroma



Fuente: Elaboración propia.

Es interesante notar que, a pesar de que bajo la soberanía de los Estados republicanos la Comunidad de Socoroma no ha tenido un reconocimiento jurídico-administrativo, ésta ha existido de facto. Iniciado el periodo republicano peruano en la segunda década del siglo XIX tempranamente se eliminaron los cacicazgos y los títulos nobiliarios indígenas, junto con abolir la condición de “indios” para considerar a todos los peruanos como “ciudadanos”. En consecuencia, también se abolieron las “comunidades indígenas”, pero, como muestra el

documento anterior, éstas mantuvieron vigencia como entidades socio-territoriales que otorgaban identidad colectiva a una población determinada. Paradójicamente, el naciente Estado peruano, a pesar de no reconocer la categoría de indios, ante las dificultades económicas de su comienzo, en 1826 reintrodujo el tributo sobre esta población bajo el concepto de “contribuciones indígenas”. Recién en 1854, debido a una bonanza económica producto de la explotación del guano, los gobiernos liberales abolieron las contribuciones indígenas (Díaz, Galdames y Ruz, 2009; Díaz, Ruz y Galdames, 2011; Galdames, Ruz y Díaz, 2008).

En este derrotero, la Comunidad de Socoroma, aunque no legalmente reconocida, perteneció a la República de Perú hasta que, hacia fines del siglo XIX, estalló la guerra por el salitre que enfrentó a los Estados de Chile, Perú y Bolivia. Tras la firma de los tratados de paz la soberanía territorial de estos tres países se vio alterada y la Comunidad de Socoroma pasó a formar parte del territorio chileno. Antes hubo un periodo de aproximadamente medio siglo, desde 1893 a 1929, en el cual el Estado peruano ejercía soberanía sobre el territorio, pero que, sin embargo, era administrado por las autoridades chilenas, en tanto el Estado de Chile mantenía una ocupación administrativa y militar sobre el territorio. Durante este periodo se llevó a cabo la llamada campaña de “chilenización”, una política estatal destinada a provocar un sentimiento de identidad nacional chilena en la población local, con la instalación de mecanismos como el servicio militar obligatorio o la introducción de la escuela pública con docentes nacionales (Díaz, 2002; Tudela, 1993-1994). Fueron décadas complejas para toda la sociedad regional, entre ellos los miembros de la Comunidad de Socoroma. Finalmente, el objetivo general del Estado chileno se cumplió, en la actualidad aquel territorio es la Región de Arica y Parinacota, y la mayoría de la población socoromeña adscribe abiertamente una identidad nacional chilena, aunque manteniendo un fuerte sentido de pertenencia local comunitaria en referencia a la Comunidad de Socoroma (Moreira, 2007).

Entre las medidas implementadas por el Estado chileno estuvo la reorganización administrativa del territorio, redefiniendo límites y unidades distritales con la formación de subdelegaciones y distritos. Uno de ellos fue el 2° Distrito de la Subdelegación Rural de Putre, o Distrito de Socoroma, en la Gobernación de Arica, perteneciente a la Intendencia de Tacna. El Distrito no solo comprendió la Comunidad de Socoroma con sus localidades, sino que abarcó otras comunidades en el altiplano: Caquena, Parinacota y Guallatire. Los límites de estas comunidades, sin embargo, no fueron una preocupación para el Estado chileno, sino más bien un asunto interno de las comunidades, las que procuraron mantener la memoria de los deslindes reconocidos a través de diversas prácticas colectivas. Tras la firma del Tratado de Lima en 1929, que delimitó la frontera entre los Estados peruano y chileno, la Comunidad de Socoroma ha

mantenido una fisionomía territorial relativamente similar hasta la actualidad, con un pueblo matriz: el pueblo de Socoroma, y sus anexos o caseríos: Zapahuira, Murmuntani, Epispatcha y Chusmiza.

Probablemente el cambio jurídico-administrativo más significativo desde el periodo colonial hasta la fecha, ha sido la creación de las Comunidades Indígenas (C.I.) legalmente reconocidas por el Estado chileno con la promulgación de la Ley Indígena 19.253 el año 1993 tras el retorno a la democracia en el país. En este caso, las C.I. se han constituido en una institución que ha permitido al Estado organizar las relaciones con los pueblos indígenas. Estas formas de comunidades no reconocieron las antiguas autoridades, organizando la estructura interna al modo de las Juntas de Vecinos, con presidente, secretario, tesorero, etc. Pero más relevante para la comprensión de la dinámica comunitaria, es que en general las nuevas C.I. no coincidieron con la ocupación territorial de las antiguas comunidades de carácter histórico, como el caso de la Comunidad de Socoroma. Esta ley, actualmente vigente, permite que se formen C.I. a partir de pequeñas unidades sociales²⁸, lo que contribuyó a un proceso de fragmentación del territorio comunitario, que ya venía produciéndose debido a la formación de Juntas de Vecinos en las localidades durante la misma década de los 90s: Murmuntani lo hizo el año 1993, participando en ella hasta la actualidad las localidades de Epispatcha y Chusmiza, mientras que en 1996 lo hizo Zapahuira. Con esto, muchos trámites civiles pudieron ser canalizados en las propias localidades, además abrieron la posibilidad de ejecutar proyectos de desarrollo de manera local, provocando una disminución en la intensidad de las relaciones que vinculaban a los individuos y familias de las localidades con el pueblo de Socoroma. Así, la creación de las C.I. amparadas por la Ley Indígena que he referido arriba, vino a reforzar esta identidad todavía más localista en referencia al lugar de residencia de las personas. A este contexto se suma que en la década de los 90s la cantidad de población residente en la Comunidad de Socoroma se había reducido notablemente respecto décadas anteriores, especialmente de población joven que ahora residía en las ciudades, lo que hacía más difícil mantener la movilidad entre las diferentes localidades del territorio comunitario, dando pie a un paulatino distanciamiento que ha afectado la identidad colectiva de la Comunidad de Socoroma. Estos desplazamientos de la población requieren de una breve contextualización histórica.

²⁸ La Ley 19.523 en su artículo 9° permite formar Comunidades Indígenas a personas que “Provengan de un mismo tronco familiar” o que “Provengan de un mismo poblado antiguo”, con al menos 10 miembros mayores de edad.

Están poco documentadas historiográficamente las décadas posteriores a la anexión de este territorio al Estado chileno, pero es probable que el extremo norte de Chile experimentara, una vez asegurada la soberanía nacional, un estancamiento económico por los efectos de la crisis económica de 1929 (Pizarro y Ríos, 2005). Sin embargo, a mediados de siglo XX el Estado comenzó un proceso modernizador en todo el país, que para el caso del norte de Chile estuvo centrado especialmente en las ciudades costeras. La ciudad de Arica recibió un fomento a las actividades pesqueras e industriales, las que dinamizaron el conjunto de la economía regional. En 1953 se decretó el Puerto Libre que liberó los derechos aduaneros de importación y exportación, eximiendo además del pago de impuestos a las industrias que se instalaran en la ciudad, lo que estimuló la llegada de capitales extranjeros y la producción, con un aumento explosivo del comercio regional. En 1958 se creó la Junta de Adelanto de Arica, institución gubernamental que tuvo por objetivo modernizar de manera integral la región, destacándose en la construcción de obras públicas. En el “Plan Andino” elaborado por la Junta de Adelanto figuró mejorar la conectividad entre la urbe con los sectores rurales, mediante el cual se comenzó a construir la Carretera 11-CH, también llamada Carretera Internacional, que hacia fines de los años 60s conectó mediante una red vial a los pueblos andinos con la ciudad costera (Ruz, Galdames y Díaz, 2010). Vale precisar que, de acuerdo a la memoria de la Comunidad, la población socoromeña trabajó colectivamente, en trabajos comunitarios organizados por la propia Comunidad, en la construcción del caminó que se conectó con la carretera (Moreira, 2007), lo que recuerda los hermosos e impresionantes pasajes con los que Arguedas (1941) describe esta situación para el pueblo ayacuchano de Púquios en *Yawar Fiesta*. De esta manera, diversos factores, como la mejor conectividad, los incentivos de una ciudad en expansión (trabajo, educación, salud), el aumento demográfico en el pueblo, confluyeron para que en esta década se produjera uno de los desplazamientos de población más significativos en la historia de la Comunidad, pues de 253 habitantes que registraba el censo de 1960, se pasó a 127 habitantes registrados en el siguiente censo de 1970²⁹. En esto también afectó la construcción de la Central Hidroeléctrica Chapiquiña que, hacia el fin de la década de 1960, provocó una dramática reducción de los cursos de agua en la quebrada de Murmuntani, forzando la migración de muchas familias socoromeñas.

Durante los años 60 y 70 la agricultura, sobre todo el orégano, y la extendida ganadería ovina de la población socoromeña, junto con los proyectos modernizadores del agro de la Junta de Adelanto contribuyeron a mantener poblados los sectores rurales, aunque siempre con

²⁹ XII Censo Nacional de Población y II de Vivienda, 1960, INE, Chile. Y XIV Censo Nacional de Población y III de Vivienda, Abril de 1970, INE, Chile.

desplazamientos a la ciudad. A pesar de la depresión económica que experimentó Arica durante los años de dictadura cívico-militar, el movimiento descendente a la ciudad se mantuvo constante. Esto ocurrió no solo en la Comunidad de Socoroma, sino a nivel regional, por lo que en estas décadas se produjo una expansión de la sociedad aymara, sobre todo ocupando el área urbana y estableciendo nuevas relaciones en ella (Gundermann, 2001, 2018). Esta situación de movilidad ha continuado hasta nuestros días, motivo por el que en la actualidad la mayoría de la población socoromeña no reside en el territorio comunitario, sino que dispersa por el espacio regional, aunque manteniendo formas de organizar la vida social que tienen su fundamento en la Comunidad de Socoroma, es decir, sin desvincularse de su territorio y manteniendo una identidad local respecto de un origen en la Comunidad. Sobre las bases de esta expansión de las sociedades indígenas del norte de Chile es que se ha plantado la idea de “comunidad translocal” (Gundermann, 2001; Gundermann y Vergara, 2009; González; Gundermann e Hidalgo, 2014), como, en parte, se verá en la discusión a continuación.

III. 2. La Comunidad translocal de Socoroma

Si bien el foco de análisis de esta investigación está centrado en los individuos y familias socoromeñas, el punto común de referencia es la Comunidad de Socoroma. Por este motivo es importante precisar el concepto de “comunidad”, tan utilizado hasta el momento en esta tesis y de manera general por la Antropología Social en los Andes.

Vale aclarar de antemano que, en consideración a la heterogeneidad y diversidad de los estudios antropológicos sobre comunidades, hasta el momento no existe una tipología ni una conceptualización compartida de lo que son las comunidades indígenas (Pajuelo, 2000: 124). Con el fin de delimitar conceptualmente una definición socio-antropológica de comunidad que utilizaré en esta tesis, tomo como punto de partida tres autores que han sido particularmente críticos al respecto, no solo desde un análisis bibliográfico, sino también etnográfico: Adams (1962), Mossbrucker (1990) y Gundermann ([2001] 2018). Enfatizo que el objetivo no es realizar un análisis detallado de sus propuestas, sino más bien reconsiderar ciertos aspectos que merecen atención de cara a mi propia investigación sobre la “Comunidad” de Socoroma. Se debe aclarar, además, que no se discute la noción jurídica de comunidad indígena, cuya trayectoria es diferente para cada país latinoamericano y que ha provocado diversas consecuencias para el desarrollo de las sociedades indígenas. Por ejemplo, en particular para el caso chileno la categoría jurídica de comunidad aparece con la Ley Indígena 19.253 del año 1993, que otorga reconocimiento legal a las etnias -no reconoce pueblos- presentes en el país y establece los

mecanismos específicos para la conformación y legalización de Comunidades Indígenas (C.I.). Como se ha señalado, esto produjo, en no pocos casos, la fragmentación de comunidades históricas en Comunidades Indígenas de tamaño restringido y con alcance territorial limitado, usualmente funcionales a la política de promoción estatal hacia los pueblos indígenas en tanto beneficiarias de proyectos desarrollistas de distinta índole. Actualmente cuatro de las cinco localidades de la Comunidad de Socoroma han formado Comunidades Indígenas reconocidas por el Estado, la C.I. de Chukuruma, la C.I. de Zapahuirá, la C.I. de Murmuntani, C.I. de Chusmiza, mientras que solo Epispacha no ha formado una C.I. de manera independiente. Todo esto a pesar de que los miembros integrantes de estas C.I. reconocen pertenecer al territorio comunitario de Socoroma. Es pertinente preguntarse entonces, ¿cómo se puede entender la comunidad translocal de Socoroma?

Con la publicación “The community in Latin America: a changing myth” en 1962, Richard Adams cuestionó las premisas sobre las que se basaron los estudios de comunidades en América Latina durante toda la primera mitad del siglo XX, influenciadas fuertemente por los trabajos de Redfield, quien es considerado como fundador de los estudios de comunidades en la escuela de Antropología Social norteamericana. Para Adams la comunidad campesina, paradigmáticamente indígena, era un mito creado por los propios antropólogos que se había ido reactualizando en el tiempo:

“The community, says the myth, is a natural grouping that has special characteristics leading to its perpetuation in the face of threats from the outside. This integral unity lies in the social relationships of which the community is composed. Most classically the indigenous community of Latin America is posed as the typical community of this kind. The relationship ‘here are seen to be direct descendants of pre-Colombian relationship’. Because it has survived so long, the indigenous community is said to be eternal” (1962: 409).

Según Adams, Redfield realizó una reformulación de ideas evolucionistas y planteamientos dicotómicos de autores como Tönnies, Maine, Durkheim, que posicionaban la organización comunitaria en un extremo de la evolución, y las combinó con proposiciones del funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown. Esta perspectiva incorporó los resultados de estudios sobre el cambio social -entendido en términos de “aculturación”- que mostraban la inadecuación de las unidades de análisis existentes para analizar determinadas realidades, como tribus o pueblos. A ello se sumó que una gran cantidad de población en América Latina era vista homogéneamente como campesina. Todo esto se conjugó para que, en definitiva, “[t]he community offered what

appeared to be an integral and functioning entity” (Adams, 1962: 432). Como consecuencia, la comunidad indígena, pronto conceptualizada como campesina, se convirtió en una unidad de análisis privilegiada desde la mirada antropológica en Latinoamérica.

De esta manera, muchos investigadores entendieron la comunidad como un fenómeno natural con características inherentes: límites definidos, tamaño discreto, homogeneidad (escasa estratificación social y similitud entre los individuos según sexo y generación) y autosuficiencia en la medida que los individuos obtienen todo lo que requiere para vivir en el interior de la comunidad. Adams desmenuza cada una de estas características para señalar que constituyen un mito antes que una realidad empírica en el contexto latinoamericano, a excepción de algunos sectores de Mesoamérica y los Andes: “[a]side from this type of corporate community which is specifically to be found in certain parts of the Meso-American and Andean highlands, we must reject Redfield’s claim that community is any kind of integral human unit” (1962: 427). Es decir, para Adams este tipo de comunidades de reducidas proporciones, autosuficientes (aunque no del todo), con ciertos grados de homogeneidad entre sus miembros y límites identificables en términos étnicos y territoriales, sí existían en los Andes, precisamente aquellas que Wolf ([1955] 1977) describe como “close corporate peasant communities” o comunidades campesinas corporativas. Es interesante que esta área cultural resultara indemne ante las críticas demoledoras de Adams, pero sus advertencias fueron decisivas para que las investigaciones que continuaron tomaran precauciones e intentaran precisar los aspectos criticados, resultando trabajos que pusieron atención en las relaciones de poder y dominación, la diferenciación social y formación de clases, o la interdependencia de largo tiempo que mantuvieron las comunidades con el mercado y el Estado.

Destaco la postura de Adams sobre las comunidades porque establece tres premisas importantes a tener en cuenta: 1) En ellas priman los intereses individuales por sobre los colectivos. Para Adams, las relaciones sociales que se observan en las comunidades existen en referencia a un determinado asunto o problema, y cuando éste desaparece aquellas relaciones sociales desaparecen también, motivo por el que la comunidad cumpliría objetivos específicos. Analizando la propiedad de la tierra y el tipo de trabajo, plantea que tanto los conceptos de “tierra comunitaria” como de “trabajo comunitario” han sido malinterpretados por las y los investigadores, estableciendo que se debe distinguir el concepto de propiedad comunitaria respecto de los conceptos de comunalidad y trabajo comunitario, ya que, desde su perspectiva, en Latinoamérica casi no existe tierra de propiedad común que se trabaje comunitariamente. Introduce la idea de “dominio eminente” para explicar que la comunidad posee derechos para establecer el control de la tierra, en tanto es propietaria, pero que la tierra es trabajada como si

fuera propiedad particular. Asimismo, considera que el trabajo comunitario corresponde a un caso de servicios recíprocos o intercambio de trabajo entre miembros individuales de la comunidad en labores que necesitan colaboración, operando en función de una maximización del beneficio personal o familiar, pero no es un trabajo colectivo en las tierras comunitarias para la producción del conjunto de la comunidad (Adams, 1962: 420-423).

2) El funcionamiento de las comunidades está en directa relación con sus específicas condiciones ecológicas. Adams pone acento en la importancia que tiene la ecología en la comprensión de las comunidades, ya que su potencial desarrollo y sus relaciones sociales son pertinentes en determinados medio ambientes. De esta manera considera que las comunidades son entidades ecológicamente especializadas, expresado en la diversidad de comunidades, por lo que todo análisis debe tener en cuenta este factor (Adams, 1962: 425). Este aspecto también fue destacado fundamentalmente por Murra (1975), y luego por una gran cantidad de etnógrafos que pusieron a prueba el modelo del control vertical de pisos ecológicos en comunidades contemporáneas.

3) Las comunidades deben ser estudiadas desde un modelo expansivo de las culturas. El autor critica que la perspectiva dominante desde la cual se ha investigado a las comunidades ha estado basada en modelos orgánicos o de equilibrio de las relaciones sociales, que postulan que los cambios en la comunidad provienen desde el exterior. Además plantea que el análisis es más fructífero si se piensa desde un modelo expansivo de las culturas: “[c]ommunities should be seen not as equilibrium systems but rather as expanding relations systems involving both cultural and biological maximization, and these relations will tend to expand unless something in the environment restricts them” (Adams, 1962: 429). Es interesante el potencial heurístico que tiene esta idea de la naturaleza relacional y expansiva de la cultura, en este caso de la cultura andina. Se puede vincular con la atención que se puso, en los años 80, a los procesos migratorios de las sociedades indígenas hacia las áreas urbanas, con la consecuente complejización de las relaciones sociales a niveles regionales y nacionales, lo que fue retomado inicialmente en Perú por Golte y Adams (1987) y en el caso chileno por González (1995a, 1995b) y particularmente Gundermman (2001, 2018) que será revisado a continuación. En esta expansión espacial de las comunidades, si se sigue a Trautmann, Feeley-Harnik y Mitani (2011), el parentesco ha tenido una importante labor funcionando como un dispositivo de viaje que ha permitido a las sociedades establecer y mantener relaciones con el fin de asegurar mutuo apoyo. En un sentido similar, Leinaweaver (2018) plantea el amplio alcance de la sociabilidad andina, pues a través de las relaciones sociales se busca abarcar elementos ajenos para incorporarlos con renovados significados.

Por su parte, en 1990 (1987 en alemán) Harald Mossbrucker con la publicación *La economía campesina y el concepto de 'comunidad': un enfoque crítico*, situó en el foco de discusión la definición de "comunidad" como instrumento analítico. Mossbrucker realizó una evaluación crítica de la forma cómo habían entendido la comunidad los investigadores en el Perú, dejando claro que, desde su punto de vista, "en las ciencias sociales andinas la *comunidad* ha sido sobrevalorada erróneamente" (1990: 10). Aboga por una mirada desesencializadora de las comunidades, evitar analizarlas mediante esquemas dualistas que no consideren su dinamismo, ya que éstas se crean y reestructuran permanentemente en el tiempo. De su revisión concluye que las y los investigadores, si bien han acertado en establecer el surgimiento de la comunidad de acuerdo con ciertas condiciones sociales, éstos no se han detenido en explicar el motivo de su existencia, limitándose a describir su funcionamiento, lo que le otorga características poco definidas al concepto. Junto a esto, considera que el análisis de las comunidades se debe dirigir a las unidades domésticas o familias campesinas, pues son éstas las que se organizan para alcanzar objetivos definidos: "las comunidades deben entenderse en primer lugar como expresiones institucionales de asociaciones de familias, que a través de ellas quieren solucionar problemas y hacer prevalecer intereses determinados y determinables" (Mossbrucker, 1990: 98). Para el autor, la comunidad no incorpora a todos los campesinos que viven en un pueblo, proponiendo como ejemplo la junta de regantes y el centro de padres. Esta aclaración es interesante porque la comunidad sería un tipo de "asociación" social, en este caso de familias, conceptualización diferente a la categoría socio-antropológica de comunidad que usualmente presentan los reportes etnográficos, entendida más bien como una matriz sociocultural, con autoridades locales, un conjunto de reglas sociales, etc. Para Mossbrucker lo anterior ha llevado a muchos autores a utilizar el concepto de comunidad como sinónimo de otros conceptos o categorías como ayllu, pueblo o aldea, conduciendo a confusiones antes que esclarecimientos analíticos, por lo que, desde su posición, comunidad y pueblo, ayllu o aldea, deberían ser claramente distinguidos (1990: 90-91). Así, para el autor el contenido de las comunidades varía de pueblo en pueblo, lo que tiene directa relación con los recursos y el significado que éstos tienen para la colectividad, motivo por el que, desde su punto de vista, no resulta posible ni relevante entregar una definición única de su contenido. Pero sí se debe aclarar en cada caso particular el fundamento de su existencia, su contenido y funciones específicas.

Por otra parte, Mossbrucker considera que para comprender los procesos socioeconómicos de las comunidades se debe atender a dos conceptos centrales: *cooperación* e *interacción*. Por *cooperación* entiende "el trabajo conjunto de las diferentes unidades domésticas. El trabajo conjunto es regulado a través de instituciones o de relaciones sociales. Esta últimas se

caracterizan por los lazos personales que se establecen entre las personas que cooperan unas con otras”. Mientras que por *interacción* “el conjunto de actividades relacionadas con la producción o el intercambio de bienes, que requieren el acuerdo explícito entre dos o más personas. Por ello, *interacción* se refiere a la acción conjunta más o menos regulada entre diferentes unidades domésticas para alcanzar objetivos determinados” (1990: 21). El fundamento de la *cooperación* estaría en las características ecológicas del territorio y tecnológicas de las sociedades agrícolas, condicionando un tipo de trabajo que no es posible desarrollar entre pocas personas, por lo que se busca maximizar el uso de la fuerza de trabajo; y el fundamento de la *interacción* estaría en la obtención de bienes que no pueden ser producidos por la propia persona o familia y se orienta principalmente a asegurar su obtención en el largo plazo, de ahí la importancia de la mantención de las relaciones sociales (Mossbrucker, 1990: 104-105). Entonces plantea que uno de los problemas para la comprensión de las comunidades es que se ha equiparado el concepto de comunidad con los de *cooperación/interacción* y viceversa, pero que deben ser entendidos separadamente, pues la comunidad sería solo uno de los principios organizativos que aseguran la *cooperación* e *interacción*, en tanto institución que controla recursos económicos. Mossbrucker ha puesto el acento en relaciones que son fundamentalmente de tipo económico. Sin embargo, se debe tener en cuenta que han cambiado los contextos, incluso las comunidades ya estaban en fuerte proceso de transformación cuando el autor escribía. Si bien, efectivamente no se puede desconocer la racionalidad económica que opera en las decisiones de las unidades domésticas de las comunidades indígenas en referencia al control de los recursos, a la inserción en el mercado, etc., en una importante cantidad de casos, especialmente en situaciones migratorias donde se depende cada vez menos de la comunidad para el sustento económico, ésta pasa a existir sobre todo como un componente altamente afectivo e identitario.

La transformación a la que aludimos fue advertida por Gundermann (2001, 2018) en relación a las comunidades indígenas en el norte de Chile. En 2018 se publicó *Comunidad andina y procesos sociohistóricos en el norte de Chile*³⁰, donde el autor propone una síntesis distinta a las reseñadas anteriormente. Se analiza la comunidad indígena en la dialéctica de continuidad y cambio, considerando el papel que ésta ha tenido en la definición de los sistemas sociales andinos a través de distintos procesos históricos. Está centrado en la comunidad como unidad analítica porque considera que ha tenido una función histórica en la integración social de las poblaciones

³⁰ Resultados parciales aparecieron en diversos artículos a partir del año 2001. Entre los principales, ver Gundermann (2001, 2003, 2005, 2018); Gundermann y González (2008); Gundermann y Vergara (2009); González, Gundermann e Hidalgo (2013).

andinas, constituyendo la “institución colectiva central de las sociedades indígenas en las áreas nucleares de América” (Gundermann, 2018: 16). Para el autor, la comunidad ha sido históricamente el nivel de organización de la sociedad indígena más permanente y dinámico frente a agentes externos, tanto en la defensa como en la promoción de sus intereses colectivos. Aunque aclara que es simplemente una opción analítica entre otras, ya que se pueden tomar unidades más inclusivas (regionales, étnicas) o más exclusivas (hogares, individuos), cada una ofreciendo posibilidades y limitaciones, pero que en su caso se ha fundamentado en que:

“La equipolaridad de la comunidad entre unidades y planos más amplios (hacia los que se relaciona y de los que recibe fuerzas y presiones) y unidades más restringidas (que en un sentido la conforman y, en otro, median sus relaciones con el exterior y el arribo de las influencias externas) pueden fundar, según nuestro juicio, una posición estratégica de observación del cambio social andino” (Gundermann, 2018: 26).

De esta manera, para Gundermann las comunidades son entidades sociológicas que representan un nivel de agregación social en el que es posible observar las dinámicas colectivas de las sociedades andinas.

La crítica que realiza Gundermann hacia el enfoque dominante en el estudio de las comunidades es la marcada visión dicotómica reduccionista y evolución unilineal, heredera del positivismo del siglo XIX, concordando en esto con Adams (1962). Plantea que la oposición entre lo tradicional y lo moderno representa el campo semántico en el que nace la reflexión antropológica sobre la comunidad y lo campesino. Al utilizar estructuras dualistas como recurso metodológico las construcciones teóricas tendieron a destacar las polaridades (barbarie/civilización, tradicional/moderno, rural/urbano, desarrollo/subdesarrollo), en la que una de ellas quedaba marcada, la del progreso, como positiva. Esto fue en detrimento de los matices e intermedios, con limitaciones ante todas las complejidades que aquello implicaba. Para Gundermann se deben dejar atrás estas miradas simplificadoras y lineales, y considerar que tradición y modernidad son siempre fuerzas coactuantes, aunque con potencias desiguales, en la continuidad y el cambio social (2018: 36). Por tanto, al igual que Adams (1962), su punto de crítica son los planteamientos de Redfield, tan influyentes en las ideas de cambio social y descomposición cultural de las comunidades campesinas que, bajo un continuo evolutivo, conducían al desarrollo y el progreso, apuntando que esta mirada es posible rastrearla hasta la actualidad. A su vez contrapone y rescata los planteamientos de Wolf (1977), quien presenta una perspectiva evolutiva multilineal no teleológica, en el sentido que busca comprender “la constitución y transformaciones del campesinado y sus comunidades como un resultado

histórico estructural no predeterminado y no conducente de manera necesaria a la disolución de este tipo social” (Gundermann, 2018: 70). De esta manera, siguiendo a Wolf en el análisis de un marco histórico estructural, considera que el campesinado debe entenderse, antes que en referencia a contenidos culturales, en relación a sistemas estructurales mayores con los que se encuentran en situación de subordinación.

Gundermann centra su análisis en las transformaciones de una de las tipologías clásicas de Wolf, la “comunidad campesina corporativa” o “close corporate peasant community”, destacando que este autor las conceptualiza en términos históricos, “no como lo tradicional en lo contemporáneo, sino que como un específico sistema social que cumple funciones contemporáneas en un determinado período histórico de las formaciones sociales coloniales y republicanas en las llamadas regiones nucleares de Latinoamérica” (2018: 77). Así, el autor realiza un análisis histórico de la evolución de este tipo de comunidad, mostrando sus continuidades y discontinuidades, poniendo énfasis en el momento en que es incapaz de contener los cambios, a mediados del siglo XX con las migraciones masivas a las ciudades costeras, por lo que ésta da paso a un nuevo tipo de comunidad, acuñando el neologismo de “comunidad translocal”:

“Mediante este concepto, entonces, designamos al sistema de relaciones de tipo económico, social y cultural que son el resultado de la extensión y desarrollo de modelos comunitarios rurales de relación entre unidades familiares y grupos hacia áreas de migración, así como de la formación de nuevos agrupamientos y relaciones entre ellos. De esta manera, nos estamos refiriendo a una ampliación en los alcances de las relaciones entre los miembros y unidades sociales componentes de las comunidades rurales hacia otras zonas de la región mediante el concurso de migrantes nativos de las mismas y, simultáneamente, a causa de un nuevo contexto social y una cultura comunitaria de base, la elaboración de nuevas modalidades de relación previamente no existentes” (Gundermann, 2018: 58).

Se refiere con esto a que la comunidad andina se despliega más allá de la localidad rural, aunque sin perderla. La comunidad histórica es reemplazada por la translocal que incluye a las comunidades locales. Ahora es la comunidad translocal la que provee las condiciones favorables para reproducción económica y social de sus miembros, facilitando sus relaciones en las áreas de migración, y teniendo la localidad rural, ya no como base de sustento, sino como el principal referente de integración social (Gundermann, 2018: 60).

Se puede advertir que la discusión general de Gundermann refiere a la complejización de las sociedades campesinas indígenas en el norte de Chile, con una mirada que, al igual que las anteriores, se aleja de la visión reduccionista que opone tradición versus modernidad, poniendo el interés en las relaciones estructurales de las comunidades y sus transformaciones en el tiempo. Con Gundermann se vuelve a situar la comunidad como la unidad de análisis principal, sin perder de vista las extensas redes familiares que integran el territorio, sobre todo en una perspectiva regional. Esta propuesta que destaca la translocalidad es la que adquiere mayor importancia desde el enfoque que propongo en esta tesis.

Hasta aquí el objetivo no ha sido realizar un examen exhaustivo de las ideas de estos tres autores, porque el interés del análisis ha sido dirigir la mirada hacia ciertos elementos relevantes para el caso de estudio con la intención de acercarse conceptualmente a una definición socio-antropológica de “comunidad”. Entre los aspectos comunes se destaca que los tres autores se apartan de enfoques teóricos dualistas y lineales que mantienen la distinción esquemática entre lo tradicional y lo moderno, así como también de una visión ahistórica e idealizada de las comunidades indígenas; otorgan gran importancia al criterio ecológico para la comprensión del funcionamiento de las comunidades; y consideran a las comunidades como entidades (instituciones o unidades espaciales) que controlan o usufrutuan de recursos con fines fundamentalmente productivos, con una clara racionalidad en la optimización de los recursos en todos los niveles de la vida, evidenciando una preponderancia por análisis desde una perspectiva que pone de relieve las relaciones económicas. Esto último puede explicarse por la persistencia de un enfoque que Smith (1984: 7) llama “transactional analysis” en los estudios de organización social en Latinoamérica, ya que que estos análisis se sustentan fundamentalmente en modelos provenientes de la economía, con conceptos clave como racionalidad o eficiencia.

Por otra parte, hay algunas diferencias significativas entre los autores. Adams y Mossbrucker, criticando la idea de una supuesta unidad integral de las comunidades, favorecen el análisis de las unidades domésticas por sobre la comunidad, mientras que Gundermann, siguiendo a Wolf, resitúa la comunidad como el principal objeto de estudio. En los dos primeros el análisis se centra fundamentalmente en la ruralidad, mientras que en Gundermann se sitúa en las relaciones regionales más amplias de la población indígena, siendo la localidad campesina solo una parte de la dinámica general, de ahí la idea de translocalidad.

Pienso que a partir de lo discutido en estos tres autores, pero también en referencia a otros autores que han escrito sobre las comunidades andinas y que por espacio no se han incluido, se puede sintetizar una definición del sentido sociológico de comunidad que utilizaré en el presente

estudio, aunque, como se ha podido observar, no exenta de dificultades. Como primer problema se puede plantear que existe una dificultad para definir con precisión lo que es una comunidad indígena, así como también para la formulación de tipologías, esto en vista de su amplia diversidad, lo que trae aparejado una pérdida de valor heurístico del concepto comunidad. En segundo lugar, se debe considerar la dificultad para lograr una delimitación analítica, pues al aislar el objeto de estudio “comunidad” se tiende a establecer una frontera entre lo “interno” o comunidad y lo “externo” o sociedad regional/nacional, con la dificultad de ecualizar adecuadamente estas relaciones. Vinculado a lo anterior, otro problema es la alta movilidad de la sociedad andina, por lo que la comunidad es dinamizada desde sectores que exceden las áreas rurales, y que lleva a plantearse nuevas metodologías y conceptos para captar esta realidad, como por ejemplo el de translocalidad. Desde lo sustantivo, algunos de los consensos que adscribo es que las comunidades mantienen control de recursos económicos, en referencia casi absoluta al control del territorio, sin el cual esta entidad dejaría de tener sentido de existencia, por lo que se pueden entender como unidades socio-territoriales, aunque se manifiesten translocalmente; en ellas se aprecian extendidas relaciones de parentesco, siendo uno de los fundamentos de la organización social y base de apoyo para diversas actividades, como las migraciones o movilidad territorial en general; entre sus miembros existen distintos niveles de pertenencia a unidades sociales, ya sean menores como hogares o grupos de parientes, o mayores como comunas u organizaciones étnicas; y en relación a lo anterior, se presenta una permanente tensión entre los intereses colectivos y particulares de las unidades familiares, cuya interrelación da forma a la comunidad, por lo que la morfología y contenido de esta última está en directa relación con los objetivos de las familias que la componen.

Para el caso específico de la Comunidad de Socoroma considero que se deben diferenciar tres acepciones de la categoría analítica “comunidad”. Por una parte, en un sentido sociológico, está la idea de (1) comunidad translocal, que se refiere a una característica actual de la comunidad y que funciona principalmente a nivel de las representaciones, es decir, respecto de la pertenencia e identificación con una unidad socio-territorial de origen local y campesina que se ha expandido regionalmente con la migración de sus miembros. Por otra parte, está lo que se puede denominar, analíticamente, (2) “Comunidad de Socoroma”, lo que algunos de sus miembros conocen por “Pueblo de Socoroma”, la que abarca a todos los “caseríos”, como se le designa habitualmente a las localidades que conforman el territorio comunitario: Socoroma, Zapahuirá, Murmuntani, Epispacha y Chusmiza. Utilizo “Comunidad” antes que “Pueblo” para diferenciarla del pueblo de Socoroma que refiere solo al pueblo matriz de Socoroma, y así no presentar confusiones. Por último, está (3) la Comunidad Indígena, o C.I., que se refiere específicamente a

la organización jurídica representativa ante instituciones estatales y privadas, surgida al alero de la Ley Indígena 19.253 de 1993, que tiene un carácter restrictivo y excluyente puesto que solo se permite la participación de individuos mayores de 18 años y ningún miembro puede pertenecer a dos C.I. legalmente constituidas.

De acuerdo a lo anterior, cuando me refiero a Comunidad de Socoroma, estoy aludiendo a la comunidad en su acepción 1 y 2, actualmente translocal y abarcadora de todo el territorio comunitario, aclarando que ésta excede al núcleo poblado de mayor envergadura denominado pueblo de Socoroma. Insisto en que son categorías analíticas, ya que ningún socoromeño o socoromeña se refiere en estos términos, siendo común que se utilice la denominación de “Pueblo de Socoroma” aludiendo al conjunto de localidades. Así, para evitar ambigüedades o confusiones, cuando se aluda solo al núcleo poblado de Socoroma, se le llamará pueblo de Socoroma, más restringido que la Comunidad de Socoroma que abarca todas las localidades. Cabe señalar que esta denominación abarcadora con el transcurso del tiempo se restringe cada vez más para solo considerar el territorio de la cuenca del río Socoroma, sin considerar las otras zonas pobladas, que han aumentado su autonomía respecto al pueblo de Socoroma con la creación de C.I. independientes, pasando así a tener una adscripción identitaria no solo histórica sino también legalmente constituida. En relación a esto último, la acepción 3, Comunidad Indígena, se refiere al tipo de organización recién mencionado, y que para el caso del pueblo de Socoroma el nombre completo es Comunidad Indígena de Chukuruma. Es un hecho que para los propios socoromeños el concepto de C.I. refiere a esta organización restringida, a la cual solo pueden pertenecer adultos, y que utilizan fundamentalmente para conseguir fondos concursables del Estado.

III. 3. Organizaciones sociales

Una mirada a las organizaciones sociales permite ver la expresión de la translocalidad y a la vez acercarse a estas ideas de “comunidad” que se mezclan y se solapan al intentar conceptualizar unidades colectivas respecto de Socoroma. Las formas de organización colectiva en la Comunidad de Socoroma pueden ser diferenciadas de acuerdo al ámbito de actividades que cubren, a grandes rasgos, civiles, religiosas y productivas. Si bien las funciones de una y otra a veces se entrelazan, para los propios socoromeños son ámbitos diferenciados de su realidad, aunque evidentemente conectados. A continuación describo la principales organizaciones sociales del pueblo de Socoroma, pero que pueden ser extrapoladas al resto de los caseríos, ya

que permiten formarse una idea del tipo de comunidad que es la Comunidad de Socoroma y las dificultades para hacer etnografía en este contexto translocal.

Las dos formas de organización civil que cuentan con mayor prestigio en el pueblo de Socoroma son la **Junta de Vecinos** y la **Comunidad Indígena de Chukuruma**, ambas constituidas por hombres y mujeres. Estas son las organizaciones que con mayor profusión se solapan entre ellas, ya que cumplen funciones relativamente similares. Como se dijo anteriormente, las distintas localidades del territorio comunitario han formado sus propias Juntas de Vecinos (Socoroma, Zapahuira, Murmuntani) y Comunidades Indígenas (Socoroma, Zapahuira, Murmuntani, Epispacha). Desde la década de 1960, cuando se formaron las Juntas de Vecinos, y hasta la década de 1990, cuando se crearon las C.I., las primeras habían detentado el control de los asuntos civiles en el pueblo de Socoroma y los caseríos. Durante la primera década del siglo XXI la Junta de Vecinos era la principal instancia de debate donde se tomaban las decisiones que concernían al conjunto del pueblo, pero con el correr de los años ha comenzado a ser desplazada en sus funciones por la Comunidad Indígena de Chukuruma. Esto se debe a dos factores entrelazados, por una parte se ha acentuado el carácter translocal de la Comunidad, con lo que se necesita la participación de los comuneros residentes en la ciudad y que se expresan en las decisiones de la Comunidad Indígena, y por otra parte con la preponderancia que el Estado le otorga a esta entidad como institución legitimada para relacionarse con las comunidades. A través de la Comunidad Indígena se dialoga con el Estado, y también otras instituciones privadas, con el objetivo de acceder a recursos o defender sus intereses colectivos. En definitiva, la Comunidad Indígena es una organización comunitaria que funciona como dispositivo de relacionamiento y tiene por objetivo representar al pueblo de Socoroma ante otras entidades. Tal vez la principal diferencia entre la Junta de Vecinos y la Comunidad Indígena es que la primera se ha concentrado en temas fundamentalmente internos y la mayoría de sus miembros reside en el pueblo, mientras que la segunda discute temas tanto internos como externos y sus miembros se encuentran repartidos extensamente por el territorio regional y nacional. Una se puede entender funcionando preferentemente en el contexto local, mientras que la otra preferentemente en el contexto translocal. Ambas organizaciones tienen la misma estructura de Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero. Un síntoma de la importancia actual de la Comunidad Indígena es que a partir del año 2006 el Presidente reside en el pueblo, cargo que desde sus inicios había recaído en una persona residente en la ciudad de Arica. No obstante, en términos simbólicos, al parecer todavía la Junta vecinal tiene mayor prestigio que la Comunidad Indígena, pues durante Carnavales la primera autoridad visitada por el Abuelo y la comparsa es el Presidente de la Junta de Vecinos.

Las decisiones en ambas organizaciones se toman “a mano alzada”, asunto que en general no supone mayor dificultad. La complejidad puede evidenciarse en el proceso mediante el cual se llega a tomar esas decisiones, debido a la asistencia y los flujos de información. Hasta hace unos años en una misma reunión sesionaba la Junta de Vecinos y la Comunidad Indígena, bajo el entendido que los miembros de ambas eran básicamente las mismas personas. Las reuniones tenían curso en el pueblo de Socoroma una vez al mes, el último sábado de cada mes, para que los comuneros en la ciudad tuvieran la posibilidad de asistir. Pero no era común que las mismas personas asistieran cada fin de mes, razón por la cual las decisiones se tomaban de manera poco informada o entre pocas personas. Actualmente ya no existen sesiones programadas, sino que se llama a reunión y se difunde a través de las redes sociales cada vez que se requiere solucionar temas apremiantes.

Vale mencionar que durante toda la primera mitad del siglo XX funcionaron los Jueces de Distrito y los Inspectores, los primeros propuestos por la Comunidad de Socoroma y ratificados por el Estado de Chile, mientras que los segundos elegidos popularmente por los propios pobladores. Estas figuras desaparecieron con las nuevas autoridades de los años 60, las que por algunos años fueron decisivas en la organización interna de los pueblos, pero con el golpe cívico-militar se volvieron tuteladas por las autoridades de la dictadura.

Existen agrupaciones que tienen fines culturales como el Club Deportivo “Rosario de Socoroma”, el Club del Adulto Mayor, la Agrupación Cultural Aymara Socoroma Pueblo Alegre, Compañía de Morenos San Francisco de Socoroma (antiguamente era el Club Social Hijos del Pueblo de Socoroma), y que sin duda que son importantes, pero tienen un rango de acción localizado, motivo por el que no entraré en detalles de su organización.

La **Comunidad de Regantes** es otra de las organizaciones relevantes. Es una organización del ámbito productivo que se relaciona directamente a la tenencia de tierras y el derecho de aguas a ellas vinculado. Se puede apreciar que el actual sistema económico en la Comunidad de Socoroma se basa fundamentalmente en la agricultura. Si bien la ganadería ha sido importante durante buena parte de su historia, de hecho hasta hace unas décadas atrás, especialmente ganadería ovina, actualmente solo una familia tiene ganado ovino y solo dos familias tienen burros en todo el pueblo de Socoroma, pues han sido desplazados por camionetas como herramientas de carga. La mayoría de los niños que se criaron en Socoroma hasta la década de 1980 recuerdan haber sido pastores, pues todas las familias tenían ganado en mayor o menor medida. Diversos cambios tecnológicos (construcción de caminos, frigoríficos) y sociales (migraciones a la ciudad y consecuente ausencia de pastores) han llevado al declive de esta

actividad. Hoy la agricultura es el centro de las actividades productivas. Los cultivos antiguos son la papa y el maíz, en sus distintas variedades. La alfalfa, introducida durante el periodo colonial, fue muy importante mientras los animales eran parte importante de la economía socoromeña, llegando a cubrir más de la mitad de los predios cultivados en la década de 1980 (Moreira, 2017, 2021). Actualmente muy pocas personas cultivan alfalfa, debido a que ya no hay ganado en el pueblo de Socoroma. El orégano, desde su introducción durante el siglo XX en Socoroma ha sido uno de los principales productos de comercialización para sus habitantes. Los dos primeros son cultivos temporales, es decir, se cultivan durante un periodo de tiempo acotado en el año, mientras que los dos últimos son cultivos permanentes, en el sentido que su ciclo es más extenso y durante el año no se requiera volver a sembrar. Existe una rotación preferente en el uso del suelo para evitar su degradación, y aunque no es estricta, sigue este orden general: alfalfa – orégano – maíz – papas – y vuelve con alfalfa (Chandía-Jaure, 2020).

Para poder irrigar estos cultivos en un marco geográfico tan complejo es que se ha creado la Comunidad de Regantes. Esta se compone de tantos miembros como propietarios de tierras agrícolas hay en el pueblo de Socoroma, pues está integrada por todas aquellas personas, hombres y mujeres, que tienen derechos de agua, ya sea que vivan o no en el pueblo. Aunque el sistema jurídico nacional establece otra normativa, en la Comunidad de Socoroma no existe separación entre propiedad de la tierra y derechos de agua.

Las Comunidades de Regantes usualmente se dividen en subunidades de acuerdo a los distintos canales que tienen las localidades. En el pueblo de Socoroma son cuatro los principales: Pueblo, Aroma, Mancaruma-Chulpani, Chacacagua, siendo común que los regantes pertenezcan a más de una subdivisión porque casi todas las familias tienen sus predios repartidos en diferentes sectores. Existe una lista de Comunidad de Aguas que, de manera general, respeta un orden de riego de acuerdo al carácter gravitacional de los predios, es decir, existe una correspondencia entre el registro de los usuarios y la disposición espacial de los terrenos. Sin embargo, cada año en el mes de Agosto se actualiza este listado de regantes cuando los regantes inscriben su siembra en la lista de usuarios vigentes -la que cambia de año en año-, haciéndose esfuerzos por ajustar el listado antiguo con la inscripción de los regantes actuales (Chandia-Jaure, 2020).

El riego es la principal actividad que da origen a una vida agrícola en Socoroma, motivo por el que la Comunidad de Regantes se estructura en torno al riego. El nombre con que hoy se le conoce a la persona encargada de organizar la distribución y reparto del agua es “Repartidor”, perdiéndose paulatinamente el antiguo nombre de “Comisario de Aguas”. Junto a este cargo funciona el “Delegado de Aguas”, encargado de fiscalizar la labor del Repartidor, pero además

resolver conflictos que se puedan generar por el reparto del agua. Ambas autoridades son elegidas anualmente por los miembros de la Comunidad de Regantes. El Repartidor es una persona que está diariamente relacionándose con distintas personas, motivo por el que se espera sea un buen dialogador y respete los acuerdos. Su labor, por tanto, no es sencilla, requiere responsabilidad, coordinación y conocimiento local para cumplir con la asignación de los turnos de agua. Su trabajo debe dejar de lado las preferencias y rencillas que pudieran existir con algunas personas o familias, es decir, mostrar un carácter neutral, algo que no es fácil en la Comunidad. Pero también debe poseer cierta flexibilidad, para atender y resolver asuntos emergentes. Como se advertirá, debe disponer de tiempo y vivir en el pueblo o caserío. A diferencia del Repartidor, una cantidad importante de regantes reside en Arica, quienes mantienen un fluido movimiento oscilatorio entre la ciudad y la Comunidad, subiendo los días que se les asigna turnos de agua, aproximadamente cada tres semanas. El ciclo formal para recibir agua es de 35 días, pero actualmente la Comunidad de Regantes ha definido un ciclo de 20 a 25 días en función de la suficiente disponibilidad de agua y escasa cantidad de predios cultivados. Esta característica de los regantes, de estar entre Arica y Socoroma, es tal vez una de las mayores complejidades para el Repartidor por la dificultad para coordinar los tiempos de los regantes. Pero es una dificultad atenuada, la distribución del agua se ha facilitado gracias a la construcción de estanques y al reducido número de personas que hoy cultivan en la Comunidad, a diferencia de tiempos pasados cuando incluso se debían hacer turnos de noche para acceder a agua. En el pasado esta dificultad provocó que algunas familias se desplazaran a residir en el valle de Lluta.

El trabajo agrícola es una actividad demandante que requiere de importante inversión de trabajo in situ. Es por esto que una buena porción de los días -y en sumatoria del año- de los socoromeños y socoromeñas transcurre en las chacras. Las condiciones geográficas del terreno cultivable, en la ladera de los cerros, no permite la introducción de maquinaria pesada para facilitar el trabajo humano. Se ha conseguido la construcción de caminos vehiculares para llegar a chacras ubicadas en sectores de cultivo distantes, pero la tierra aún se trabaja con escasa tecnificación. La preparación del suelo, la siembra, el guaneo y la cosecha se realizan manualmente, con herramientas como palas, chuzos, picotas, azadones, chipallas, descansando fuertemente en la energía humana. Es por esto que han elaborado estrategias de apoyo mutuo, como por ejemplo las *fainas*³¹. La participación y organización ha permitido a la población socoromeña mantener funcionando eficientemente el sistema agrícola. Es una forma de vida

³¹ Las *fainas* son actividades colectivas o comunitarias que pueden ser organizados por una familia o la Comunidad con el objetivo de trabajar de manera colectiva.

ligada a las condiciones de su medio ambiente, la que solo se entiende y se hace sostenible gracias al notable esfuerzo físico y organización de sus habitantes.

La otra organización de relevancia para los socoromeños es aquella que representa el orden religioso. Aunque no existe un nombre local oficial para esta organización, normalmente los socoromeños se refieren a ella como “las mayordomías” o “los mayordomos de la Iglesia”, lo que la literatura en los Andes ha conceptualizado como **Sistema de Cargos**. Las personas que componen esta organización son los “encargados de la Iglesia”, quienes asumen la responsabilidad de cuidar todo lo concerniente a la Iglesia, sus Santos y Vírgenes, por tanto los encargados temporales de mantener las costumbres religiosas de la Comunidad. Tiene un funcionamiento continuo, que se cohesiona en mayor o menor medida de acuerdo al ingreso de nuevos y salida de antiguos miembros, constituyéndose como una organización importante de aprendizaje de las costumbres y tradiciones de la Comunidad. Hoy la mayoría de los mayordomos residen en la ciudad de Arica, motivo por el que muchas de sus funciones son encargadas a algunas personas que residen en el pueblo de Socoroma.

Esta es una organización estrictamente jerárquica de acuerdo al cargo que se desempeña. El cargo de mayor importancia es el de Fabriquero, hasta el momento asumido siempre por varones (aunque se rumorea que el próximo Fabriquero será mujer), quien se encarga de cuidar el edificio de la Iglesia y sus pertenencias -es quien controla las llaves del templo-, manejar los dineros, velar por el correcto desarrollo de las Fiestas, “acompañar” y, en caso de necesitarlo, dirigir a los mayordomos de menor experiencia en el sistema de cargos, ya que idealmente es una persona que ha pasado todos los cargos religiosos de la Iglesia. Tras la autoridad del Fabriquero se encuentra el conjunto de mayordomías, siete en total. Están regidas a su vez por una jerarquía interna que las ordena de mayor a menor, asunto que se evidencia en cada ceremonia. No ha sido posible conocer etnográficamente si esta jerarquía con anterioridad estuvo asociada a mayor o menor poder en la toma de decisiones. La etnografía muestra que ha estado vinculada a un mayor prestigio social, lo que implícitamente pudo influir en que aquellas opiniones tuvieran mayor relevancia simbólica, ya que existía un camino ritual que las personas debían seguir para alcanzar los cargos de mayor importancia para la Comunidad. Actualmente la jerarquía se expresa en el plano del prestigio y respeto social, pues el derecho a opinar y la opinión de cada mayordomo se valora independientemente de la jerarquía del Santo o Virgen que tiene a cargo. El prestigio social, sin embargo, que cada mayordomía tiene asociada es diferente, las y los socoromeños reconocen que las responsabilidades y preparaciones aumentan a medida que se asciende en el sistema de cargos. Dicho esto, la jerarquía en el pueblo de Socoroma es como sigue: primero “San Francisco de Asís”, segundo “Cristo

Crucificado”, tercero “Virgen del Rosario”, cuarto “Virgen del Carmen”, quinto “Virgen de la Candelaria”, sexto “Virgen de Santa Lucía” y séptimo la recientemente integrada al panteón socoromeño “Virgen de Copacabana”. Así, el prestigio se encuentra distribuido en distintos grados, vinculado a la jerarquía ritual del sistema de cargos.

La tradición en Socoroma es que los cargos sean asumidos por tres años consecutivos. Sin embargo, hoy se ha flexibilizado esta norma, pues atendiendo a los contextos de cada pareja se puede tomar un cargo por menos tiempo. Antiguamente se exigía que la mayordomía fuera asumida por una pareja, a excepción de Santa Lucía que podía ser asumida por una persona soltera, puesto que “ella es una virgen soltera”. Esto también se ha flexibilizado, hoy una persona sin pareja puede asumir cualquier cargo de la Iglesia. Cada mayordomo debe poner mucho tiempo y energía en el cuidado del Santo o Virgen que está a su cargo, preocupándose tanto de las tareas cotidianas como dejar flores y alumbrado (velas) durante todo el año -en algunos casos más de una vez en la semana según sea la tradición-, como de las labores específicas cuando deben “pasar” las Fiestas correspondientes o “acompañar” a los otros mayordomos en sus respectivas festividades. Ya se entenderá que los mayordomos tienen que cumplir con una serie de deberes muy importantes para la Comunidad, lo que, como contrapartida, les reporta también una serie de beneficios: tienen el privilegio de participar en todas las Fiestas y borracheras, conformando un grupo diferenciado que encabeza cada baile y ceremonia. En definitiva, son los protagonistas y autoridades indiscutidas de las festividades religiosas del pueblo.

Tras los mayordomos están los cargos de “alférez”³², llamados comúnmente en singular. También asumen la función de cumplir y mantener las tradiciones religiosas del pueblo enfocados en una actividad principal, la Fiesta. Los alférez en Socoroma son de dos tipos: pueden estar asociados al sistema de cargos, comprometiéndose con diferentes tipos de ayuda para pasar la festividad de un Santo o una Virgen, o pueden asumir el alferazgo del Carnaval o las Cruces de Mayo, donde ellos son los principales encargados de pasar la Fiesta. El alferazgo de las mayordomías está en franco decaimiento, desde que conozco la Comunidad la responsabilidad de las Fiestas ha recaído casi siempre en los propios mayordomos. Así lo compartía M.Ch., una de las personas más antiguas de la Comunidad: *“Ahora no hay alférez, antes aportaba con picante, una cazuela, café con punta”*³³, *ahora nada, no hay alférez, está solo el mayordomo*”. Los alférez tienen una función más acotada que los mayordomos, y aunque no

³² Comúnmente se les llama en singular, a pesar de que en muchas ocasiones corresponde a una pareja de alféreces. En esta tesis mantengo la denominación local en singular para este cargo religioso.

³³ Café con alcohol destilado.

por ello son menos importantes, sí detentan menor prestigio social, y solo durante las Fiestas que tienen a su cargo se incorporan a las ceremonias de los mayordomos.

Por todo lo anterior, los mayordomos y los alférez gozan de prestigio y respeto dentro de la Comunidad. Con esto quiero enfatizar que ellos no solo muestran una jerarquía en su orgánica interna en el sistema de cargos, sino que también respecto del conjunto de la Comunidad, pues representan las autoridades de turno encargadas de dirigir las festividades y ceremonias, en otras palabras, los encargados de mantener el vínculo con lo sagrado, asunto no menor para la población socoromeña.

III. 4. Religión

Las jerarquías descritas están vinculadas fuertemente al sistema de creencias en la Comunidad de Socoroma, el que solo es comprensible a partir de una mirada histórica, la que se presenta de manera breve en este apartado. En los Andes durante tiempos precolombinos el sistema privilegiado de dominación ideológica emanado desde los principales grupos hegemónicos hacia los grupos étnicos conquistados se basaba en la religión, puesto que ofrecía un fundamento para la política expansiva, y sus gobernantes representaban descendientes de las propias deidades. Así también religión y actividades productivas estaban estrechamente relacionadas debido a la fuerte dependencia que presentan los sistemas agro-ganaderos respecto del medio ecológico, motivo que ha originado múltiples y diversas ceremonias tendientes a manejar ciertas fuerzas sobre-humanas que afectan la productividad (Gose, 2004; Marzal, 1973; Millones, 1981). Esto dio paso para que, con el proceso de Colonización en los Andes, las Fiestas religiosas cristianas se superpusieron a las Fiestas agrícolas prehispánicas, dando como resultado una imbricación de símbolos y significados que se han ido reformulando a través del tiempo, pero siempre manteniendo una estrecha relación entre producción y cosmología (Arnold, 1992; Camino, 1982; Earls, 1969; Van den Berg, 1990; Zuidema, 2010).

Por su parte, una de las principales justificaciones de la sociedad europea para llevar a cabo una conquista del territorio americano también la obtuvo de la religión: la evangelización de los naturales. Este etnocentrismo religioso de la sociedad colonizadora estimuló diversas formas de imponer el culto católico, las que fueron plasmadas en los llamados “Concilios Limenses”³⁴, instancias donde la Iglesia Católica trazaba las líneas de acción para cristianizar el mundo

³⁴ Los cinco primeros Concilios se celebraron dentro de 50 años: 1551, 1567, 1582, 1591, 1600; mientras que el último fue celebrado en 1772.

indígena. Al inicio del proceso se aplicó un método eminentemente “destrutivo”, pues la campaña estaba destinada a la “extirpación de las idolatrías” que tenía por objetivo eliminar los sistemas de creencias indígenas a través de la represión y destrucción sistemática de aquellas manifestaciones que se relacionaran con lo sagrado, bajo la premisa que éstas representaban un obstáculo para la difusión de la fe cristiana. Ante las dificultades que esto supuso y el hecho que los indígenas no abandonaban sus creencias, en los Concilios Limenses ya se puede advertir que se pasa a un método de “sustitución”, lo que en parte explica la manifestación del “sincretismo religioso” en América Latina. Por situar algunos ejemplos, el título de la constitución 3 del Primer Concilio establece “Que las huacas sean derribadas, y que en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias o al menos se ponga una cruz” (Marzal, 1973: 95); en el Segundo Concilio la constitución 99 obliga a “Que los adoratorios de los caminos o ‘apachetas’ sean destruidos por los sacerdotes de cada distrito, y si le parece oportuno, pongan una cruz en su lugar” (Marzal, 1973: 100). De esta manera es posible entender que en los Andes exista una imbricación heterogénea de símbolos y significados, los que se han ido reformulando en consonancia con diversos procesos históricos. Planteo esta información como contexto, por lo que aclaro que no es mi interés analizar en específico el sincretismo religioso en los Andes. Solo quisiera puntualizar que por el concepto de “sincretismo” aludo a una unión de elementos o creencias provenientes de distintos sistemas cosmológicos, los que muchas veces no se encuentran conciliados ni presentan una fusión homogénea, pero que, sin embargo, son experimentados como un todo simbólico por sus protagonistas.

Arnold, Skewes y Prado (1984), siguiendo planteamientos de Marzal, intentaron definir los sistemas de creencias de los sectores populares en Chile, entre los que se cuentan los pueblos indígenas, como “los patrones de símbolos religiosos que significan y motivan la conducta religiosa y que han sido elaborados y reinterpretados por los sectores populares de la sociedad que, de esta manera, se apropian de las doctrinas y fórmulas religiosas técnico-oficiales” (1984: 140). Independiente del concepto de “religiosidad popular” utilizado por los autores, considero que su definición se ajusta a lo que es posible observar en la Comunidad de Socoroma. Los socoromeños y socoromeñas han reconfigurado los símbolos y significados del culto católico oficial para hacerlo propio, compatibilizando los códigos de prácticas prehispánicas con aquellos de prácticas católicas, lo que se ha expresado en cultos, ceremonias, peregrinaciones, festividades, que sin duda tienen un carácter distintivo y que les otorgan una identidad propia.

En los Andes se produjo una adaptación del calendario agrícola con el calendario católico, los momentos festivos del ciclo productivo se mezclaron con los momentos festivos del culto religioso cristiano. Al continente americano arribó una gran cantidad de Fiestas cristianas, como

lo muestra la constitución 21 del primer Concilio, que trata de “Las fiestas que los indios deben guardar: como fiestas de precepto, además de todos los domingos del año, 12 días (la circuncisión del señor, la fiesta de los Reyes, los primeros días de las tres Pascuas, Asunción y Corpus Christi; cuatro fiestas de la Virgen –Natividad, Purificación, Anunciación y Asunción–; y una fiesta de los santos, San Pedro)” (Marzal, 1973: 96). Con todas estas Fiestas, y muchas otras más, es posible evidenciar la concepción barroca de religiosidad que existía en aquellos momentos en España, con más énfasis en el culto y la liturgia que en el propio evangelio. Las Fiestas se combinaron y se adaptaron, surgiendo expresiones teatralizadas de la vida, del trabajo, con pomposas procesiones y peregrinaciones. Para Bravo (1981), desde España se traspasó a Latinoamérica una “modernidad barroca”, la que en un sentido cultural estaría marcada por una “exuberancia de las formas”, las que “obedecen a una visión del mundo como gran escenario, y de la vida humana como un gran espectáculo, universal, multifacético, cambiante y fugaz. Se apela, pues, a lo sensible para deslumbrar, cautivar y subyugar la atención y transportarla a las regiones más elevadas del espíritu” (1981: 7, citado en Larraín, 2001: 92). En el contexto andino, estas representaciones dramáticas serían multi-expresivas, ya que no se practicaba la escritura y la transmisión cultural se realizaba de manera oral y a través de actos performativos, como por ejemplo las Fiestas. Los misioneros prontamente notaron el entusiasmo que generaban las manifestaciones religiosas exuberantes en la población local, motivo por lo que en el Tercer Concilio Limense se recomienda el culto grandilocuente, puesto que “es evidente que el pueblo indígena es atraído al conocimiento y veneración del Dios verdadero por el esplendor del culto divino y por las ceremonias externas” (Marzal, 1973: 106). Las festividades en la Comunidad de Socoroma hasta el día de hoy mantienen, en sus distintas expresiones, un carácter grandioso, teatralizado, exuberante, festivo.

Específicamente, en la Comunidad de Socoroma existe un calendario anual de Fiestas, que comienza y termina en Octubre con la Fiesta del patrono del pueblo San Francisco (Moreira, 2007; Choque, 2015). En total son 12 las Fiestas³⁵: 4 de Octubre San Francisco de Asís; 1 de Noviembre Fiesta de los Difuntos; primer fin de semana de Noviembre Pachallampe; 13 de Diciembre Santa Lucía; 25 de Diciembre Navidad; 2 de Febrero Candelaria; inicio de la Cuaresma Carnavales; Abril Semana Santa o Crucificado; 2 y 3 de Mayo Cruces de Mayo; 15 de Mayo San Isidro; 16 de Julio Virgen del Carmen; fin de semana anterior a San Francisco, en septiembre, Rosario. Además de estas doce Fiestas, existen otras fechas de momentos conmemorativos pero que no alcanzan la magnitud de lo que podría considerarse como una Fiesta, como es el caso de

³⁵ Choque (2015: 35) establece un ciclo de 17 festividades, aunque en ellas incorpora las “Glorias Navales” y “Fiestas Patrias”.

Corpus Cristi, la Virgen de Copacabana que hace algunos años fue regalada al Club del Adulto Mayor, la Asunción de la Virgen, San Pedro y San Pablo, San Juan, entre otras.

Como he señalado en mi tesis de Licenciatura en Historia (Moreira, 2007), considero que las Fiestas son un elemento estructural de la dinámica cultural de la población socoromeña y que permite una integración comunitaria en un contexto translocalizado. Por una parte, representan un punto central de identidad colectiva, pues el conocimiento y la participación en ellas permite identificar a quienes se sienten más integrados o compenetrados dentro de la Comunidad. Por otra, representan un mecanismo de reproducción social, ya que durante ciertos días al año se congrega la población socoromeña en torno a actividades, organizadas desde el sistema de creencias, que los unifican, estimulando el retorno de la juventud al pueblo, creando lazos de amistad, reactualizando las historias familiares, dando continuidad a las costumbres con la elección de un nuevo alférez o mayordomo según corresponda para los próximos años. En definitiva, las Fiestas constituyen un proceso socializador que permite la continuidad de la Comunidad de Socoroma, pues son mecanismos cíclicos y performativos que canalizan su historia, instancias donde se expresa la memoria colectiva de la Comunidad. Es por todo esto que las Fiestas se presentan como contextos privilegiados para la observación de diversos aspectos de la vida social de la Comunidad de Socoroma en el contexto translocal.

IV. 5. El grupo doméstico y la familia

Ahora bien, si se sitúa la mirada en un nivel de agregación menor, no es menos compleja la caracterización de los habitantes de la Comunidad Socoroma. Ya se ha visto que Adams (1962) y Mossbrucker (1990) favorecían el análisis de las unidades domésticas por sobre la comunidad como unidad integral, especialmente en referencia a las actividades productivas. Esto tiene sentido para analizar la Comunidad de Socoroma, pues ésta no puede ser entendida como una unidad de producción en su conjunto, y en ese caso la mirada debe posarse en las unidades domésticas, lo que igualmente tiene sus complejidades cuando se enfrenta la realidad sociodemográfica de Socoroma y su articulación regional, asunto que no consideraron estos autores. En este escenario, vale preguntarse por la utilidad analítica de algunas categorías antropológicas extendidas en el tipo de análisis que acá se presenta, como por ejemplo *grupo doméstico* o *unidad doméstica* (household)³⁶. Este es otro de los conceptos analíticos que ha sido discutido en Antropología Social sin alcanzar una definición unánimemente aceptada.

³⁶ En los Andes se ha trabajado más el concepto de unidad doméstica, aunque como sinónimo de grupo doméstico.

Aunque sí existe consenso en que esta categoría debe ser diferenciada de “familia” (Bender, 1967; Goody, 2009; González Echevarría, 1994; Grau, 2006, 2018; Segalen, 1992).

En el texto editado por Goody ([1958] 1971) sobre el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos, Fortes (1971: 2) señalaba en la introducción que “[i]n all human societies, the workshop, so to speak, of social reproduction, is the domestic group”, enfatizando que el grupo doméstico es el encargado de darle continuidad a la sociedad mediante el reemplazo de sus miembros. Desde esta perspectiva, tanto las familias extensas como las nucleares posibles de observar en distintas sociedades representan fases en el desarrollo de los grupos domésticos, siendo los patrones de residencia la cristalización de determinados momentos de este proceso. De acuerdo a esto, entre las características de los grupos domésticos se cuenta que son unidades más extensas que las familias nucleares, tienen como base la residencia común y administran un espacio específico con el objetivo de proveer los recursos necesarios para asegurar la mantención y reproducción de sus miembros (Fortes, 1971: 8). Los trabajos editados en este volumen fueron relevantes porque a partir de sus proposiciones se comenzó a considerar el factor residencia como un atributo de los grupos domésticos antes que de las familias, como era usualmente planteado, abriendo la posibilidad de pensar las familias sin una residencia común y también los grupos domésticos como unidades sociales sin relaciones de parentesco (González Echevarría, 1994: 94). En este mismo sentido, para Bender (1967: 493-495) familia y grupo doméstico son conceptos lógicamente distintos, el primero referido al ámbito del parentesco, mientras que el segundo a la residencia y a las funciones domésticas, entendidas principalmente como cooperación y crianza de niños. Aunque estas últimas también forman parte del parentesco. De acuerdo al autor, estos conceptos corresponden a tres fenómenos sociales distintos, que se combinan y usualmente coinciden, pero que operan como variables independientes, lo que es posible evidenciar en el caso de la Comunidad de Socoroma. Algunos autores, como Segalen (1992), para el caso europeo, o Robichaux (2008), para el mesoamericano, han enfatizado que la cohabitación es fundamental para entender el grupo doméstico, cuyas funciones pueden ser de distinta índole, producción, descanso, convivialidad, consumo, pero destacando que lo importante es el espacio compartido. Otros, en cambio, han puesto el acento en las actividades o funciones, como Devillard (1990) que, siguiendo a Wilk y MacNetting (1984), considera que el grupo doméstico se caracteriza por su estructura y por las actividades domésticas que cumple, referidas a la reproducción social de sus miembros, es decir, “al conjunto de medios humanos y sociales por los que la *continuidad* se asegura” (1990: 107), objetivo para el cual sus miembros forman una unidad más o menos corporativa. En este enfoque la residencia deja de tener preeminencia en la definición de los grupos domésticos para

centrarse en sus funciones, y como puntualiza González Echevarría la dificultad se traslada a “la necesidad de realizar una teoría de las funciones domésticas, o reproductivas” (1994: 95).

En este último sentido son interesantes las críticas desde teorías feministas, como las planteadas por Yanagisako (1979) y Harris (1986), que han puesto en tensión el concepto de “lo doméstico”, ya que en referencia a éste se han elaborado las definiciones de familia y grupo doméstico, develando ciertos sesgos en el tratamiento antropológico de estas categorías. Yanagisako (1979) sostenía que las concepciones dominantes en el discurso antropológico sobre estas categorías han estado ancladas en la idea de familia nuclear y sus extensiones, ideas que fueran planteadas inicialmente por Malinowski, sin tomar en cuenta las múltiples formas y significados cambiantes en torno a ella. Para Yanagisako (1979), la idea del dominio doméstico cubre dos conjuntos de actividades funcionales: producción y consumo de alimentos, y reproducción social, lo que se deriva de su oposición conceptual con el dominio político-jurídico (1979: 187). Esto, desde su perspectiva, tiene poco interés analítico. En línea similar, Harris (1986) planteaba una crítica a la división del trabajo entendido como dos esferas separadas, el doméstico diferenciado del productivo, el primero identificado con el espacio privado y adjudicándose las tareas de la reproducción, mientras que el segundo identificado con el espacio político y atribuyéndose las actividades de intercambio, con connotaciones semánticas de relaciones naturales y sociales respectivamente. La crítica general es que, al considerar el grupo doméstico como unidad natural, en tanto espacio de reproducción, se ha relegado la mujer a un espacio privado y naturalizado para asegurar su dominación. El problema, en definitiva, ha sido el valor desigual atribuido a estas actividades o esferas de interacción.

Más todavía, el concepto de grupo o unidad doméstica no parece tener una fácil replicación en el caso estudiado, a pesar de la relevancia que ha tenido para el estudio del parentesco o de comunidades indígenas en los Andes (Lambert, 1980; Mayer, 2002; Stein, 1986). La realidad socio demográfica y distribución espacial de los miembros de la Comunidad de Socoroma parece desdibujar lo que se ha entendido como unidad doméstica. Por tal motivo, puede ser de utilidad la desagregación del concepto que realiza Goody (1972a). Para este autor, grupo doméstico es un término genérico que abarca otras unidades posibles de diferenciar en base a funciones que desempeñan: unidad de residencia, unidad reproductiva y unidad económica, esta última englobando producción, distribución y consumo (Goody, 1972a: 106). Las diversas unidades pueden aparecer en diferentes contextos, siendo los procesos de producción y reproducción los principales, pero claramente no los únicos, como se advierte en contextos rituales. En algunas sociedades estas funciones pueden ser realizadas por las mismas personas, pero en otras, por

ejemplo en aquellas con alta movilidad y contexto translocalizado como el que se presenta en esta tesis, pueden ser realizadas por distintos individuos, aunque en estrecha interconexión.

Entonces, evitando utilizar el concepto de grupo doméstico, tanto por su trayectoria asociada a la reproducción y teniendo en cuenta las dinámicas de la población estudiada, tal vez sea más pertinente seccionarlo y referirse de manera más acotada a las unidades de residencia, de reproducción, de producción y consumo, esto dado que son actividades posibles de observar en cualquier grupo humano. De esta manera pienso que es posible entregar una imagen más certera de las características socio demográficas de la Comunidad de Socoroma.

i) Unidad de residencia. Esta categoría se distingue, respecto de otras categorías, específicamente por la residencia común, es decir, compartir el mismo espacio habitacional de manera regular. Se caracteriza por la convivencialidad, pero no por actividades de trabajo o de consumo, pues no siempre sus miembros desarrollan actividades conjuntas, aunque vale aclarar que generalmente tienden a coincidir; así tampoco se caracteriza por la reproducción biológica de sus miembros. La morfología de la unidad residencial es cambiante o moldeable, pues existe una oscilación constante de población que otorgan a la Comunidad la característica de translocal. Las unidades residenciales se expanden y se contraen de mes en mes y de año en año, atendiendo a múltiples variables: de acuerdo a las condiciones de salud los adultos mayores permanecen en la ciudad para recibir atención médica que requiere revisión permanente; en condiciones de dificultades laborales en la ciudad los individuos o familias se asientan en el territorio comunitario para trabajar la agricultura, al adquirir contratos de trabajo en obras públicas en la misma Comunidad o pueblos cercanos. Por estas y otras razones, según sus miembros decidan asentarse en la ciudad o en la precordillera, se puede distinguir entre residentes permanentes, residentes temporales y residentes ocasionales. Así, en la Comunidad de Socoroma en determinados momentos del año las unidades residenciales se ensanchan con la llegada de miembros de la familia que pasan a compartir y pernoctar en las casas familiares, aunque solo sea por un par de días o semanas. Esto ocurre especialmente durante contextos festivos, en los cuales las labores diarias están enfocadas en actividades rituales, pero también en los momentos en que se intensifica el trabajo agrícola en función de la temporada de siembra y cosecha, o cada vez que individuos y familias suben a Socoroma para regar sus cultivos. Cabe recordar que el calendario festivo es en buena medida reflejo -una expresión- del calendario agrícola precordillerano, con lo que comúnmente coinciden los requerimientos de mano de obra con las obligaciones rituales. Aunque en esta tesis se les llame residentes ocasionales, no se puede considerar su presencia simplemente como una visita, pues está inserta en una serie de obligaciones y expectativas. Además, por diversos motivos las unidades de residencia se

fusionan y se fisianan. Por otra parte, estas unidades normalmente coinciden con relaciones de parentesco, aunque no es posible plantearlo como regla general. Todo lo anterior, relacionado a una alta movilidad de la población, hace que la categoría de unidad residencial sea altamente fluctuante y dinámica.

ii) Unidad económica (de producción y consumo). Referida al trabajo en directa relación a la actividad agrícola -ya casi no existe ganado- esta unidad se puede descomponer en distintas subunidades, ya que efectivamente se encuentran separados los procesos de producción y consumo de los productos. La unidad de producción refiere a las personas que trabajan de manera conjunta permanente o semipermanentemente, la que tiene amplia variación. En general reúne a personas conectadas por lazos de parentesco, pero no siempre es el caso, pues todavía se practica la mediería entre algunas personas y también se contrata trabajadores.

Por su parte, la unidad de consumo se diferencia de la unidad de producción, no solo por la actividad evidente que la define, sino porque la primera incorpora más personas. El consumo se realiza mediante una previa distribución de los recursos, en un flujo de productos que va desde Socoroma hacia la ciudad y desde la ciudad hacia Socoroma. Es común que se realice una distribución de los productos entre diferentes parientes, cómputo complejo, ya que algunas personas distribuyen por igual entre quienes colaboraron y quienes no, mientras que otros hacen diferencias entre miembros de la familia nuclear y parientes más lejanos. Por otra parte, generalmente con ingresos de parte de la familia en la ciudad se abastece a residentes en el territorio comunitario, ya que existen muchas personas de edad avanzada en la Comunidad de Socoroma.

Dadas las características sociodemográficas de la Comunidad de Socoroma, en la actualidad el trabajo agrícola es realizado principalmente como trabajo familiar. Los habitantes del pueblo son quienes se preocupan mayormente de actividades como desmalezar las chacras y el riego de los cultivos, pero en determinados momentos del año se necesita aumentar la cantidad e intensidad de la mano de obra, como en la siembra, el guaneo o la cosecha, y es entonces que se aprecia el despliegue de la familia para apoyar en las labores de la producción agrícola.

A lo largo del tiempo que he visitado la Comunidad de Socoroma he observado distintas formas de organización para efectuar estos trabajos, las que son altamente contextuales, en el sentido que dependen de las situaciones que atraviesen los individuos y las familias, como por ejemplo la cantidad de parientes que habitan el pueblo o el sistema laboral en el que están insertos en la ciudad. Actualmente las estructuras de trabajo más comunes en la Comunidad de Socoroma, en lo que respecta al trabajo cotidiano, corresponden a una persona en solitario o una pareja,

mientras que para las labores específicas a estas personas se agregan los hijos, en muchos casos involucrando a tres generaciones al incorporar también a nietos. Es poco frecuente ver a grupos de hermanos trabajando juntos sin uno de sus progenitores que los aglutine en torno al trabajo. En síntesis, lo que se observa es el trabajo conjunto de la familia nuclear, centrada en los padres con ayuda de los hijos, y también la familia extensa que une a tres generaciones, de abuelos a nietos.

Pero también son importantes los trabajadores extranjeros. Durante todo el año existe un flujo de trabajadores, como ha ocurrido a lo largo de siglos en este territorio, provenientes del altiplano, hoy Bolivia, y en menor medida peruanos, que suplen la mano de obra necesaria para las labores agrícolas. Su trabajo es muy requerido y cada día mejor valorizado económicamente, aunque sin que aquello modifique el rango social inferior que les asignan los miembros de la Comunidad.

iii) Unidad reproductiva. Esta unidad responde a incorporación de nuevos miembros, específicamente niños y niñas, lo que se entiende como reposición social para asegurar la continuidad de las familias y la Comunidad. Lo común es la reproducción biológica, pero existen otros mecanismos también (circulación de niños, alianzas matrimoniales). Cabe precisar que actualmente hay pocos niños residiendo de manera permanente en la Comunidad, solo 5 el año 2020. Las unidades que incorporan menores al grupo, por tanto, se encuentran fundamentalmente en la ciudad de Arica. Esto supone desafíos para la continuidad de la Comunidad de Socoroma, desafíos que hasta el momento han resuelto fundamentalmente a través de la continuidad del ciclo festivo que facilita la socialización y futuro retorno de miembros de la comunidad translocal al territorio de origen.

De acuerdo a estas unidades, la fisionomía de la Comunidad de Socoroma en el momento de la etnografía (2020)³⁷ era la siguiente:

Respecto de la residencia, en el pueblo de Socoroma: 57 individuos se distribuyen en 30 unidades residenciales. De ellas, 9 están constituidas por parejas que conviven o están “juntadas” y solo en 3 residen niños, estas últimas, a su vez, entendidas como unidades reproductivas; son, además, las únicas con capacidad de fecundidad. La cantidad de unidades residenciales con solo 1 integrante es elevada, llegando a la cifra de 16, es decir, más de la mitad. Las restantes 5 unidades se componen de un progenitor o progenitora viviendo con uno de sus

³⁷ Como es posible advertir, año tras año cambia la imagen demográfica de la Comunidad de Socoroma, motivo por el que se ha optado por considerar el año 2020 (y no el 2022) como tiempo presente, ya que en ese momento se realizó el trabajo de campo.

hijos. Todas estas unidades residenciales en distintas instancias reciben a miembros de la familia, a la vez que también miembros de ellas se desplazan a la ciudad de Arica en algunos momentos del año, ensanchando y adelgazando la extensión de la unidad residencial. La familia nuclear, compuesta de padre, madre e hijos, solo es posible encontrarla en 3 unidades, aunque se deben realizar algunas precisiones. En una de ellas convive el esposo y la esposa con 2 hijos, de 20 y 8 años, pero además un trabajador de origen boliviano. En otra una madre con su hija, más la actual pareja de la madre. En la última, un hombre socoromeño que ha formado una unión informal o “juntado” con una mujer de origen peruana que ha incorporado sus cuatro hijos al pueblo. Es decir, dos de las tres familias nucleares son familias reconstituidas, y una de ellas incorpora un miembro sin mediar relaciones de parentesco.

Es interesante comparar estos datos con los que registré el año 2007 en el pueblo de Socoroma cuando realicé una caracterización de los hogares de acuerdo a la cantidad de personas que conformaban las unidades residenciales. Un total de 55 individuos se distribuían en 28 unidades residenciales. De ellas, 11 unidades se componían de solo 1 persona; 10 estaban conformadas por 2 individuos, 8 parejas (casados o juntados) y 2 madres con hijos adultos; en 6 unidades habitaban 3 integrantes y en 1 habitaban 6 personas. Estas últimas unidades corresponden a familias nucleares (padres e hijos), pero solo en 3 habitaban niños: 2 hogares con 1 niño y 1 hogar con 4 niños. De estos 6 niños que habitaban el pueblo, 5 eran hijos de parejas de origen boliviano y 1 de padre socoromeño y madre boliviana.

De los 55 individuos registrados en 2007, solo 22 (40%) se han mantenido residiendo de manera permanente en el pueblo hasta el año 2020. De los 33 individuos restantes (60%), muchos han bajado a la ciudad de Arica principalmente por motivos de cuidados y un número importante ha fallecido. Es interesante observar que, a pesar de haber un recambio elevado de personas (más del 50%), las cifras generales son relativamente similares entre los años 2007 y 2020, lo que permite hablar de una constante demográfica: en este último tiempo los vacíos dejados por los desplazamientos y decesos de los individuos que residían en la Comunidad son llenados tanto por un contingente de socoromeños y socoromeñas que regresan como por sectores migrantes que arriban al pueblo. Las y los socoromeños generalmente son personas de edad avanzada, que se han jubilado, mientras que la población migrante son parejas jóvenes con hijos que, atravesando fronteras estatales, buscan una posibilidad de mejor vida en esta comunidad precordillerana en Chile.

Por su parte, en el poblado de Zapahuira existen 3 unidades residenciales, cada una compuesta por solo 1 persona. De manera permanente 1 individuo, 1 oscilando entre Zapahuira y

Socoroma, y 1 individuo entre Arica y Zapahuira. La mayoría de las personas que residen en Zapahuira lo hacen en las 3 posadas/restaurantes situados al costado de la carretera, aproximadamente a un kilómetro del caserío, quienes pertenecen a familias de Socoroma y Zapahuira. Sin desconocer la importancia de este nodo demográfico en el sector de Zapahuira, en el sentido que reúne a un gran número de trabajadores peruanos y bolivianos, para la mayoría de los socoromeños funcionan como entidades sin mayor vinculación con la vida comunitaria. Existen dinámicas internas en estas posadas que sería interesante conocer con mayor detalle, pero no han sido parte del diseño de esta investigación.

En Murmuntani actualmente son 7 las unidades residenciales. De ellas, 4 están conformadas por parejas sin hijos, 2 por mujeres solas, y 1 por una pareja con hijos que proviene del altiplano, sin que todavía sean reconocidos como parte integral de Murmuntani, pues las personas reiteran constantemente el origen exógeno de esta familia.

En Epispacha existe solo 1 unidad residencial con un único residente en la actualidad. Antiguamente fue pareja de una mujer que reside en Murmuntani, con quien hoy mantiene una relación de ayuda y trabajo común.

En Chusmiza solo hay 1 unidad residencial, compuesta por una pareja que trabaja la tierra y tiene ganado de reducido tamaño.

Todos los caseríos presentan una dinámica similar a la del pueblo de Socoroma respecto a los movimientos de población, en determinados momentos del año aumenta o disminuye temporalmente el número de residentes en el lugar, como expresión de una comunidad translocal.

En cuanto a las unidades económicas, la agrupación de personas que trabajan y consumen conjuntamente los productos es más compleja, ya que se dan distintos tipos de combinaciones entre individuos y unidades, en las que pueden o no existir relaciones de parentesco. Aquí las unidades se solapan, no se forman unidades económicas de tipo estable, sino que varían con extrema fluidez de acuerdo a distintos contextos. Algunos ejemplos pueden dar cuenta de esto. Muchas personas trabajan solas y los familiares de la ciudad constituyen una base de apoyo importante en las labores de producción, ya que en determinados momentos del año se requiere una labor intensiva en las chacras; así como también los familiares constituyen un canal para el consumo de productos, ya que las cosechas agrícolas son destinadas esencialmente a la subsistencia (el orégano es el único producto que se cultiva con fines comerciales). Como complemento, existe un contingente, siempre variable, de trabajadores bolivianos y peruanos, quienes se ponen al servicio de distintas personas por días o por semana, o algunos que se

instalan en la Comunidad para realizar obras específicas, generalmente asociadas a la construcción. Hay algunos miembros de la Comunidad que trabajan pocos terrenos o de tamaños reducidos, por lo que disponen de tiempo para prestar servicios a otras personas o familias en distintas labores, y otros que trabajan de medieros. En síntesis, las unidades de producción y consumo están desperdigadas por el territorio, con aportes diversos de los individuos involucrados, entre los que no necesariamente existen relaciones de parentesco, aunque generalmente eso es lo que ocurre.

Respecto de las unidades reproductivas, ya se habrá podido advertir que están prácticamente ausentes en el escenario local de la Comunidad. Las parejas que residen en Socoroma no conciben hijos, a excepción de algunas parejas jóvenes extranjeras que se instalan en el pueblo. El sector de la población que desde los años 70s en adelante se ha encargado de aportar con nuevos niños reside fundamentalmente en la ciudad de Arica. Por ello es importante el retorno permanente de las familias a la Comunidad de Socoroma, pues se precisa la enculturación de aquellos niños en un contexto translocalizado. Esto se produce menos en instancias de trabajo que en los momentos festivos, como deja en evidencia esta tesis.

Resumiendo, se pueden observar las unidades de residencia (quienes cohabitan), unidades de reproducción (quienes incorporan nuevos miembros) y unidades económicas (quienes producen y consumen conjuntamente). Con la exposición de estas unidades quiero resaltar que no es posible comprender el funcionamiento de la Comunidad de Socoroma sin atender a la atomización y fragmentación de las distintas unidades, con miembros que se encuentran dispersos en el territorio regional, pero cuya conexión está dada principalmente por relaciones de parentesco. Es en la articulación de todas estas unidades que ocurre, como un conjunto, la reproducción social de la Comunidad en Socoroma, pero cuyo resultado no es propiamente lo que se ha entendido mediante el concepto de grupo o unidad doméstica (énfasis en la cohabitación y funciones domésticas, incorporando muchas veces la producción y el consumo), sino que es “la familia”.

El conocimiento de las relaciones que mantienen los y las socoromeñas hace visible que “la familia” es un concepto central en su universo parental, pues destaca tanto en sus discursos como en sus prácticas cotidianas. Sin embargo, para la propia población socoromeña es un concepto de difícil delimitación. Las y los antropólogos comparten esta dificultad, pues han constatado que familia no es una categoría de fácil definición, lo que en parte se debe a su polisemia, a su versatilidad y adecuación a las transformaciones en diversos contextos, pero también por contener, al igual que muchos otros conceptos, ideas subyacentes de la cultura de

las y los antropólogos, en una extensión del concepto *folk* hacia los conceptos teóricos (Bestard, 1991, 1998; González Echevarría, 1994; Grau, 2006, 2018; Segalen, 1992).

Con el objetivo de despejar las connotaciones etnocéntricas al concepto de familia, González Echevarría (1994: 94) ha propuesto el concepto de “núcleo procreativo”, entendido como un “conjunto de personas entre las que se establecen relaciones básicas de parentesco (...) apuntando directamente a la organización cultural de la procreación y que no presupone ni la existencia de matrimonio ni la co-residencia de quienes lo integran.” En esta misma línea Cicerchia y Bestard (2006) consideran que la familia debe integrarse en el ámbito del parentesco quitando la atención en la residencia para situarla en las relaciones sociales, con lo que se despejan distinciones antinómicas como familia nuclear y parentesco extendido. De acuerdo con estas consideraciones, “la familia” en la Comunidad de Socoroma puede ser conceptualizada como un tipo de “núcleo procreativo”, pues constituiría el grupo variable de parentesco que relaciona las distintas unidades dispersas en el territorio.

Entendida entonces la “familia” en la Comunidad de Socoroma como un grupo de parentesco, vale hacer algunas consideraciones. Para Goodenough (1970: 42) es de gran utilidad teórica diferenciar dos tipos de grupos de parentesco, aquellos basados en un ancestro común, llamados descent group, de otros basados en un pariente en común, llamados kindred o parentela. La diferencia radica en el lugar donde se sitúe el foco de atención, si en los antepasados o en Ego, lo que ha dado pie a llamarlos grupos socio-céntricos y ego-céntricos respectivamente. Así, en una parentela, a partir de un individuo particular se reconocen igualmente los vínculos parentales a través de la madre y del padre, resultando en un círculo de parientes que se definen por un principio de distancia genealógica en torno a una persona focal (Goodenough, 1970: 47). Por tanto, en referencia a la Descendencia, la parentela no establece grupos corporativos como los clanes o linajes, sino grupos más flexibles y con una existencia menos duradera en relación a la vida de un Ego. Una precisión mayor ha establecido Goody (2009: 218), al diferenciar la “parentela personal”, o egocentrada, en la que se constituye un grupo distinto para cada individuo, de la “parentela descendente”. Por su parte, Godelier (2012: 108) aclara que la parentela abarca a los consanguíneos con exclusión de los afines, siendo de carácter cognaticia, es decir, incorporando a los consanguíneos tanto por línea paterna como materna. Sin embargo, es posible observar que en las sociedades andinas los afines han tenido una consideración que los equipara a los consanguíneos (Lambert, 1980). Desde un punto de vista distinto, Murdock (1964) considera a las parentelas como “ocasional kin groups”, las que se conforman sobre las bases de lazos de parentesco para organizar la vida social de cualquier grupo humano, pues tienen como objetivo reclutar personas o grupos para ejecutar distintos

tipos de actividades. Murdock considera que estas actividades colectivas son episódicas, motivo por el que llama a estos grupos “occasional kin groups”, por contraste con los “corporate kin groups”, que evidenciarían un carácter más permanente.

En el siguiente capítulo se analizan datos genealógicos e información etnográfica que permiten conocer características y aproximarse a una comprensión de las familias en la Comunidad de Socoroma.

CAPITULO IV. RELACIONES DE PARENTESCO EN LA COMUNIDAD TRANSLOCAL DE SOCOROMA

IV. 1. Componentes

IV. 1. 1. Consideraciones sobre el uso de terminologías de parentesco

Siguiendo a autores como Lévi-Strauss ([1974] 1987), Fox ([1967] 1985), Goody (1972b) o Godelier (2012), es posible plantear que las terminologías de parentesco tienen por funcionalidad situar la posición de un Ego respecto a sus parientes de ambos sexos y en distintas generaciones. Fox (1985: 226) las define por un principio clasificatorio de los parientes en categorías y subcategorías, siendo una expresión de la forma cómo los individuos ven y ordenan a sus parientes. Godelier (2012: 197) plantea que proporcionan una auto representación y permiten comunicar el lugar que ocupa Ego en un conjunto específico de relaciones sociales, a la vez que tener una representación del lugar que otros ocupan en esta red de relaciones. Desde estas perspectivas, el sexo y la generación serían aspectos centrales en la construcción de los sistemas terminológicos, cuya función última sería la clasificación con el objetivo de diferenciar entre personas con las que es posible formar uniones y con las que no, y cuáles son los deberes y derechos asociados a individuos o categorías de individuos. Es importante señalar que los términos de parentesco también son denominaciones para identificar roles sociales, por lo que la terminología es usada para designar comportamientos de distinto tipo (Goody, 1972b: 23). Son estas identificaciones y funciones sociales los aspectos que más interesan en el análisis de la terminología que acá se presenta.

En este momento vale aclarar que las terminologías de parentesco constituyen un fenómeno sociolingüístico, compuesto por un conjunto de palabras o términos que designan las relaciones de parentesco. En las terminologías existen dos series de términos, uno para dirigirse a un determinado pariente (*address term*) y el otro para designar una relación de parentesco (*reference term*), y aunque ambas son igualmente necesarias para la comprensión de las terminologías, comúnmente se ha privilegiado en el análisis el término de referencia porque es el que designa una relación. Teniendo en consideración esto, como señalaba anteriormente, en esta ocasión haré unas acotadas observaciones sobre algunos términos de referencia que provocaron mi atención por la particularidad con la que son utilizados en la Comunidad de Socoroma.

Aclaro, en consecuencia, que este segmento se aleja de los análisis terminológicos formales o análisis componenciales, y tampoco intenta precisar algún tipo de clasificación sobre el sistema terminológico en la Comunidad de Socoroma. Esto debido a dos consideraciones: en parte por

la complejidad de estos análisis y en parte por la propia naturaleza de la información que me fue posible recopilar. Sucede que aún las personas más antiguas de la Comunidad no recuerdan o no escucharon muchos términos aymara para designar las relaciones de parentesco, pues cuando ellas eran pequeñas ya se utilizaba la terminología castellana, seguramente como consecuencia de la política de “chilenización” de inicios del siglo XX. Haciendo memoria intentaban llegar a algunos términos, pero no surgían con facilidad, reconociendo que en general eran los mismos que utilizan actualmente. De las conversaciones que sostuve al respecto se pueden puntualizar algunas ideas. Antiguamente para “mamá” se decía “mama”, sin la acentuación o tilde final, una palabra grave gramaticalmente. Para “papá” se utilizaba “auqui”, que es padre en aymara según ciertos diccionarios, pero también connota el concepto de viejo o antiguo. Para “abuela” se usaba un término muy similar, algo así como “awila”, término que presumiblemente corresponde a una adaptación léxica del castellano. Para tíos, tías, primos, primas, hermanos, hermanas, no reconocían diferencias respecto de cómo hoy se les designa. G.R, una persona aymara hablante, “aymarista” como les llaman en Socoroma, que proviene de la frontera chileno-boliviana en el sector de Caquena, explicó que en el altiplano los términos aymara para “papá” y “mamá” eran idénticos al castellano, pero para “abuelo” se usaba “jacha tata”, que quiere decir “papá grande”, y para abuela se utilizaba “awicha”, mientras que para bisabuela era “biscawela”. Al igual que en el pueblo de Socoroma, para tíos, tías, primos, primas señaló que no había diferencias, los términos de parentesco serían iguales a los castellanos.

Debido a que no fue posible indagar con mayor profundidad en las terminologías de parentesco aymara, como señalaba anteriormente, me he concentrado en analizar el uso de algunos términos de parentesco en el tiempo presente: “*primos*” y “*mamá*”. Estos proporcionan información relevante si se tiene en cuenta su dinamismo, lo que permite comprender algunos aspectos del sistema de parentesco en la Comunidad de Socoroma.

Antes, solo quisiera apuntar que algunos paralelismos interesantes con los términos que mencionaba G.R. se pueden apreciar en una conversación que tuve con el alférez de la Cruz de Yapabelina el año 2019 en referencia a sus abuelos y bisabuelos, y que permiten plantear un aspecto importante del parentesco en la Comunidad de Socoroma. El alférez comentaba que a su bisabuelo *“de chicos lo conocíamos, le decíamos ‘papá grande’, después había que gritarle, no escuchaba. A. es ‘tata’ y a R. todos le decíamos ‘papá grande’, no sé por qué, a H. ‘mamá grande’ también [ríe], siempre les he dicho así.”* En síntesis, a su bisabuelo, EgoFFF, le decía “papá grande”, que es una traducción literal de “jacha tata” en aymara (aunque para G.R. es abuelo), a su abuelo, EgoFF, le dice “tata” simplemente, reservando “papá” a solas para su padre, EgoF. De esto se pueden desprender dos consideraciones: una es el carácter bilateral del

parentesco, ya que el alférez muestra un uso terminológico que está presente tanto por el lado paterno como por el lado materno, pues la misma situación que describe con sus ascendientes patrilaterales ocurría con los matrilaterales. La otra, que en el uso de los términos se infiere un tipo de socialización que conecta varias generaciones de una familia en proximidad, lo que es posible apreciar con más claridad en el uso de los términos que se analizan a continuación.

IV. 1. 1. 1. *Primos/as*

De mi tesis de Licenciatura en Historia (2007) extraigo una cita respecto a la categoría de “primos/as” que permite acercarse a este término:

“En cada viaje me enteraba de relaciones familiares que antes desconocía, y algo que complicaba aún más las cosas es la alusión de los socoromeños a ‘*primos*’ y ‘*tíos*’ para clasificar muchas de sus relaciones parentales. Por ejemplo, el hijo de una prima de mi madre pasaría a ser denominado como ‘mi primo’ aunque ya no poseamos ningún apellido en común. Los primos que ‘*los sureños*’ consideramos como en segundo o tercer grado, en Socoroma mantienen la categoría de ‘primos’. Lo mismo ocurre con los tíos y otros familiares” (Moreira, 2007: 150).

Pasados 15 años me parece todavía una buena descripción la que realicé en aquel momento. La categoría de “primo/a” continúa poseyendo una amplia extensión, sin una clara delimitación de la cercanía y la lejanía genealógica, haciendo patente la naturaleza abarcadora del concepto. Algunos ejemplos pueden ilustrar esta característica del término.

En la Fiesta de las Cruces del año 2022, un miembro de la Comunidad estuvo ebrio durante varios días, en los cuales se acercaba a distintas personas para llamarles primo o prima, decía con énfasis “¡este es mi primo!”, “¡esta es mi prima!”. Desde mi perspectiva, en algunos casos la escena encajaba perfectamente, dos individuos de una misma generación y con conocidos vínculos parentales. Pero en otros casos, la escena me parecía algo extraña, pues se estaba refiriendo a personas pertenecientes a generaciones distintas a la suya, a veces mayores (G+1), a veces menores (G-1), con quienes no existía una clara relación parental. La categoría de “primo/a”, para este socoromeño, parecía no tener límites, atravesaba varias las generaciones en distintos grados de parentesco, permitiéndole, mediante este término de referencia que concretiza un tipo relación, acercar a él individuos que formalmente eran distantes.

En otra oportunidad, un día conversaba sobre este tema con E.T., oriundo de otro pueblo precordillerano, pero casado con una socoromeña, quien también notaba la amplitud del

término al ser utilizado para abarcar personas en distintas posiciones dentro de la red de parentesco: *“Por ejemplo la M.C. le dice primos a ellos [esposa y hermanos de la esposa de E.T.], pero la verdad de las cosas es que era prima de su mamá.”* En otra ocasión, hablando con J.H. sobre unos parientes suyos, me dijo con toda naturalidad: *“Son mis primos, porque la mamá de ellos es prima de mi mamá.”* En otra instancia, S.A. me comentaba sobre parientes que tiene en otro pueblo precordillerano: *“Este A. de Belén, la N.A. es mi prima, su abuelo con el abuelo mío eran hermanos, si no me equivoco con mi papá más bien su abuelo (...) entonces la N.A. a mi me conoce como prima, y la O., murió ahora, ese me decía prima.”* Detalles como los descritos abundan en las historias de parientes en la Comunidad de Socoroma, las que dejan de manifiesto que la categoría de primo es amplia y englobante, y que atraviesa generaciones, cualidad que le permite mantener activo este tipo de relación.

Por otra parte, como señalaba en la tesis de Licenciatura en Historia, esta idea de amplitud también la presenta la categoría de “tío/a”, aunque debo decir que la noté con menor frecuencia que en la categoría de “primo/a”. R.B., hablando de la ramificada historia de su familia, comentaba que no tenía claridad de la relación específica que lo vinculaba a muchos de sus parientes, porque los ascendientes que conoció genéricamente le hablaban de sus primos y tíos: *“A mí me pasa que me dicen, por ejemplo mi tío E.B. que tu conociste, hijo de S.B., yo lo conozco como tío, me lo presentaron como tío, pero no, después resulta que es primo de mi papá.”* Al parecer, acá también está funcionando una operación mediante la que se intenta hacer más cercana una relación de parentesco, estrechar la distancia genealógica, a la vez que mantener la vigencia de algunos vínculos a través de las generaciones. Los parientes, en el complejo contexto ecológico de los Andes, al igual que en otras regiones, constituyen un importante capital social.

IV. 1. 1. 2. “Mamá”

El término de “mamá” -aunque no solo el término, sino también el concepto- es de relevancia cardinal para las relaciones sociales y la estructura de las familias socoromeñas. Algo que siempre llamó mi atención es el salto en la generación, por decirlo de algún modo, que se producía cuando los individuos se referían a sus abuelas, ya que es usual y extendido que los y las socoromeñas utilicen el término “mamá” para referirse a EgoMM o EgoMF.

Un ejemplo que permite ilustrar este “salto generacional” es extraído de la Fiesta de las Cruces de Mayo del año 2022. Un día acompañé a la familia pasante de Milagros a las chacras a buscar los choclos que se muelen para el fiambre que se lleva a los cerros en el despacho de las Cruces.

Entre otras personas, iban tres generaciones de mujeres. Para hacer la descripción, en este caso, tomo a la mujer más joven como Ego, quien tiene alrededor de 10 años. Ego llamaba “mamá” a su madre, EgoM, y “mamá L.” a la madre de su madre, su abuela o EgoMM. Es decir, a EgoM le llamaba “mamá” sin especificar su nombre, mientras que a EgoMM le llamaba “mamá” más la especificación de su nombre. Al consultar como le llamaba Ego a su bisabuela, EgoMMM, quien en esta oportunidad era la alférez de la Fiesta, Ego dijo que le decía “mamá P.”, es decir, de la misma forma como le llama a su abuela: “mamá” más el nombre específico de la persona. En este caso para referirse a tres personas distintas se emplea el mismo término de referencia mamá: “mamá” (EgoM), “mamá L.” (EgoMM), “mamá P.” (EgoMMM). Los términos “abuela” o “bisabuela” no son desconocidos por los socoromeños, los utilizan cuando conversan conmigo y me explican cosas, pero es un hecho que no son utilizados por ellos en sus propios espacios de socialización.

Pude observar, en distintas instancias, que esto no ocurre solo en algunas familias, sino que es un fenómeno extendido entre las familias socoromeñas. El último día de la Fiesta, por la mañana estaba desayunando con varios *milagreros*³⁸ en la casa de Milagros tras haber dejado la Cruz en su asiento el día anterior. Ahí un joven milagrero llamó por teléfono a su abuela, L.C., para que yo pudiera saludarla, ya que por motivos de salud ella no está subiendo al pueblo. Cuando hablaban él constantemente se refería a su abuela como “mamá”. Aproveché la oportunidad para preguntar a los otros milagreros jóvenes, entre los 20 y 30 años, si ellos también se referían de esa manera a sus abuelas. Todos los jóvenes, pertenecientes a cuatro familias distintas que estaban presentes en la mesa, llamaban a sus respectivas abuelas por el término “mamá” más su correspondiente nombre. La razón era simple, es una costumbre, sus familias les enseñaron esa forma de llamarles desde que eran niños, por lo que así se referían a sus abuelas.

Motivo similar me explicaba el alférez de Carnaval del 2019 cuando le pregunté específicamente sobre el tema, ya que durante esa semana había observado cómo él se refería a su abuela, su “mamá A.”. La explicación, aunque extensa, es muy clara:

“¿Por qué se da?, bueno te puedo hablar por mi familia. Desde que yo tengo uso de razón y de ahí para atrás todos los sobrinos que han nacido, nietos que han nacido, se les ha inculcado que ella es la mami o la mamá, no abuela, y ella misma lo tira de talla, ‘no me gusta que me digan abuela’. Y mi papi S. igual po, siempre, él es el papi. Igual yo creo que esto viene de atrás, ¿sabes por qué?, porque también desde que yo tengo uso de razón a mi bisabuela A. nunca le dijimos bisabuela, y mi abuela A. siempre me decía,

³⁸ Nombre con el que se designa a las personas devotas de la Cruz de Milagros.

desde que yo me acuerdo, 8 años, 7 años, 'ella es la mamá', yo decía 'no po, mi mamá es la S.', 'no, ella es la mamá A. y él es el papá P.', y todos, todos, hijos, nietos, mis otros primos, los hijos de mi tía A., la P., el R., todos, 'mamá A., papá P.', todos, ya sean mi mamá, sea yo, mis hermanos, mis primos, todos les dijimos mamá y papá, entonces se sigue replicando eso con mi abuela A., todos le decimos mami, o mamita, yo le digo 'mamita como estai', incluso yo la hago llorar cuando la saludo, será porque es de edad ya, le da su sentimiento de ver a sus pollos, porque pa ella todos somos sus pollos. (...) Incluso yo me acuerdo cuando nació mi hermano, cuando los niños aprenden a hablar, ella misma les decía, a mi primo el M., a la A., al N., cuando recién estaban chiquititos, dos años, 'yo soy la mami', así, 'no abuela', yo recuerdo eso. Hay un tiempo cuando empiezan a hablar los niños, empiezan a decir mamá, papá, '¿ella quién es?', 'la mami', mi propia mamá les decía 'mami A.', no abuela, o de repente le tiraban la talla '¡abuela!' y mi mami A. se enojaba, '¡no, yo no soy la abuela, yo soy la mami!'."

En esta explicación queda de manifiesto que los términos de referencia constituyen un acto deliberado de designación, que a su vez refuerza un tipo específico de relación. Es posible plantear que existe el ideal de mantener por varias generaciones presente la concepción del rol de "mamá" en el grupo familiar. Así también el de "papá", práctica que, si bien está presente, parece ser menos extendida para casos masculinos.

En ese momento le comenté al alférez que también había observado esta práctica en la familia de P.C., quienes son parientes porque el esposo de P., es hermano de su "mamá A.". El alférez comentaba al respecto:

"Mis primos, los que son chicos, el P., el D., le dicen 'mamá P.', el mismo M. le dice así, 'oie ¿hablaste con la mamá P.?', 'sí, hablé con la tía' le digo yo, y suena chistoso porque no es mi tía tampoco. Debe ser una inculcación generacional, pero para buscarle yo una respuesta, no sabría decirte."

Aunque el alférez considera que no encuentra una respuesta satisfactoria a esta situación, su hipótesis parece bastante acertada desde mi punto de vista, en el sentido de ser "una inculcación generacional". Las historias familiares evidencian que la crianza, en el contexto de la Comunidad de Socoroma, no ha estado acotada a dos generaciones, es decir, a la familia nuclear exclusivamente. Más común ha sido que en las labores de crianza se involucren tres generaciones, incluso en muchos casos hasta cuatro, como es posible apreciar a partir de las relaciones observadas. Considero que esta terminología enfatiza la socialización en tres generaciones, lo que ha sido conceptualizado como "familia extensa" en los reportes

antropológicos, y que ha estado presente en diversas descripciones para las poblaciones andinas en Chile, con una fuerte impronta de género que acentúa la importancia de la “mamá” en la dinámica familiar. Esto, vale aclarar, no necesariamente ocurre por una cohabitación de tres generaciones, como podría pensarse. El censo de 1917 aporta información que permite conocer la composición de los hogares Comunidad de Socoroma en ese momento. En este registro se contabilizaron un total de 73 hogares, en los cuales solo 17 de ellos, 23.3% del total, presentaban tres generaciones residiendo de manera conjunta, vinculando a abuelos/as y nietos/as en un mismo hogar. Esta cifra no es una sorpresa, más bien es coherente con la voluntad de las familias nucleares de residir independientemente, aunque como se ha dicho, no de manera autárquica. Dado este escenario, y recordando que se plantea una proximidad física y afectiva de tres generaciones, es probable que las parejas con hijos residieran en estrecha cercanía de los hogares de sus ascendientes, incluso en algunos casos en la misma propiedad, pero bajo otro techo, conformando otros hogares. Pienso que este tipo de proximidad es lo que ha permitido el fuerte y permanente involucramiento de las abuelas en la vida de los niños, y que se refleja en el extendido uso del término “mamá” para referirse a ellas.

En un texto pionero, Goody (1962) analiza los términos “nanna” and “nanny” en la sociedad de clases británica, donde advierte que estos términos estaban fuertemente asociados a actividades de las mujeres, específicamente al cuidado de los niños (1962: 180). En la clase obrera el término “nanna” era utilizado para referirse a las abuelas, específicamente a las abuelas maternas, es decir, a las madres de las madres, lo que tenía una correlación con su cercanía física y emocional, ya que se observaba que en esta clase social la abuela matrilateral usualmente residía con la pareja. Para el autor, la importancia del término es que flexibiliza la jerarquía del término formal de abuela, y así se presenta como una alternativa para continuar con su función previa de madre, siendo parte activa en la crianza de los niños. En línea similar, previamente Smith (1956: 146) señalaba que en las Guayanas Británicas se utilizaba el término “mama” para referirse a la abuela materna de los hogares matrifocales, mientras que con el nombre propio se designaba a la madre, en particular cuando la abuela tenía hijos de similar edad que los de su hija, asunto que llevaba a que los niños se criaran como si fueran hermanos. Es la cercanía física y emocional, lo que está en la base de estas designaciones, como también ha planteado Segalen (2016) analizado los cambios en las denominaciones de los abuelos en el contexto europeo.

IV. 1. 1. 3. Matricentrismo

Los términos de referencia y la forma cómo se emplean esos términos dentro del contexto familiar entregan información relevante sobre el tipo de familia y las características de los individuos. En la Comunidad de Socoroma se observa una relación intergeneracional cercana e íntima destacada por la denominación que enfatiza los roles de las personas involucradas. Sin que la cohabitación sea determinante, existe una situación de presencia y proximidad de las abuelas, ejerciendo en muchas familias como otras madres para sus nietos. Se substituye la relación de abuela por la de madre mediante la función que asigna el término de parentesco, en concreto, las abuelas se convierten, pasan a ser, también “mamás”. Aunque no la misma madre que la madre de los niños. En algunos casos es diferenciada como “mami”, mientras que en otros casos no ocurre lo anterior, pero se incorporan alteraciones en la fonética. Leach (1971: 77) argumentaba que se deben analizar los aspectos psicológicos y la fonología por sobre la lógica formal de los sistemas terminológicos, haciendo referencia a que se debe poner más atención a los contextos de enunciación. Aquí se evidencia que los afectos y los cuidados en un contexto de proximidad son importantes al momento de considerar la denominación de los parientes. El caso presentado probablemente está expresando una dinámica de relaciones sociales intergeneracionales signadas por un contacto de regular y co-participación de las abuelas maternas en la crianza de los niños, quienes en muchos casos representan otra mamá para los infantes. Esta característica permite plantear una discusión relevante para el desarrollo de esta tesis en torno a los conceptos de matrifocalidad y familias matricéntricas.

Ya se ha visto en el segmento dedicado al parentesco en los estudios andinos en Chile que Sendón y Manríquez (2021) han utilizado el concepto de matrifocalidad para describir una práctica de adopción intrafamiliar que tiene como consecuencia la formación de unidades familiares que excluyen a parte de los parientes masculinos. Pues bien, el concepto “matrifocal family” fue acuñado inicialmente por Raymond Smith (1956, 1973) para caracterizar la estructura de las familias afrocaribeñas de las Guayanas Británicas, y que luego fue aplicado a diversas realidades etnográficas adquiriendo características particulares según el contexto. Smith (1996: 54) explica que deliberadamente utilizó el término matrifocal para transmitir que “it is women *in their role as mothers* who come to be the *focus* of relationships, rather than head of the household as such”, destacando que el rol de madre y la crianza de los hijos serían las actividades centrales del dominio doméstico que configura este tipo de agrupación familiar. Aunque no existe una única definición del concepto matrifocalidad debido a los distintos usos y lugares en los que se ha aplicado, Brogger y Gilmore (1997: 13-14) señalan como puntos compartidos por las investigaciones que refiere a familias en las que la figura de la madre es

central, tanto afectiva como estructuralmente, y cuenta con un grado importante de autoridad, mientras que el hombre tiene una función reducida en su rol de esposo/padre, lo que se asocia a la posición económica marginal que tienen los hombres en la estructura global de la sociedad. En general, se privilegia el lazo madre-hijos por sobre el vínculo esposa-esposo.

Esta perspectiva fue criticada tiempo atrás desde una postura feminista por Yanagisako (1977), quien consideraba que el concepto de matrifocalidad continuaba relegando la mujer a la esfera doméstica y naturalizando su labor de madre. A partir de su etnografía en comunidades japonesas en Estados Unidos, prefiere utilizar “women-centered kinship networks” para enfatizar que la importancia de las mujeres va más allá de su condición de madres y más allá de los márgenes de su propia unidad doméstica. Estos planteamientos son relevantes para matizar la excesiva centralidad que se ha asignado a las mujeres en su función de madres bajo el concepto de matrifocalidad.

Considero que Sendón y Manríquez (2021) realizan un ajuste apropiado al contexto local identificando que la tendencia a formación de estructuras matrifocales “no se explica por la ausencia de hombres -sea por un ejercicio sistemático de la uxori-localidad o simple migración-, sino por mecanismos que involucran su segregación en porciones recurrentes del universo genealógico” (2021: 24). Sin embargo, tomando en cuenta las advertencias mencionadas, para evitar apuntar de manera directa a la función específica de madre, aunque efectivamente es importante en caso estudiado como se ha visto en este sucinto análisis terminológico, acá prefiero utilizar la idea de familias matricéntricas. Considero que este concepto permite mantener presente la centralidad de las mujeres en las estructuras familiares sin que se focalice excesivamente en sus funciones de madre. Como se verá en otros segmentos, las mujeres son fundamentales no solo en las labores de madre, sino que se expanden más allá de este rol para abarcar diferentes espacios de la vida social socoromeña, motivo por el que considero más apropiado el concepto de familia matricéntrica. Para diferenciar los conceptos, además, vale precisar que en la Comunidad de Socoroma los hombres no desaparecen de la agrupación familiar, al menos no en la gran mayoría de los casos, pues cuando existe menor o nula presencia del esposo/padre, otras categorías de parientes masculinos están presentes, como tíos o abuelos, por ejemplo, especialmente por el lado materno, quienes tienen grados diferentes de protagonismo de acuerdo a las características de las familias.

En base a estas breves consideraciones expresadas a través de ejemplos etnográficos, se puede advertir que en la Comunidad de Socoroma algunas terminologías están implicando un principio inclusivo y abarcador de las relaciones de parentesco. Vínculos colaterales (primos/as) e

intergeneracionales (abuelos/as) son estrechados mediante el modo de uso de estas terminologías, acercando la distancia entre los parientes. La categoría de “primo/a” es elocuente, pues transversalmente alcanza casi a cualquier individuo fuera de la familia nuclear con el cual se pueda establecer vínculos genealógicos. En el caso de la categoría de “mamá”, se acerca una generación ascendente para concentrarse en una de las relaciones más próximas que tienen los individuos, la de madre, cuya función es desempeñada entonces por más de una mujer. Considero que esto último enfatiza la importancia que tienen las mujeres en el universo parental de los socoromeños. Sin desconocer que el concepto de mamá contiene una potente fuerza semántica y que el rol de mamá (funciones asignadas culturalmente) es fundamental en toda la organización familiar, aclaro que la relevancia de las mujeres no se limita a la figura de madres. Es por esto que, aun reconociendo el potencial del concepto matrifocalidad, recientemente apuntado para caracterizar una comunidad andina en el norte de Chile (Sendón y Manríquez, 2021), he considerado que en el caso de la Comunidad de Socoroma es más adecuado el uso del concepto matricentrismo o estructuras familiares matricéntricas, ya que permite explicar la gravitante centralidad que tienen las mujeres en las relaciones de parentesco, al mismo tiempo que se mantiene la presencia de los parientes masculinos.

La característica de familias matricéntricas, o la centralidad de las mujeres en la organización de los grupos familiares, acá se presenta inicialmente por la importancia que adquirió en la investigación, pero aclaro que esta idea se delineó a partir de elementos que fueron surgiendo en el análisis de las propuestas que se plantearon para comprender el parentesco en la Comunidad de Socoroma, como se verá en el desarrollo de este capítulo.

IV. 1. 2. Relaciones de Filiación y Descendencia

Antes de comenzar el análisis debo aclarar que, debido a que en teoría antropológica sobre parentesco no existe un acuerdo definitivo sobre la traducción del concepto inglés “descent” y en los estudios de parentesco andino se ha privilegiado la traducción “descendencia” por sobre “filiación”, en esta tesis he optado por continuar con esta tradición y, así, referirme acá a la teoría de la Descendencia, una de las teorías clásicas o grandes teorías de parentesco.

Aclarado esto, y esperando no causar confusión, es importante señalar que en este corpus teórico conviven de manera separada dos conceptos analíticos diferenciados, la Filiación y la Descendencia. De acuerdo a autores como Rivers, Leach, Fortes, Needham, Godelier, corresponderían a distintos tipos de adscripción identitaria grupal, aunque basados en un mismo principio organizativo que vincula los individuos de manera lineal entre distintas generaciones.

Por esta razón, y siguiendo los autores mencionados, la Descendencia refiere a la forma de adscripción o pertenencia a un grupo de parentesco, también llamado descent group o grupo de descendencia, mientras que la Filiación refiere a la relación que vincula a cada individuo genealógicamente con sus progenitores, ya sea que esto ocurra por nacimiento o adopción. Debido a que la conexión de los individuos se establece tanto con los parientes agnados como uterinos, la Filiación tiene por característica ser bilateral y cognaticia (Godelier, 2012: 96; Goody, 2009: 23).

Es importante notar una distinción entre dos aspectos que, aunque relacionados, se refieren a fenómenos diferentes. Uno alude, en un nivel general, a la relevancia que se asigna al nacimiento de los individuos en la constitución y pertenencia a un grupo, mientras que el otro, más particular, al modo de descendencia específico que un sistema de parentesco presenta. De aquí que, atendiendo a la primera, se pueda hablar de teoría de la Descendencia, o también teoría de linajes, cuando se presenta la discusión sobre la existencia de grupos corporativos de descendencia, los que otorgan identidad grupal y emparentan a los individuos a través de varias generaciones mediante vínculos establecidos a partir su nacimiento. Esta teoría propone que existen grupos corporativos en el sentido que actúan conjuntamente para distintos fines, como una persona moral, y a pesar de que pueden dividirse con el transcurso del tiempo, no por ello dejan de tener unidad en su funcionamiento. Así, la Descendencia se refiere de manera general a un principio de semejanza que establece la incorporación de un individuo a un grupo, acentuando la existencia de una consustancialidad entre sus miembros al compartir antepasados con un origen común.

Atendiendo al segundo punto, los modos de descendencia corresponden al tipo de vinculación que se establece en la cadena de antepasados, y que según el sexo de referencia que se utilice para trazar la descendencia puede ser unilineal, bilineal, ambilineal o bilateral y no-lineal o cognaticio. El modo de descendencia unilineal es trazado solo a partir de uno de los progenitores, patrilineal si es por vía paterna con la característica que solo los hombres transmiten el sentido de pertenencia al grupo, mientras que matrilineal si es por la vía materna. En el bilineal, los hijos de cada sexo pertenecen a un grupo de parentesco, paralelo si los niños pertenecen al del padre y las niñas al de la madre, y cruzado si los niños al de la madre y las niñas al del padre. A diferencia de los anteriores, en el modo ambilineal o bilateral no se dan relaciones excluyentes y opera tanto el principio patrilineal como matrilineal, pues los infantes son reconocidos como miembros de ambos grupos de descendencia. Por otra parte, se pueden dar los modos no lineales, es decir, cognaticios, en los que la descendencia es trazada indiferenciadamente a través del hombre o de la mujer, por lo que el individuo pertenece a más

de un grupo social, lo que requiere otro tipo de reglas para su diferenciación, como por ejemplo la localidad, de gran importancia para esta tesis, pues el territorio emerge como una fuente de identidad familiar y colectiva de los individuos.

Estos modos de descendencia no solo determinan la pertenencia a un grupo, sino que también influyen en la transmisión intergeneracional de una serie de aspectos materiales e inmateriales, como traspaso de herencias, uso de las tierras, funciones políticas, jerarquías sociales. Debido a que los vínculos de parentesco operan en diversos contextos de acción, Goody (2009: 23) señala que sería incorrecto definir de manera global sociedades patrilineales, matrilineales o bilaterales, optando por precisar a qué contexto específico se refieren aquellas características, como pertenencia a grupos de descendencia, transmisión de tierras, sucesión de cargos, etc., ya que la diversidad de situaciones evidenciaría que estas características generales no son excluyentes entre sí. En el caso que acá se presenta están asociadas a los apellidos o patronímicos, los que otorgan una identidad grupal a las familias

De esta manera, tomando en consideración que el parentesco en la Comunidad de Socoroma es, en términos generales, bilateral, vale tener presente el concepto de “grupo de descendencia bilateral” o “parentela descendente” que apunta Goody (2009: 218) para definir un conjunto de individuos con derechos que se transmiten tanto a través de hombres como de mujeres y que se reconocen descendientes de un antepasado común, lo que les otorgaría una identidad grupal. En la Comunidad de Socoroma el reconocimiento de los antepasados es un elemento central en la identidad familiar y la relación con el territorio, lo que se lleva a cabo mediante la trayectoria de los patronímicos y el origen de acuerdo a la localidad de nacimiento de los ascendientes. Con el análisis de la Filiación y Descendencia que se presenta a continuación se busca conocer aspectos de las consideraciones arriba señaladas.

IV. 1. 2. 1. Transmisión de patronímicos e hijos no reconocidos

Acá se analizará la continuidad temporal de algunas familias en la Comunidad de Socoroma expresadas en la presencia de su patronímico en el territorio, ya que los apellidos otorgan pertenencia a determinadas familias. Aunque utilizo la idea de líneas de descendencia, entendidas como el traspaso de los patronímicos o apellidos de una generación a otra, aclaro que no es un análisis para delimitar grupos de descendencia lineales o linajes como tales, sino para conocer el trayecto vertical que recorre el traspaso de los apellidos. Esto tiene por objetivo más bien identificar tanto el origen de los ascendientes como la cadena de vínculos mediante la que se transfiere el patronímico, lo que permite comprender cierta profundidad temporal en la

ocupación del espacio de los grupos familiares a los que pertenecen los individuos registrados en las categorías que se presentan.

Así, en el reconocimiento de líneas de descendencia, un aspecto que emerge sobre relieve son los quiebres o discontinuidades que experimentan, expresadas en la alteración de los apellidos que éstas transmiten en el tiempo. En determinado momento de la historia de las líneas de descendencia se producen cambios en la transferencia de los apellidos, con lo que son pocos los casos de líneas de descendencia, o patronímicos, que mantienen continuidad traspasándose ininterrumpidamente a través de las generaciones. En otras palabras, es difícil encontrar líneas, patronímicos que den forma a líneas de descendencia, que mantengan exclusivamente una transmisión patrilineal, siendo más común que en alguna generación éstas adquieran un apellido de vertiente femenina, el que muchas veces además proviene de una mujer, un “tronco”, que ha inaugurado un grupo familiar, aunque requiera de hombres para ser transmitido.

Vale precisar que para realizar este análisis se ha tomado como punto de partida (aunque más bien sea el punto de llegada de las líneas de descendencia) la información de los Egos encuestados y no la genealogía de la Comunidad de Socoroma en su conjunto. Así como también el análisis se ha limitado a la información de los ascendientes verticales de Ego bilateralmente, por ambos lados, sin considerar sus parientes colaterales, en tanto solo toma en cuenta los antepasados patrilaterales y matrilaterales mediante los que se transfieren apellidos a Ego, es decir, sus padres, abuelos, bisabuelos, etc., o EgoF, EgoM, EgoFF, EgoMF, EgoFM, EgoMM, etc.

De esta manera, la siguiente tabla, que solo considera los Egos encuestados, permite formarse una idea general de lo que ocurre en la Comunidad de Socoroma.

Tabla 11. Hijos no reconocidos, transmisión patronímica matrilateral, líneas de descendencia femeninas.

Ego	Género Ego	Generación Ego	Presencia de hijo/a no reconocido/a en sus ascendientes	Parentesco hijo/a no reconocido/a	Generación hijo/a no reconocido/a	Presencia de transmisión del apellido materno	Líneas de descendencia inauguradas por mujeres
1	M	G-1	NO	X	X	NO	NO
2	F	G0	NO	X	X	NO	NO
3	M	G+1	NO	X	X	NO	NO
4	M	G0	SI	EgoFF y EgoFMM	G+2 y G+3	SI	SI
5	M	G0	SI	EgoM	G+2 y G+3	SI	NO
6	M	G+1	SI	EgoFM y EgoFF	G+3 y G+2	SI	SI
7	M	G0	SI	EgoFFM	G+3	SI	NO
8	F	G+1	NO	X	X	NO	NO
9	F	G0	NO	X	X	NO	NO
10	F	G0	SI	EgoF y EgoMF	G+2 y G+3	SI	SI
11	F	G-1	SI	Ego y EgoFM	G+2	SI	NO
12	F	G+1	SI	EgoF y EgoFM	G+2 y G+3	SI	SI
13	F	G+1	SI	EgoF	G+3	SI	SI
14	M	G+1	SI	Ego	G+1	SI	NO
15	M	G+1	SI	EgoFM	G+3	SI	SI
16	F	G0	SI	EgoFM	G+3	SI	SI
17	M	G0	SI	EgoF	G+1	NO	NO
18	F	G0	SI	EgoFM y EgoMM	G+2	SI	SI
19	F	G+1	SI	EgoF	G+2	SI	NO
20	M	G+1	SI	EgoF	G+3	SI	SI
21	M	G-1	SI	EgoFFFM	G+3	SI	SI
22	M	G0	SI	EgoFF y EgoMM	G+2 y G+2	SI	SI
23	M	G+1	NO	X	X	NO	NO
24	F	G+1	SI	Ego	G+1	SI	NO
25	F	G0	SI	EgoF y EgoFM	G+2 y G+3	SI	SI
26	M	G+1	NO	X	X	NO	NO
27	M	G+1	SI	EgoFM	G+3	SI	SI
28	F	G0	SI	EgoFF y EgoFM	G+3	SI	SI
29	M	G0	SI	EgoFF	G+3	SI	SI
30	M	G0	SI	EgoF y EgoFM	G+1 y G+2	NO	NO
31	M	G0	NO	X	X	NO	NO
32	F	G+1	NO	X	X	NO	NO
33	F	G+1	NO	X	X	NO	NO
34	F	G+1	SI	Ego, EgoM y EgoMM	G+1, G+2 y G+3	SI	SI
35	M	G0	NO	X	X	SI	NO
36	M	G0	SI	EgoFF, EgoFMF, EgoMM, EgoMMM	G+2, G+3, G+2 y G+3	SI	SI
37	M	G0	SI	EgoMM	G+2	SI	NO
38	M	G0	SI	EgoFF	G+3	SI	SI
39	F	G0	NO	X	X	NO	NO
40	M	G0	SI	EgoFF	G+3	SI	SI
41	F	G0	NO	X	X	NO	NO
42	F	G+1	NO	X	X	NO	NO
43	M	G0	NO	X	X	NO	NO
44	F	G0	NO	X	X	NO	NO
45	F	G+1	NO	X	X	NO	NO
46	M	G0	SI	EgoFFF y EgoMF	G+3 y G+2	SI	SI

Fuente: Elaboración propia.

De la tabla anterior se puede apreciar que en la mayoría de las líneas existen casos de “hijos no reconocidos”. La categoría de “hijos no reconocidos” alude específicamente a los casos en los que el progenitor no reconoce social ni legalmente a su descendencia. En todos estos casos el vínculo con la madre existe socialmente, la descendencia siempre es reconocida por la madre. En algunos casos ocurre que el individuo es reconocido como hijo del padre o de la madre de la

madre, pero aún mantiene la categoría de “hijo no reconocido”. Comúnmente en Socoroma las personas dicen que aquel individuo “no tiene papá” o “no es reconocido”.

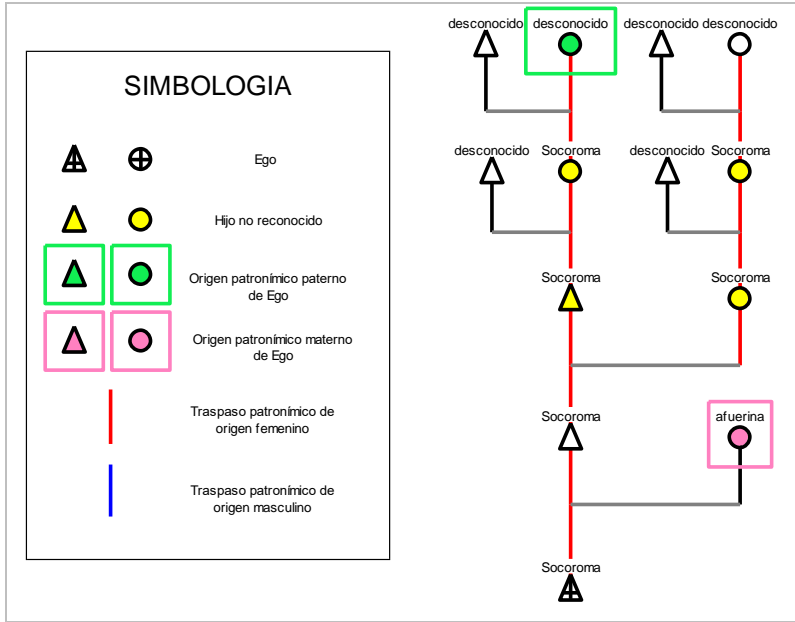
La situación descrita provoca que en algún punto la descendencia traspase el apellido materno a la siguiente generación, la que puede darle continuidad, o no, dependiendo de si esta generación concibe hijos hombres o mujeres que concibiendo hijos no reconocidos dan continuidad al patronímico. En específico, en 29 de 46 individuos, o un 63.0% de ellos, hay presencia de hijos no reconocidos en sus líneas ascendentes bilaterales. Además, a excepción de un caso, en todo el resto en algún momento se produjo una transmisión intergeneracional del apellido materno, 28 individuos, o un 60.9%, ya sea que el patronímico en cuestión se mantiene hasta Ego y continúa, o no. Por su parte, el número de individuos en cuyas familias hay ausencia de casos de hijos no reconocidos son 17, 37.0%, y 18 en los que no hay transmisión de apellido materno, un 39.1%. De estos últimos, específicamente a la mitad de ellos (9) se les puede reconocer pertenecientes a familias con una larga ascendencia en la Comunidad de Socoroma, mientras que la otra mitad (9) tiene un origen más reciente en la Comunidad, motivo por el que presentan una menor cantidad de relaciones de parentesco y se dispone de menos información sobre sus antepasados. Por último, señalar que, de los 46 Egos entrevistados, 20 individuos, o 43.5%, son miembros de familias que han sido inauguradas por mujeres, es decir, entre sus ascendientes reconocen a una mujer como el antepasado más antiguo, quien traspasa el apellido a hijos no reconocidos, generando así una parentela descendente asociada a su patronímico, aunque el apellido de origen femenino no siempre llegue hasta Ego o continúe el traspaso del patronímico en cuestión. Mientras que son 26 individuos, o un 56.5%, en los que no existen líneas de descendencia inauguradas por mujeres, pues aunque existen hijos no reconocidos, la memoria o el registro genealógico sitúa a hombres en los ápices que comienzan a transmitir el patronímico. A pesar de observarse una mayoría de hombres fundadores de líneas de descendencia, son cifras que se encuentran relativamente niveladas.

La genealogía de la Comunidad de Socoroma muestra que los hijos reconocidos son mayoría, no obstante la amplia presencia de hijos no reconocidos entre las familias socoromeñas. Debido a esta situación, lógicamente existe una mayor probabilidad que el patronímico masculino se mantenga en el tiempo, en virtud de un contexto bilateral con inclinación patrilateral, en el sentido que se transmite el apellido paterno en primer lugar a las generaciones descendentes. Así, la genealogía muestra líneas de transmisión patrilineales en las que hombres van traspasando el patronímico sucesivamente entre hombres, de padres a hijos. Por su parte, y debido a esto precisamente, es difícil que líneas matrilineales puedan perpetuarse en el tiempo como lo hacen la patrilineales. No obstante, éstas juegan un rol importante generando rupturas

en las líneas de descendencia fundamentalmente masculinas. Existen numerosos casos de cadenas de mujeres que se sirven de hijas no reconocidas para traspasar el apellido entre mujeres por varias generaciones (ocurre en dos y hasta tres generaciones consecutivamente), pero sucede que en algún momento se establecen uniones, ya sean formales o informales, casados o juntados, con un consecuente reconocimiento de los hijos, quienes reciben el patronímico masculino en primer lugar y lo transmiten a su descendencia. Así, para que el apellido de una mujer o una línea de descendencia femenina se prolongue en la siguiente generación, ésta tiene que generar descendencia mediante la concepción de hijos no reconocidos, si éstos son hombres deben reconocer su descendencia y si son mujeres deben concebir hijos no reconocidos por el progenitor, al igual como ocurrió con ellas. Por lo anterior, si bien en esta genealogía existen casos de línea de descendencia femenina, formadas por cadenas de mujeres, que se prolongan hasta por tres generaciones, al llegar a la cuarta se establece una unión formal de una mujer cuya descendencia es reconocida por el padre o pareja de la mujer, dando término a esta cadena matrilineal. Ahora bien, estas cadenas de mujeres también recurren a hombres, hijos no reconocidos, para mantener la continuidad del apellido. En lo que respecta a las líneas de descendencia masculinas, vale tener en cuenta que los casos de líneas patrilineales ininterrumpidas por varias generaciones en los que el patronímico es traspasado solo entre hombres tampoco es la norma. Más bien ocurre que, en algún punto del tiempo, el apellido de la madre de alguno de los ascendientes de Ego presentes en la línea de descendencia pasa a figurar en primer lugar y es el que, por consecuencia, se traspasa a las siguientes generaciones. Tal vez sea impreciso plantear la discusión en términos de líneas de descendencia, ya que en estricto rigor no son patrilineales ni matrilineales, pues utilizan tanto a hombres como mujeres para su perpetuación, siendo el caso que para que las mujeres mantengan la línea de descendencia deban tener hijos hombres no reconocidos que luego tengan hijos reconocidos, o hijas mujeres no reconocidas que a su vez tengan hijos no reconocidos.

A continuación se analizan algunos ejemplos que permiten ilustrar las características arriba señaladas.

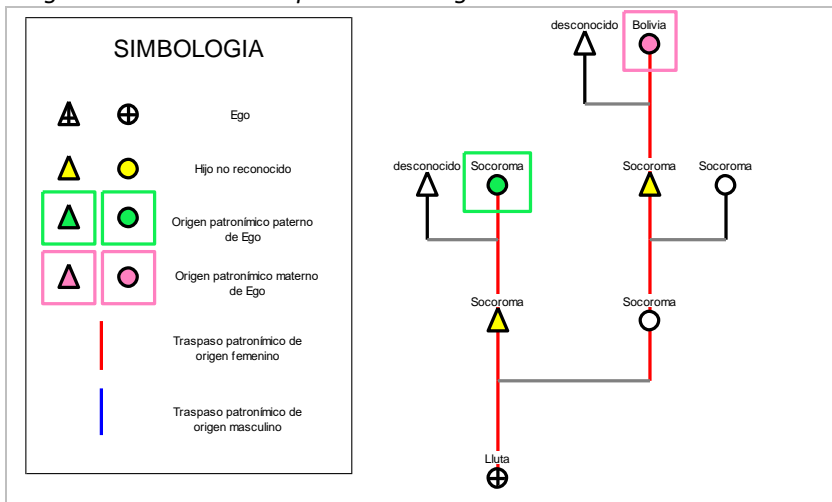
Diagrama 1. Transmisión patronímico Ego 21



Fuente: Elaboración propia.

En este caso, debido a que la madre de Ego es afuerina, solo se analizan los ascendientes por el lado paterno de Ego. Tanto el padre del padre como la madre del padre de Ego son hijos no reconocidos en G+2. A su vez, tanto la madre del padre del padre como la madre de la madre del padre son hijas no reconocidas en G+3. Se aprecia, en consecuencia, que el padre de Ego adquiere los patronímicos de dos líneas de descendencia cuyos antepasados más remotos de los que se tiene conocimiento son mujeres. En una de las líneas se traspasa el apellido femenino a través de dos hijas no reconocidas hasta que una de ellas establece una unión formal y sus hijos son reconocidos; mientras que la otra línea lo hace mediante una combinación de hijos no reconocidos: primero una hija no reconocida cuyo hijo a su vez no es reconocido, y segundo, éste último, quien al reconocer su descendencia da continuidad a este patronímico.

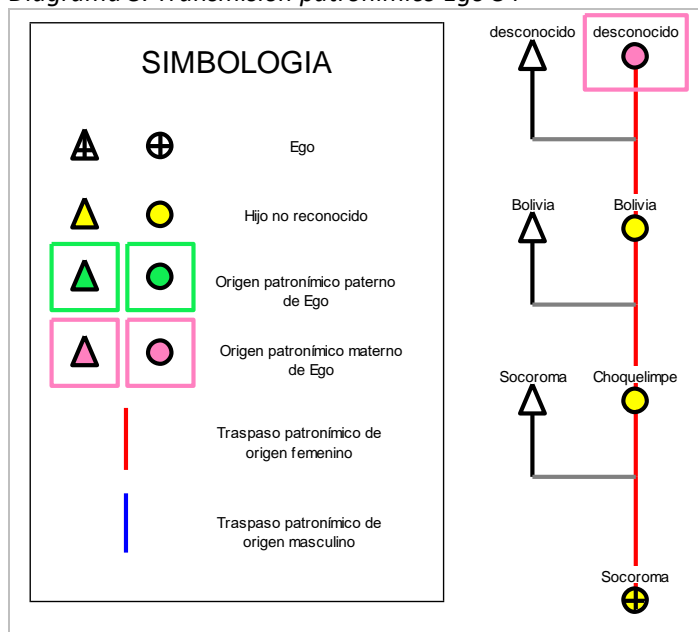
Diagrama 2. Transmisión patronímico Ego 25



Fuente: Elaboración propia.

En este caso, por el lado paterno el padre de Ego es un hijo no reconocido, en consecuencia, Ego recibe el apellido de la madre de su padre, quien es la última ascendente conocida, por tanto, a quien se le reconoce como fundadora de este lado de la familia. Por el lado materno la madre de Ego es reconocida, por lo que lleva el apellido paterno, pero cuyo padre lo recibió de su madre al ser un hijo no reconocido, con lo que el patronímico materno que llega hasta Ego es el de la madre del padre de la madre de Ego situada en G+3. En síntesis, a Ego le son transmitidos los apellidos de dos líneas de descendencia inauguradas por antepasados femeninos, quienes a través de su descendencia pueden mantener la presencia de su patronímico.

Diagrama 3. Transmisión patronímico Ego 34

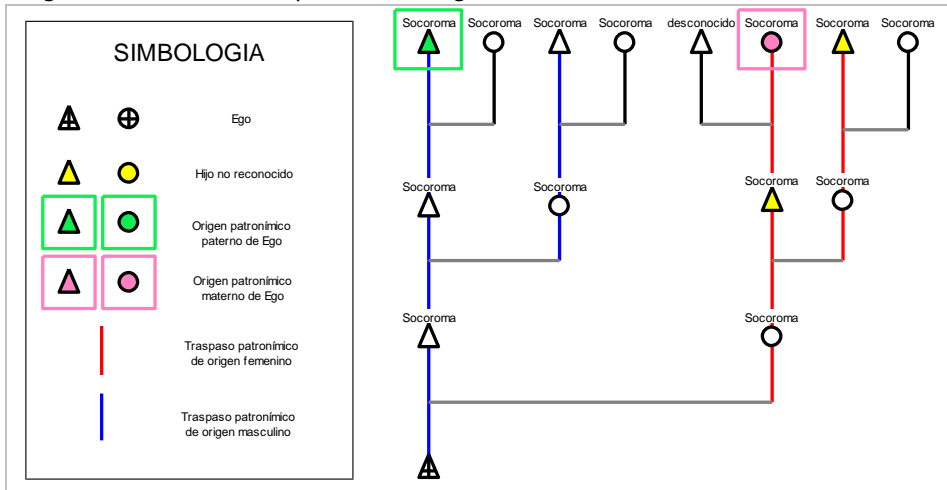


Fuente: Elaboración propia.

Esta genealogía muestra una línea de descendencia fundada por una mujer y mantenida en el tiempo por una cadena de mujeres que consecutivamente tienen hijos no reconocidos, específicamente descendencia femenina no reconocida, lo que redundará en que el patronímico traspasado es femenino hasta Ego.

Hecho el punto, debo precisar que debido a que Ego es mujer y ha tenido hijos reconocidos en su matrimonio, ella no transmite estos patronímicos a su descendencia, con lo que en Ego podrían finalizar estas líneas de descendencia. Sin embargo, los hermanos varones de Ego, no diagramados en esta genealogía por considerar solo a Ego, dan continuidad a la línea de descendencia al traspasar el apellido a los hijos que concibieron y reconocieron. Señalo esto para poner atención a la necesidad de revisar desde otras perspectivas y otros puntos de referencia lo que acá he realizado en base a líneas de descendencia.

Diagrama 4. Transmisión patronímico Ego 4

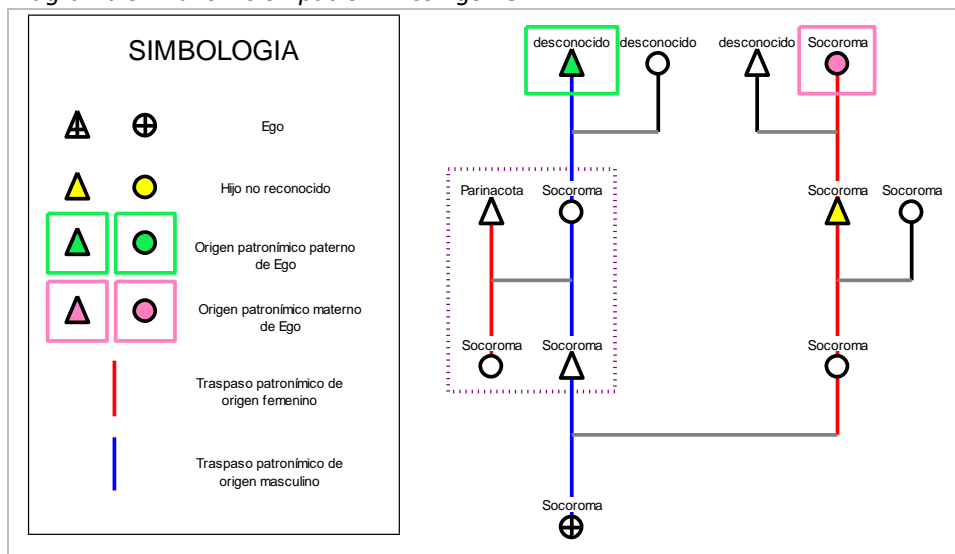


Fuente: Elaboración propia.

Esta genealogía muestra, por un lado, una línea de descendencia masculina que tiene continuidad en cuatro generaciones, la que ha sido prolongada una generación más porque, a pesar de que Ego no tiene descendencia, uno de sus hermanos hombres sí ha generado descendencia, entre ellos un hijo varón (no ha sido diagramado por solo considerar Ego). Por el lado materno, el patronímico proviene de una línea de descendencia inaugurada por una mujer, quien tuvo descendencia masculina a la que traspasó su apellido, el padre de la madre de Ego, motivo por el que su madre traspasa un patronímico que tiene un origen femenino. Vale considerar que la madre de Ego es portadora de dos patronímicos originados por mujeres, quienes al tener hijos no reconocidos transmiten los apellidos de sus respectivas madres, EgoMFM y EgoMFMM. En todo caso, a pesar de estas continuidades, debido a que el padre y la madre de Ego se casaron y sus hijos fueron reconocidos, el apellido que termina prevaleciendo y eventualmente traspasando a la siguiente generación es el que proviene por la línea de descendencia masculina, desde EgoFFF.

Con esto tal vez se pueda destacar que, por una parte, el lado paterno de Ego presenta mayor continuidad de apellidos traspasados patrilinealmente, mientras que el lado materno presenta, si bien no mayor continuidad de apellidos traspasados matrilinealmente, sí traspaso de apellidos que provienen de mujeres; y por otra parte, debido a que Ego ha sido reconocido por el padre, prevalece una línea de descendencia patrilineal por sobre aquellas que viene alternando apellidos.

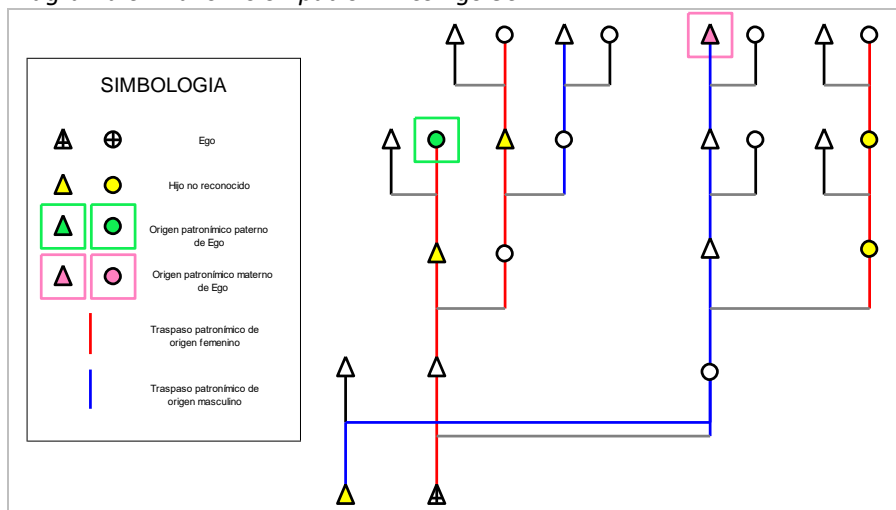
Diagrama 5. Transmisión patronímico Ego 18



Fuente: Elaboración propia.

En esta genealogía se pueden destacar dos cosas. Una es que el apellido materno de Ego tiene un origen femenino en G+4 y llega hasta Ego mediante un hijo no reconocido en G+3, quien lo traspasa a su hija reconocida, la madre de Ego. Por otra parte, ocurre un tipo poco común de transmisión de los apellidos en el cual los hombres reciben el apellido de la madre y las mujeres el del padre, quienes aparecen encerrados en un rectángulo en el diagrama. Esto se ha detectado solo en dos parejas que establecieron uniones en toda la genealogía, y aunque los distintos Egos entrevistados no los vincularon como hermanos en sus genealogías, es altamente probable que así sea porque comparten el mismo apellido y se sabe que provienen del altiplano chileno. Por estos motivos aparecen como hermanos en la genealogía que he reconstruido de la Comunidad de Socoroma. En específico, el diagrama que acá se presenta muestra que el patronímico paterno tiene un origen masculino y es prolongado por una mujer, EgoMF, cuya descendencia masculina recibe como primer y segundo apellido el del padre, con lo que se mantiene este patronímico hasta Ego; mientras que las mujeres reciben el apellido bajo la norma generalizada, primero el del padre y luego el de la madre. Ninguno de los entrevistados pudo dar con razones para este tipo de práctica, ni aportar información sobre su extensión en otras familias. El punto es que el patronímico paterno de Ego se mantuvo gracias a que fue traspasado por una mujer, la madre de un hijo reconocido legalmente por su progenitor.

Diagrama 6. Transmisión patronímico Ego 36³⁹



Fuente: Elaboración propia.

Esta genealogía ofrece gran cantidad de información respecto del funcionamiento del traspaso de los patronímicos. Para ordenar la descripción se puede partir por el lado materno de Ego, es decir, las dos líneas que confluyen en la madre de Ego. El apellido materno de la madre de Ego ha sido traspasado matrilinealmente por hijas que han tenido hijas no reconocidas, mientras que el apellido paterno de la madre de Ego ha sido traspasado patrilinealmente sin interrupciones hasta que llega a ella, quien al ser hija reconocida mantiene el apellido paterno en detrimento del materno. Ego recibe el patronímico materno tras el paterno porque fue reconocido, con lo que deja de transmitir a sus descendientes el apellido que viene moviéndose matrilinealmente desde G+3, aquella línea inaugurada por la madre de la madre de la madre de la madre de Ego. Entonces, el apellido que se impone es el del padre de la madre de Ego, patronímico que exhibe continuidad en su traspaso patrilineal hasta que llega a ella. Pero EgoM, al concebir hijos reconocidos, entre ellos Ego, provoca una discontinuidad en esta línea de descendencia patrilineal. Sin embargo, es posible apreciar que la madre de Ego concibió un hijo no reconocido de una relación anterior, el hermanastro mayor de Ego, quien porta el patronímico de la madre de Ego que ha venido siendo traspasado patrilinealmente, con lo que la misma madre de Ego da continuidad a esta línea de descendencia de carácter masculino.

Al poner el foco ahora en el lado paterno, se aprecia que el patronímico de Ego tiene un origen femenino, pero que ha sido traspasado por vía masculina hasta él. En otras palabras, el último antepasado conocido es la madre del padre del padre de Ego en G+3, quien crea una línea de descendencia que llega hasta Ego a través de hombres, sirviéndose de un hijo no reconocido, EgoFF. Por su parte, el apellido materno del padre de Ego también tiene un origen femenino en

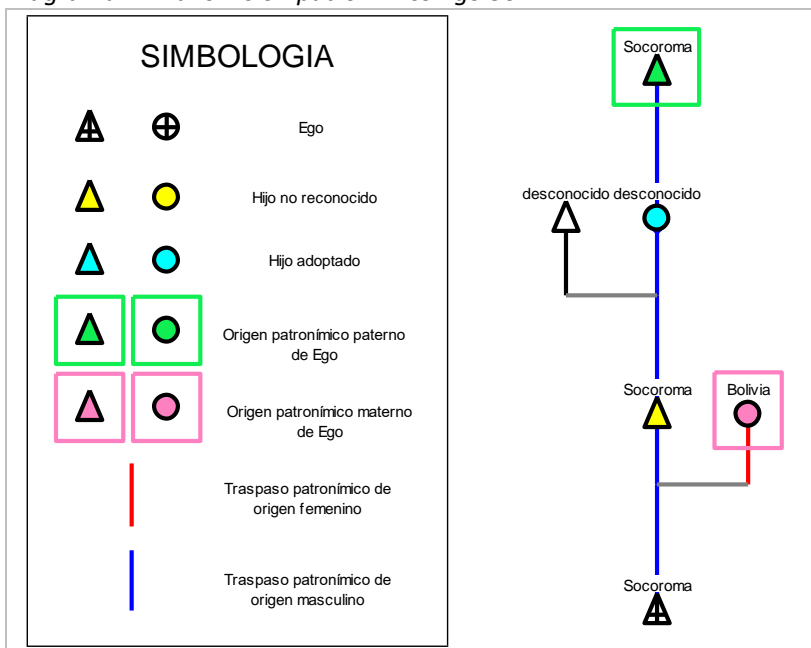
³⁹ En este diagrama se ha omitido el lugar de origen de los individuos para facilitar la visualización.

G+4, quien también crea una línea de descendencia mediante un hijo no reconocido que porta su apellido y lo traspasa a la siguiente generación, la madre del padre de Ego, pero en ella se interrumpe la línea al tener hijos reconocidos. Vale precisar, en todo caso, que esta línea tiene continuidad mediante la descendencia de los hermanos varones de la madre del padre de Ego.

En síntesis, solo considerando los patronímicos que adquiere Ego, por el lado materno se observa la predominancia de una línea de característica patrilineales, pero que se ve interrumpida con la descendencia de la madre de Ego. Sin embargo, es la misma madre de Ego la que permite mantener la continuidad de esta línea mediante un hijo no reconocido, traspasando el patronímico marcadamente patrilineal. Por su parte, el lado paterno de Ego presenta una línea de descendencia fundada por una mujer mediante un hijo varón no reconocido, apellido femenino que ha sido transmitido y mantenido por Ego y su descendencia.

De manera general se puede apreciar que las líneas de descendencia combinan elementos masculinos y femeninos para tener continuidad a través de las generaciones. En otras palabras, la mantención y prolongación de los apellidos, en definitiva, su presencia en el tiempo, requiere tanto de hombres como mujeres que transfieran el patronímico a sus descendientes. Tanto las líneas de descendencia marcadamente patrilineales se sirven de mujeres para transmitir su patronímico, así como líneas de descendencia con fuerte impronta femenina se valen de hombres para mantener el suyo. En el contexto de la Comunidad de Socoroma, por el carácter del sistema de apellidos, líneas patrilineales tienen mayor presencia que líneas matrilineales, pues estas últimas solo se presentan en casos de hijas no reconocidas por varias generaciones, o una cadena de mujeres no reconocidas que conciben mujeres no reconocidas, lo que no es sostenible a través de varias generaciones (el máximo registrado han sido tres generaciones consecutivas). Son más comunes los casos de líneas de descendencia inauguradas por mujeres que se perpetúan utilizando hijos no reconocidos, ya sean mujeres concibiendo hijos no reconocidos u hombres que traspasan el apellido a la descendencia, o más bien combinando ambas formas. Con esto quiero enfatizar que, en este contexto bilateral, con énfasis en la transmisión patronímica patrilineal, los hijos no reconocidos son relevantes porque permiten mantener la presencia de ciertos apellidos en el tiempo, o líneas de descendencia, con una fuerte impronta femenina. Puesto de otra manera, en la medida que el patronímico está asociado a una identidad del grupo familiar, los hijos no reconocidos refuerzan un vínculo identitario establecido matrilateralmente.

Diagrama 7. Transmisión patronímico Ego 30



Fuente: Elaboración propia.

Incorporo esta genealogía porque se puede considerar un caso inverso a los anteriores, aunque igualmente muestre la presencia de hijos no reconocidos. Es el caso de una adopción, lo que localmente en Socoroma se entiende como “reconocer”. Ego señala que su abuelo reconoció a una mujer como su hija a través de un procedimiento legal en el que le “entregó” su apellido, aunque no lo considera un proceso de adopción propiamente tal, sino de “reconocimiento”. El caso es como sigue: el padre de la madre del padre de Ego llevó al pueblo de Socoroma una pastora del altiplano para ayudarlo a trabajar. Mientras estuvo en la Comunidad, ella, la madre del padre de Ego, tuvo un hijo no reconocido con un trabajador boliviano, el padre de Ego. Con el tiempo, EgoFMF, en vista que no había contraído matrimonio y no había formado descendencia, reconoció legalmente como hija a esta pastora. Luego EgoMF, traspasó al hijo no reconocido su nuevo apellido, con lo que, mediante EgoF, se dio continuidad a esta línea inaugurada por EgoFMF. Con esto quiero mostrar que se genera y mantiene una línea de descendencia a partir del reconocimiento de dos hijos, primero EgoMF y luego EgoF.

En síntesis respecto a lo planteado en este segmento, el ejercicio de seguir el rastro de los patronímicos que se transfieren en las líneas de descendencia de los Egos entrevistados, permite ver la importancia de las mujeres en la organización social de la Comunidad de Socoroma. Esto en dos sentidos fundamentales. Primero, como generadoras líneas de descendencia, pues los antepasados más antiguos conocidos de estas familias han sido mujeres. Segundo, como continuadoras de las líneas de descendencia, al traspasar sus propios patronímicos a la generación descendente mediante hijos no reconocidos.

El patronímico, su mantención en el tiempo mediante la transmisión intergeneracional, no ha sido un asunto indiferente para la población socoromeña, en tanto símbolo de identidad familiar y pertenencia territorial, constituyéndose como una fuente de derechos y obligaciones. El apellido paterno, debido a la lógica de instalarse primero en orden, tiene lógicamente más opciones de continuar, con lo que la genealogía muestra y enfatiza la existencia de líneas de descendencia masculinas. Sin embargo, se aprecia que las líneas femeninas también están ampliamente representadas en la muestra, aunque, por la misma lógica del orden de los apellidos, no puedan tener continuidad matrilinealmente. Debido a la presencia de una importante cantidad de hijos no reconocidos los apellidos maternos pueden mantener su presencia, valiéndose tanto de hombres como de mujeres no reconocidas: los hombres reconociendo su descendencia y las mujeres concibiendo hijos con progenitores que no reconocen esta descendencia.

Probablemente para la mayoría de las mujeres en el contexto de la Comunidad de Socoroma era deseable establecer uniones formales que dieran paso al reconocimiento de los hijos, ya que eso implicaba responsabilidades por ambos lados, paterno y materno, junto con transferir ciertos derechos a la descendencia en forma de herencias y una identificación patronímica con el territorio. Esto no fue posible en todos los casos, expresado en la presencia de hijos no reconocidos en los ascendientes de la mayoría de los Egos entrevistados. Aunque son pocos los casos, existen algunas mujeres que decidieron traspasar su patronímico a su descendencia, explícitamente para continuar la presencia de este patronímico en el territorio. Un ejemplo elocuente es que describe E.G. respecto de su abuela paterna:

“Tres hijos naturales tuvo mi abuela, pero no se ha casado nunca, porque mi abuela era orgullosa dicen, no se casó nunca con ninguno, ella hacía los fiambre para que se vayan para Bolivia, para Arica, todo. Entonces ya estaban así los niños de 8 años, 9 años, 7 años, así, entonces dice que le decían ‘B. cuando nos vamos a casar pue’, dice que decían, ‘los niños necesitan apellido de su papá’. ‘¿Así? ¿apellido? ¿el apellido de mi papá no vale? No, yo no me caso con nadie de ustedes’. Y así fue, orgullosa era, tres hijos hombres tuvo, nada más”.

Si bien este caso no es único, pues ocurre en otras familias, el punto es que, de manera general, en un sistema bilateral con inclinación patrilineal en la transmisión de los apellidos, existen muchas líneas de descendencia inauguradas por mujeres que presentan continuidad temporal valiéndose de hijos no reconocidos.

Vale aclarar que acá se ha analizado las líneas de descendencia desde una perspectiva, solo a partir Ego, sin considerar los hermanos y hermanas de Ego, o hermanos y hermanas de los padres de Ego, ramificación colateral que complejiza el problema y plantea la pregunta si es pertinente pensar esta realidad solo en base a líneas de descendencia posibles de trazar genealógicamente. Es una posibilidad que la ruta adoptada acá no sea el mejor camino, mas no quita la constatación que, a partir de este análisis, se observa que los hijos no reconocidos, ya sean hombres o mujeres, permiten que apellidos matrilineales sean transmitidos y permanezcan en un contexto bilateral con énfasis patrilineal que es desfavorable para la perpetuación de líneas de descendencia femeninas. En definitiva, los hijos no reconocidos se vuelven sujetos importantes para dar continuidad a la presencia de patronímicos, que a su vez expresan la identidad de un grupo de parentesco familiar, en la Comunidad de Socoroma.

IV. 1. 2. 2. Filiación

En este momento se analiza la Filiación en referencia al conjunto Comunidad de Socoroma, no en referencia a las familias de la Comunidad. Es decir, interesa analizar el vínculo entre padres e hijos que otorga a los individuos pertenencia a un grupo socio-territorial, la Comunidad de Socoroma, en función del lugar de nacimiento, el origen, de los distintos individuos implicados.

Debido a la forma cómo fue construida la base de datos, para el análisis he adoptado un método que se puede considerar inverso, a partir de los individuos registrados seguir el rastro de los ascendientes directos. Solo he tomado en cuenta una generación ascendente, la de los padres de los individuos, quedando como tarea pendiente ampliar la vinculación de las líneas de descendencia a través de varias generaciones, aunque la información desagregada por generaciones permite formarse algunas ideas sobre un marco temporal mayor. Con el objetivo de amplificar la muestra se ha considerado a los individuos que establecieron uniones, ya sea casados o juntados, permitiendo conocer el origen de los ascendientes de ambos individuos. Reitero que, como he señalado en el apartado metodológico, el análisis se focaliza en la Comunidad de Socoroma.

De esta manera, de acuerdo al lugar de nacimiento del individuo y el de su pareja, se pueden establecer 3 categorías importantes que permiten analizar el origen y continuidad temporal de algunas familias en la Comunidad de Socoroma, las que tentativamente podrían ser entendidos como grupos de descendencia bilaterales. A) el individuo y su pareja han nacido en la Comunidad de Socoroma; B) el individuo ha nacido en la Comunidad de Socoroma y su pareja fuera de la Comunidad. C) el individuo y su pareja han nacido fuera de la Comunidad.

IV. 1. 2. 2. a) Categoría A. Ambos individuos que forman una unión han nacido en la Comunidad de Socoroma (H y W de la Comunidad de Socoroma).

Tabla 12. Ambos individuos casados o juntados nacidos en la Comunidad de Socoroma

Género	N° individuos	Porcentaje
Hombres	172	52,8%
Mujeres	154	47,2%
Total	326	100,0%

Fuente: Elaboración propia

La diferencia entre hombres y mujeres se explica porque la misma cantidad de mujeres ha establecido más de una relación con distintos hombres de la Comunidad de Socoroma. En otras palabras, una mayor cantidad de hombres ha contraído uniones con un menor número de mujeres, siendo el caso que estas últimas vuelven a relacionarse con hombres de la Comunidad, pues aquellas 126 mujeres han formado uniones con 143 hombres. Esto se explica, en parte, por una mayor tasa de viudez en las mujeres, pero también porque tras las rupturas existe una tendencia de las mujeres establecer vínculos nuevamente en la misma Comunidad de Socoroma. El mismo fenómeno ocurre cuando se considera solo el pueblo de Socoroma.

Específicamente para este análisis de Filiación se hará un ajuste en los datos disponibles, ya que se excluirá del análisis a G+4 y G+3, en base a la siguiente consideración. Por una parte, debido a que la genealogía termina en G+4, se carece de información para todos los padres de los individuos de G+4, por lo que han sido agrupados en la categoría de origen “desconocido”. Acá es probable que muchos individuos provengan de familias de larga trayectoria en Socoroma, pero esto es algo que no es posible corroborar con la información disponible. Por otra parte, debido a que tanto la memoria genealógica como la información contenida en los registros escritos de muchos individuos termina en G+3, no ha sido posible reconstruir sus antepasados en la siguiente generación ascendente, motivo por el que muchos padres de los individuos de G+3 también son “desconocidos”, casi la mitad de ellos, 26 de 51 individuos en esta categoría. En conclusión, la inclusión en el análisis de los individuos de G+3 y G+4 podría inducir a una interpretación estadística sesgada, motivo por el que se han excluido de este análisis específico (aunque los individuos de G+3 están incorporados en el análisis como padres de los individuos de G+2). De esta manera, del total de 326 individuos que han nacido y han establecido uniones con individuos nacidos también en la Comunidad de Socoroma, se retiran 33 individuos de G+4, 18 hombres y 15 mujeres, mientras que 52 individuos de G+3, 28 hombres y 24 mujeres. El universo sobre el que se realiza el análisis de la Filiación es, por tanto, 241 individuos, divididos en 126 hombres y 115 mujeres.

Por otra parte, se debe considerar que en G-1 y G-2 no hay uniones entre personas nacidas en la Comunidad de Socoroma. En estas generaciones la mayoría de los individuos que presentan sentido de pertenencia con Socoroma han nacido en la ciudad de Arica, para lo cual se requiere acudir a otra categoría de análisis, la categoría compuesta de Arica-Socoroma, como se verá más adelante.

Tabla 13. Ambos individuos casados o juntados nacidos en la Comunidad de Socoroma en G+2, G+1, G0

Género	N° individuos	Porcentaje
Hombres	126	52,3%
Mujeres	115	47,7%
Total	241	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Tomando como referencia los individuos de la tabla anterior se puede conocer el origen de sus padres, lo que de manera desagregada entrega la siguiente información:

- A.1. Padre y madre del individuo y padre y madre de la pareja nacidos en la Comunidad de Socoroma.
- A.2. Padre y madre del individuo y padre y madre de la pareja afuerinos.
- A.3. Padre y madre del individuo nacidos en la Comunidad de Socoroma / padre y madre de la pareja afuerinos.
- A.4. Padre y madre del individuo afuerinos / padre y madre de la pareja nacidos en la Comunidad de Socoroma.
- A.5. Padre del individuo nacido en la Comunidad de Socoroma / madre del individuo, padre y madre de la pareja afuerinos.
- A.6. Madre del individuo nacido en la Comunidad de Socoroma / padre del individuo, padre y madre de la pareja afuerinos.
- A.7 Padre y madre del individuo y madre de la pareja afuerinos / padre de la pareja nacido en la Comunidad de Socoroma.
- A.8. Padre y madre del individuo y padre de la pareja afuerinos / madre de la pareja nacida en la Comunidad de Socoroma.
- A.9. Madre del individuo y padre y madre de la pareja nacidos en la Comunidad de Socoroma / padre del individuo afuerino.
- A.10 Padre del individuo y padre y madre de la pareja nacidos en la Comunidad de Socoroma / padre del individuo afuerino.
- A.11 Padre y madre del individuo y madre de la pareja nacidos en la Comunidad de Socoroma / padre de la pareja afuerino.
- A.12 Padre y madre del individuo y padre de la pareja nacidos en la Comunidad de Socoroma / madre de la pareja afuerina.

Tabla 14. Desglose de categoría A (origen de los padres). Individuos masculinos de referencia

Categoría	N° Hombres	Porcentaje
A.1 (HF, HM, WF, WM de Socoroma)	48	38,1%
A.2 (HF, HM, WF, WM afuerinos)	6	4,8%
A.3 (HF, HM de Socoroma / WF, WM afuerinos)	21	16,7%
A.4 (HF, HM afuerinos / WF, WM de Socoroma)	13	10,3%
A.5 (HF de Socoroma / HM, WF, WM afuerinos)	1	0,8%
A.6 (HM de Socoroma / HF, WF, WM afuerino)	2	1,6%
A.7 (HF, HM, WM afuerinos / WF de Socoroma)	1	0,8%
A.8 (HF, HM, WF afuerinos / WM Socoroma)	2	1,6%
A.9 (HM, WF, WM de Socoroma / HF afuerino)	14	11,1%
A.10 (HF, WF, WM de Socoroma / HM afuerina)	2	1,6%
A.11 (HF, HM, WM de Socoroma / WF afuerino)	7	5,6%
A.12 (HF, WF, WF de Socoroma / WM afuerina)	4	3,2%
Total	121	96,0%

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 15. Desglose de categoría A (origen de los padres). Individuos femeninos de referencia

Categoría	N° Mujeres	Porcentaje
A.1 (WF, WM, HF, HM de Socoroma)	38	33,0%
A.2 (WF, WM, HF, HM afuerinos)	3	2,6%
A.3 (WF, WM de Socoroma / HF, HM afuerinos)	12	10,4%
A.4 (WF, WM afuerinos / HF, HM de Socoroma)	23	20,0%
A.5 (WF de Socoroma / WM, HF, HM afuerinos)	1	0,9%
A.6 (WM de Socoroma / WF, HF, HM afuerinos)	2	1,8%
A.7 (WF, WM, HM afuerinos / HF de Socoroma)	1	0,9%
A.8 (WF, WM, HF afuerinos / HM Socoroma)	2	1,7%
A.9 (WM, HF, HM de Socoroma / WF afuerino)	8	6,9%
A.10 (WF, HF, HM de Socoroma / WM afuerina)	6	5,2%
A.11 (WF, WM, HM de Socoroma / HF afuerino)	14	12,1%
A.12 (WF, WM, HF de Socoroma / HM afuerino)	2	1,7%
Total	110	95,6%

Fuente: Elaboración propia.

Como se puede observar en el total, las cifras no alcanzan a cubrir el conjunto de la muestra, pero está bastante cerca del 100%. Todavía se pueden presentar más combinaciones de los padres de los individuos, pero son poco significativas, como ya se ha visto que ocurre con algunas categorías que entrega la tabla. En el caso de los hombres nacidos en la Comunidad de Socoroma cubre el 96.0% y en el de las mujeres el 95.6%.

Los datos desagregados por categorías permiten visualizar que un número importante de hombres y mujeres nacidos en la Comunidad de Socoroma, 48 de 126 (38.1%) y 38 de 115 (33.0%) respectivamente, pertenecen a familias en las que todos sus antepasados en la generación ascendente nacieron en la Comunidad de Socoroma. Es esperable que estos individuos y sus familias muestren una fuerte raigambre territorial y, siendo la categoría más numerosa de la muestra, con su nacimiento estos individuos mantienen la presencia de familias en la Comunidad de Socoroma, ya que en todos ellos la segunda generación ascendente, los abuelos de los individuos, también incluye individuos nacidos y casados con miembros de la Comunidad.

Las siguientes categorías relevantes desde el punto de vista numérico son aquellas en que ambos padres del individuo pertenecen a la Comunidad de Socoroma, mientras que ambos padres de la pareja no pertenecen, y viceversa. Cuando solo el padre y la madre del individuo nacieron en la Comunidad, tenemos 21 hombres (16.7%) y 12 mujeres (10.4%). Y la situación inversa, cuando solo el padre y la madre del individuo son afuerinos o tienen origen desconocido, y los de su pareja han nacido en la Comunidad de Socoroma, los números son 13 (10.3%) hombres y 23 (20.0%) mujeres. Tomando los datos de hombres y mujeres de estas categorías, A.3 y A.4 en conjunto, se observa que cerca del 30% de la muestra (27.0% en hombres y 30.4% en mujeres) contiene individuos en los que ambos ascendientes directos no tienen un origen reconocido en la Comunidad de Socoroma, es decir, el padre y la madre del individuo arribaron a la Comunidad desde otro lugar, probablemente ya siendo una pareja. De estos datos se puede concluir de manera general que la instalación en la Comunidad de Socoroma de parejas formadas fuera del territorio ha sido un fenómeno extendido, constituyendo la población migrante un factor importante en la organización social de la Comunidad. Sin embargo, una vez instaladas en el territorio, el patrón seguido por sus descendientes es la formación de uniones con individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma, es decir, generar descendencia que, mediante su unión con población socoromeña, refuerza la presencia de patronímicos en la Comunidad, aunque la continuidad de éstos dependa de otros factores, como el sexo de la descendencia.

Las siguientes combinaciones que tienen una representación relativamente importante son aquellas en que 3 de los 4 antepasados directos de los individuos pertenecen a la Comunidad de Socoroma (A.9-A.12). Las categorías en las que solo un ascendiente ha nacido en la Comunidad de Socoroma son numéricamente poco significativas (A.5-A.8), por lo que no es necesario pormenorizar en ellas. De las primeras, en las que solo el padre del individuo es afuerino o de origen desconocido, 14 (11.1%) casos masculinos y 8 (6.9%) casos femeninos, mientras que en

los que solo la madre del individuo es afuerina o de origen desconocido, 2 casos masculinos (1.6%) y 6 casos femeninos (5.2%). Cuando solo el padre de la pareja está en esta situación son 7 casos de individuos hombres (5.6%) y 14 casos de mujeres (12.1%), mientras que 4 (3.2%) casos en los que la madre de la pareja del hombre es la única afuerina o desconocida y 2 (1.7%) en los que la madre de la pareja de la mujer es afuerina o desconocida. Tomados en conjunto, tenemos que hay 27 casos en los hombres (31.5%) y 31 en las mujeres (27.9%), es decir, alrededor de un 30% del total de la muestra presenta uniones en las que solo uno de los ascendientes es de origen desconocido o foráneo. Es muy probable que estos únicos ascendientes afuerinos correspondan a individuos que migraron a Socoroma sin familia por razones de trabajo y se quedaron residiendo en la Comunidad tras formar una unión con individuos de Socoroma. Vale considerar la explicación que un individuo boliviano que lleva años en la Comunidad de Socoroma da al movimiento de su familia, señalando que *“primero vino mi papá con amigos seguro cuando era joven”,* a lo que su esposa agrega *“así está diciendo don T.C., está diciendo antes cuando eran joven siempre venían acá, solos a trabajar, entonces ya como han visto que hay trabajo han empezado a venir con las familias”.* En esta categoría también es importante observar que para el caso de los hombres A.9 y para el caso de las mujeres A.11 son las más abultadas, es decir, cuando el padre del individuo hombre es foráneo o desconocido y cuando el padre de la pareja de la mujer es foráneo o desconocido, lo que revela que las mujeres tienden a generar lazos más fuertes o duraderos en el territorio socoromeño. Dicho de otra manera, son más numerosos los casos de filiación en los que la madre del individuo y la madre de la pareja tienen su origen en la Comunidad de Socoroma, destacando una vez más la tendencia de las mujeres a residir en el pueblo y atraer individuos masculinos a la Comunidad. De manera general se puede observar que las mujeres mantienen la presencia de familias, o patronímicos, en una mayor proporción que los hombres.

Un dato interesante es que se formó una cantidad muy baja de uniones entre individuos que no tienen antepasados en la Comunidad de Socoroma o cuyo origen es desconocido, 6 hombres (4.8%) y 3 mujeres (2.6%). Esto da cuenta que cuando una pareja foránea se instalaba en el territorio era muy probable que sus hijos nacidos en la Comunidad establecieran uniones con individuos también nacidos en la Comunidad, resaltado el carácter endogámico territorial-comunitario. Con esto es posible plantear que los afuerinos se acoplaban y pasaban a funcionar bajo un sistema de parentesco preexistente.

Tabla 16. Categorías significativas A. Desglose por generaciones. Total individuos masculinos y femeninos

Categoría/ Generación	G+2	G+1	G0	Total Generación	Porcentaje Generación
A.1	11	50	25	86	35,7%
A.2	9	0	0	9	3,7%
A.3	13	12	8	33	13,7%
A.4	14	13	9	36	14,9%
A.9	10	8	4	22	9,1%
A.11	10	8	3	21	8,7%
Total categoría	67	91	49	207	85,9%
Porcentaje categoría	27,8%	37,8%	20,3%	85,9%	

Fuente: Elaboración propia.

De esta tabla es posible destacar que la categoría A.1 es abrumadoramente mayoritaria del total. Respecto a su desglose por generaciones, a su vez es mayoritaria en G+1 y G0, y probablemente también lo fuera en G+2 si se pudiera profundizar la información de los ascendientes, debido a que en G+3 existe menor conocimiento de los ascendientes de los individuos. Por otra parte, la categoría A.2, aquellas parejas que no reconocen el origen de sus ascendientes en la Comunidad de Socoroma, es la que tiene menor representación, siendo interesante que solo se registra en G+2. Esto puede deberse a parejas afuerinas que llegan y se instalan en la Comunidad, pero también al desconocimiento del origen de los padres de G+2, puesto que en G+1 y G0, donde no se reportan individuos en esta categoría, se conocen más detalles de los antepasados. El comportamiento de las categorías A.3, A.4, A.9 y A.11 en cada una de las generaciones muestra proporciones relativamente similares si se tiene en cuenta el total de individuos registrados en cada generación. Mientras que al comparar estas categorías entre las generaciones consideradas, se observa que A.3 y A.4 son relativamente similares en las 3 generaciones, mientras que A.9 y A.11 son más significativas en G+2 que en G+1 y G0, evidenciando que en G+2 existía una mayor proporción de parejas con 3 antepasados originarios de la Comunidad, mientras que a partir de G+1 comienza paulatinamente a experimentar los efectos de la dispersión de los miembros de la Comunidad.

IV. 1. 2. 2. b) Categoría B. Individuo nacido en la Comunidad de Socoroma con pareja afuerina u origen desconocido.

Tabla 17. Individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma con pareja afuerina u origen desconocido

Género	N° de individuos	Porcentaje
Hombres	134	44,5%
Mujeres	167	55,5%
Total	301	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Aplicando la resta de las generaciones G+4 y G+3 por los motivos ya señalados, la tabla queda de la siguiente manera:

Tabla 18. Individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma con pareja afuerina u origen desconocido en G+2, G+1, G0

Género	N° de individuos	Porcentaje
Hombres	120	47,2%
Mujeres	134	52,8%
Total	254	100%

Fuente: Elaboración propia.

En este caso aclaro que solo interesa conocer el origen de los padres del individuo de referencia, ya que si la pareja no ha nacido en la Comunidad de Socoroma se asume que sus padres también son afuerinos, o al menos no establecen un origen de referencia en la Comunidad de Socoroma. En otras palabras, para este caso no existe individuo considerado afuerino que tenga al menos un padre nacido en la Comunidad. Por tanto, los datos se pueden desagregar en 4 subcategorías:

- B.1. Padre y madre del individuo nacidos en la Comunidad de Socoroma / padre y madre de la pareja afuerinos.
- B.2. Padre del individuo nacido en la Comunidad de Socoroma / madre del individuo, padre y madre de la pareja afuerinos.
- B.3. Madre del individuo nacida en la Comunidad de Socoroma / padre del individuo, padre y madre de la pareja afuerinos.
- B.4. Padre y madre del individuo y padre y madre de la pareja afuerinos.

Tabla 19. Individuos masculinos nacidos en la Comunidad de Socoroma con parejas afuerinas u origen desconocido

Hombres	N° de individuos	Porcentaje
B.1 (HF, HM de Socoroma / FW y MW afuerinos)	71	51,2%
B.2 (HF de Socoroma / HM, WF, WM afuerinos)	21	17,5%
B.3 (HM de Socoroma / HF, WF, WM afuerinos)	21	17,5%
B.4 (HF, HM, WF, WM afuerinos)	5	4,2%
Total	118	98,3%

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 20. Individuos femeninos nacidas en la Comunidad de Socoroma con parejas afuerinas u origen desconocido

Mujeres	N° de individuos	Porcentaje
B.1 (WF, WM de Socoroma / HF y HM afuerinos)	79	58,9%
B.2 (WF de Socoroma / WM, HF, HM afuerinos)	17	12,7%
B.3 (WM de Socoroma / WF, HF, HM afuerinos)	29	21,6%
B.4 (WF, WM, HF, HM afuerinos)	2	1,5%
Total	127	94,8%

Fuente: Elaboración propia.

Como en el caso anterior, la muestra no alcanza el 100% porque algunas categorías no están presentes, pero en todo caso son poco representativas del total, ya que en los hombres se cubre el 98.3% y en las mujeres el 94.8% de la Comunidad de Socoroma.

En este caso se aprecia que en la categoría de B.1, más del 50% (52.1%) de hombres y cerca del 60% (58.9%) de mujeres tienen sus padres nacidos en la Comunidad de Socoroma y se han unido con individuos no nacidos en la Comunidad cuyos padres tampoco tienen origen en la Comunidad. Es decir, estas cifras muestran que más de la mitad de estos individuos proviene de familias que reconocen un origen en la Comunidad. La categoría B.2 y B.3 es igual para el caso de los hombres, mientras que B.3 es mayoritaria para el caso de las mujeres, lo que una vez más muestra cierta inclinación de las mujeres a permanecer en el territorio, mientras que se mueven hombres afuerinos hacia el territorio, dando cuenta que la adscripción identitaria-territorial de la descendencia se adquiere de manera importante por vía matrilateral. Puesto de otra manera, existe una tendencia a mantener la continuidad de apellidos o familias mediante la presencia de las mujeres que generan descendencia con una identidad en el territorio.

Vale destacar que acá también es elocuente el porcentaje de población migrante que está presente en las uniones de los ascendientes de los individuos que se unen, pero que, sin embargo, dan pie para la continuidad de líneas de descendencia en la Comunidad de Socoroma. Esto es posible debido a que, en virtud de las uniones con población socoromeña, la descendencia adquiere derechos sobre medios de subsistencia que les permiten permanecer en el territorio.

Tabla 21. Categoría B. Desglose por generaciones. Total individuos masculinos y femeninos en G+2, G+1, G0

Categoría/ Generación	G+2	G+1	G0	Total generación	Porcentaje generación
B.1	7	71	72	150	59,1%
B.2	1	2	35	38	15,0%
B.3	4	18	28	50	19,7%
B.4	6	1	0	7	2,8%
Total categoría	18	92	135	245	97,0%
Porcentaje categoría	7,1%	36,2%	53,1%	97,0%	

Fuente: Elaboración propia.

De esta tabla desglosada por generaciones se puede destacar que la mayor cantidad de información corresponde a las generaciones G+1 y G0. Respecto de G+2 no es posible generalizar, pero se puede decir que los datos también adolezcan de falta de información. Respecto de G+1 sorprende la categoría B.2, en la que solo dos casos presentan al padre del individuo nacido en la Comunidad, mientras que en G+3 se presentan 35 casos, concentrando casi la totalidad en esta categoría. Por su parte, B.3, en la que la madre del individuo es la única ascendiente nacida en la Comunidad es significativa en las 3 generaciones consideradas. Por último, señalar que B.4 se presenta mayormente en G+2, lo que puede estar mostrando que en las generaciones siguientes se ha experimentado un declive en el arribo de parejas afuerinas a la Comunidad.

IV. 1. 2. 2. c) Categoría C. Individuos no nacidos en la Comunidad de Socoroma que establecieron uniones con individuos no nacidos en la Comunidad de Socoroma

Tabla 22. Individuos no nacidos en la Comunidad de Socoroma que establecieron uniones con individuos no nacidos en la Comunidad de Socoroma en G+2, G+1, G0

Género	N° individuos	Porcentaje
Hombres	177	52,2%
Mujeres	162	47,8%
Total	339	100,0%

Fuente: Elaboración propia

De los 339 individuos considerados en esta categoría, muchos de ellos tienen dos o al menos un ascendiente socoromeño. Sin embargo, no se les asignó un lugar de origen en la Comunidad porque, de acuerdo a las personas entrevistadas, estos individuos no regresan al pueblo, es decir, no mantienen un vínculo y no expresan una actitud que permita reconocerlas como miembros de la Comunidad. Es un hecho que muchos han nacido en distintos lugares de Chile por migración de sus padres, o en Arica pero “se olvidan de Socoroma”, como muchas veces

señalan los socoromeños. Es por esto que, para continuar el análisis de la Filiación, se puede tomar a los individuos que han sido clasificados bajo la categoría Arica-Socoroma. Ellos son individuos que no han nacido en la Comunidad de Socoroma, pero que muestran un fuerte e identificable sentimiento de identidad con la Comunidad. Aparecen en G+1, cuando se hace más evidente la migración rural-urbana en la región, quienes experimentan en buena medida la translocalidad de la Comunidad de Socoroma.

En total son 95 individuos que establecieron uniones en esta categoría, la que se analizará de manera global y no atendiendo a una desagregación en subcategorías, como se ha hecho anteriormente, debido al reducido número de casos. De esta cifra total de individuos, en 87 casos al menos uno de sus ascendientes reconoce su origen en la Comunidad de Socoroma. En aquellos casos que solo el padre del individuo ha nacido en la Comunidad, 22 individuos (23.1%), 11 hombres y 11 mujeres. En los que solo la madre ha nacido en la Comunidad, 50 casos (52.3%), 21 hombres y 29 mujeres. En los que ambos padres han nacido en la Comunidad, 15 casos (15.8%), 8 hombres y 7 mujeres. Existen 8 casos (8.4%) en los cuales los ascendientes del individuo no nacieron en la Comunidad, pero sí al menos uno de los ascendientes de su pareja, con lo que este individuo ha pasado a formar parte de la Comunidad, vínculo que ha reforzado mediante su presencia y voluntad en las actividades comunitarias, y que llevan a asignarle una identidad territorial. De lo presentado acá, por una parte interesa destacar que se ha reducido notablemente la proporción de individuos que presentan ambos ascendientes nacidos en la Comunidad de Socoroma, apenas un 15.8%; y por otra parte, que el ascendiente femenino continúa siendo un factor importante para mantener una descendencia con vínculos en el territorio y la Comunidad, representando más de la mitad de los casos juntos, o un 52.3% del total.

De los 95 individuos de esta categoría, 18 establecieron uniones con individuos descendientes de la Comunidad de Socoroma (esta misma categoría compuesta), 9 hombres y 9 mujeres, todos pertenecientes a la generación G+1. Debido a que las cifras son muy bajas, solo mencionar que, de estos 18 individuos, en 12 casos solo uno de los cuatro antepasados tiene su origen en la Comunidad de Socoroma y en 6 casos tres antepasados son de la Comunidad de Socoroma. Se advierte que, a pesar de la escasa representación de estos datos, la Comunidad se encuentra en un terreno mucho más abierto que el de las generaciones precedentes. Pero esto se revisará con más detalle en el siguiente apartado sobre la Afinidad.

IV. 1. 3. Relaciones de Afinidad

La teoría de la Alianza fue desarrollada con posterioridad a la teoría de la Descendencia, sobre todo a partir de la obra *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss, 1949). Esta propuesta destaca el principio de intercambio para establecer que la base del parentesco se encuentra en las relaciones de afinidad, con lo que enfatiza la importancia de la Alianza en la formación de grupos sociales. De esta manera, los grupos se vinculan mediante el intercambio de personas, lo que otorga derechos que están en las propias las personas, especialmente referidos a su capacidad reproductiva; aunque por supuesto también son transmitidos valores, conocimientos, técnicas y diversas funciones sociales. Comúnmente se establecen derechos y deberes recíprocos, de ahí la ayuda mutua y constantes prestaciones entre los grupos sociales. Se puede plantear que el sentido general de la Alianza refiere a una relación de complementariedad, ya que entidades distintas convergen hacia elementos o fines comunes, por lo que el principio rector es el de unión entre individuos y grupos sociales, expresado mediante el intercambio.

En la formulación de la teoría de la Alianza, Lévi-Strauss (1949) parte de la regla de prohibición del incesto que conduce al intercambio de personas o exogamia. Las razones esbozadas por los y las antropólogas para la prohibición del incesto son muchas y controvertidas, pero la que ha tenido mayor aceptación es aquella que la sitúa como el producto de relaciones de intercambio entre distintos grupos sociales, aunque vale aclarar que tampoco exenta de críticas (Parkin, 1997: 38). Así, de manera general, las reglas de prohibición del incesto se aplican a un individuo, con el objetivo de delimitar los parientes con quienes puede tener relaciones sexuales o unirse, dando forma a las normas de exogamia y endogamia que refieren al matrimonio entre grupos sociales, sea cual sea la forma de definir esos grupos. En este sentido, según Holy (1996: 126), para Lévi-Strauss el incesto sería una norma positiva, ya que su importancia radica, antes que en la prohibición con quien casarse o tener relaciones sexuales, en el hecho de prescribir la formación de relaciones con otro grupo social, motivo por el que la prohibición del incesto sería una norma derivativa en la propuesta de este autor. De esta manera, la norma positiva sería la exogamia, es decir, el establecimiento de una categoría de personas con las cuales concretar el matrimonio y formar la alianza grupal. La afinidad es, en definitiva, una expresión del parentesco entendido como intercambio.

Cabe mencionar que dentro de esta teoría es posible diferenciar dos aspectos, la conyugalidad que refiere a la unión entre dos individuos, y la alianza que remite a la unión entre dos grupos sociales, siendo esta última establecida a partir del matrimonio. En esta tesis se analizará la afinidad en términos de conyugalidad, es decir, en referencia a las uniones entre individuos,

antes que la formación de alianzas grupales. El par exogamia/endogamia es considerado específicamente en una dimensión socio-territorial, en el sentido que se han delimitado o definido grupos sociales de acuerdo a la adscripción de los individuos a un territorio en virtud del sentido de pertenencia o identidad que genera la localidad de nacimiento u origen. Como se entenderá, en este caso el grupo es el conjunto socio-territorial Comunidad de Socoroma. Interesa analizar, en definitiva, la endogamia/exogamia de la población socoromeña a partir de la conyugalidad, tanto al interior como al exterior del territorio comunitario.

Para esto, el análisis que a continuación se presenta toma como punto de partida los individuos que establecieron uniones, como ya se ha visto, 1376 en total, 727 hombres y 649 mujeres. Acá solo se tendrá en cuenta el primer matrimonio o unión, pues no se pudo realizar el análisis incorporando las segundas o terceras (y hasta cuartas) nupcias. Sin desconocer la información relevante que podría proporcionar sobre el parentesco, este asunto tuvo que ser pospuesto. Algunos de los datos, como ya se ha dicho, no son “espejo”, y otros se aprecian incompletos precisamente porque solo está contabilizada la primera unión de los individuos.

IV. 1. 3. 1. Endogamia territorial-comunitaria

Desde la perspectiva socio-territorial propuesta, la endogamia se refiere a la conyugalidad o uniones entre individuos de las 5 localidades que componen la Comunidad de Socoroma. Esto sin considerar divisiones internas en las que podría estar segmentada alguna localidad. Como se ha visto, en el pueblo de Socoroma no existen registros documentales que permitan plantear la existencia de un dualismo institucional, característico de numerosas sociedades andinas, como por ejemplo en referencia a ayllus o parcialidades, algo que efectivamente ha mostrado Inostroza (2019) para el caso de Belén en los Altos de Arica, segmentado en dos ayllus durante el periodo tardo colonial. Para el caso del pueblo de Socoroma se podría hipotetizar una división a partir del delineado que proyecta el canal del pueblo y separa el núcleo poblado entre una parte alta y otra parte baja. Como se verá más adelante, un dato interesante proviene de la Fiesta de las Cruces de Mayo, sobre la cual se señala que la Cruz de Yapabelina siempre se ha vestido del canal para arriba, mientras que la Cruz de Milagro del canal para abajo. Las adscripciones familiares a cada Cruz pueden dar pistas de esta división. No obstante, al carecer de datos contundentes que confirmen algún tipo de división dual al interior del pueblo, aclaro que no se analizarán niveles de endogamia según sectores en los que posiblemente estuviera segmentado el pueblo de Socoroma o alguna de las otras localidades, para las que tampoco existe evidencia de este tipo de segmentaciones internas. Por esta razón, cada localidad se

considerará como un conjunto, como una unidad en relación a las otras localidades, aclarando nuevamente que se reconoce al pueblo de Socoroma como el “pueblo matriz”. En síntesis, interesa analizar la endogamia en tres niveles:

- 1) Comunidad de Socoroma: Entre los individuos nacidos en las localidades que conforman la Comunidad de Socoroma (Socoroma, Murmuntani, Epispacha, Chusmiza, Zapahuira).
- 2) Socoroma: Solo entre los individuos nacidos en el pueblo de Socoroma.
- 3) Socoroma y Comunidad de Socoroma: Entre los individuos nacidos en el pueblo de Socoroma y el resto de las localidades de la Comunidad (Murmuntani, Epispacha, Chusmiza, Zapahuira).

Tabla 23. Resumen distintos niveles de endogamia territorial-comunitaria

Individuo/pareja	Socoroma (pueblo matriz)	Socoroma con las localidades	Entre localidades (sin pueblo matriz)	Comunidad de Socoroma
Hombre	143	12	6	172
Mujer	126	10	7	154
Total	269	22	13	326

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 24. Endogamia territorial-comunitaria. Individuo de referencia hombre con pareja mujer

M/F	Socoroma	Zapahuira	Murmuntani	Epispacha	Chusmiza	Total
Socoroma	143	3	5	3	0	154
Zapahuira	0	0	0	0	1	1
Murmuntani	8	1	2	1	0	12
Epispacha	2	0	2	0	0	4
Chusmiza	1	0	0	0	0	1
Total	154	4	9	4	1	172

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 25. Endogamia territorial-comunitaria. Individuo de referencia mujer con pareja hombre

F/M	Socoroma	Zapahuira	Murmuntani	Epispacha	Chusmiza	Total
Socoroma	126	0	8	2	1	137
Zapahuira	3	0	1	0	1	5
Murmuntani	5	0	2	2	0	9
Epispacha	3	0	1	0	0	4
Chusmiza	0	0	0	0	0	0
Total	137	0	12	4	2	154

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 26. Resumen de endogamia territorial-comunitaria total hombres y mujeres

M y F	Socoroma	Zapahuira	Murmuntani	Epispacha	Chusmiza	Total
Socoroma	269	3	13	5	1	291
Zapahuira	3	0	1	0	1	5
Murmuntani	13	1	4	3	0	21
Epispacha	5	0	3	0	0	8
Chusmiza	1	0	0	0	0	1
Total	291	4	21	8	2	326

Fuente: Elaboración propia.

En la última tabla es posible observar los tres niveles de endogamia considerados en el análisis. En primer lugar, es posible apreciar que, de los 1376 individuos casados o juntados de la muestra, 326 contrajeron uniones al interior de la Comunidad de Socoroma, lo que corresponde a un 23.7% (326 de 1376). Al poner en relación estos 326 individuos con la cantidad de uniones de individuos que nacieron en la Comunidad Socoroma, 627, resulta que la tasa de endogamia de la Comunidad es de un 52.0%, versus un 48.0% de individuos que establecieron uniones con personas foráneas a la Comunidad. Es decir, más de la mitad de los individuos que nacieron en la Comunidad de Socoroma y establecieron uniones, lo hicieron dentro de la propia Comunidad. El hecho que la proporción de hombres 172/326 (52.8%) sea levemente mayor al de las mujeres 154/326 (47.2%) se explica, como se ha dicho anteriormente, porque las mujeres consignadas han formado más relaciones que los hombres, en otras palabras, las mismas mujeres se unen con más hombres de la Comunidad de Socoroma.

En segundo lugar, en referencia al pueblo matriz, fueron 552 los individuos que establecieron uniones, lo que representa un 40.0% (552 de 1379) de la muestra total. Pero en términos relativos, en referencia a la Comunidad de Socoroma, corresponde a un 88.0% (552 de 627), resultando evidente que en el pueblo de Socoroma se concentra la mayor cantidad de hombres y mujeres que se casaron o juntaron al interior de la Comunidad. De aquellos 552 individuos del pueblo matriz, 269 contrajeron uniones al interior del pueblo, lo que da como resultado una endogamia específica del pueblo matriz del 48.7%. En tercer lugar, si se atiende a las uniones entre hombres y mujeres cuyo origen está en las localidades de la Comunidad de Socoroma, tenemos el siguiente registro: El pueblo de Socoroma presenta 269 individuos (143 M y 126 F) de un total de 326, lo que representa un 82.5% del total. Los individuos del pueblo de Socoroma que establecieron uniones con personas de las otras localidades fueron 22, repartidos entre 12 hombres y 10 mujeres, lo que corresponde a un 6.7% (22/326) del total. Por su parte, se observa que las uniones registradas entre individuos de las localidades de la Comunidad de Socoroma, excluyendo al pueblo de Socoroma, son escasas: solo 1 individuo de Chusmiza, 2 de Zapahuira,

3 de Epispacha y 8 de Murmuntani; en resumen, 13 de 326 individuos, lo que equivale a un 4.0%. Acá posiblemente confluyen dos factores, uno relacionado con la recogida de datos y otro con la adscripción territorial de las familias. Efectivamente fue menor la cantidad de personas a las cuales pude realizar entrevistas y aplicar la encuesta genealógica que se consideran pertenecientes a las otras localidades de la Comunidad de Socoroma, debido a que hoy residen muy pocas personas en ellas como ha sido consignado anteriormente. Del total de 1021 individuos registrados en la genealogía que nacieron en la Comunidad, 898 lo hicieron en el pueblo de Socoroma, lo que corresponde a un 88.0%, mientras que 123 lo hicieron entre las otras cuatro localidades, representando un 12.0% del total (57 en Murmuntani, 28 en Zapahuira, 22 en Epispacha y 16 en Chusmiza). Por otra parte, la posesión de tierras de las familias en distintos lugares del territorio comunitario, con la consecuente movilidad y forma de residencia temporal, hace difícil una clasificación estricta de los individuos a una localidad en particular. Existe un reconocimiento que son las mismas familias emparentadas residiendo en distintos lugares del territorio. La mirada de una mujer del altiplano, casada y residiendo con un hombre murmuntaneño, es que la población de Murmuntani “[s]on como los mismos de Socoroma, que los de acá se iban pa allá, los de allá se venían pa acá”, enfatizando la movilidad de las familias. Al respecto, explicaba R.C., quien se reconoce tanto del pueblo de Socoroma como de Zapahuira:

“Muchas familias de Socoroma tenían terrenos en Socoroma, Zapahuira y Murmuntani. Por ejemplo los H. tenían terreno en Socoroma, Zapahuira y Murmuntani y en Epispacha incluso. Entonces por eso estaba enrolado toda esa parte. Los B. igual, en Socoroma y en Murmuntani, aunque en Zapahuira no tenían. Los Q., también tenían en Socoroma y en Epispacha y Murmuntani. Entonces así tenían varios. Mi papá era de las dos partes, porque tenía terreno en Zapahuira y Socoroma. Mi mamá estaba más en Socoroma.”

También se ha dado el caso que, con el transcurso del tiempo, a la vez que algunas familias se iban asentando de manera más permanente en una localidad, otras familias se iban formando por individuos foráneos que lógicamente tenían menos lazos de parentesco en el territorio. Estas situaciones llevaban a ciertas familias a generar una identidad y adhesión particular con una localidad específica. Un ejemplo es uno de los Egos entrevistados que habita en Chusmiza, cuyo abuelo emigró desde Bolivia, se casó con una socoromeña y tuvo descendencia, la que mediante trabajo, alianzas matrimoniales y compra de terrenos se estableció fundamentalmente en Chusmiza y Epispacha. Con esto quiero decir que la descendencia de algunas familias, y por tanto sus apellidos, comenzaron a asociarse con mayor fuerza en aquellos lugares, siendo hoy reconocidos como los apellidos propios, o familias antiguas, de esas localidades. De manera general esto ha ocurrido más en Murmuntani, Epispacha y Chusmiza,

que en Zapahuira, ya que ésta última, probablemente en función de la mayor proximidad, mantenía intensas relaciones con el pueblo de Socoroma, siendo común que las personas se reconozcan como miembros de las mismas familias socoromeñas que han repartido su vida entre ambas localidades. J.H., una de las pocas residentes actuales en Zapahuira, señalaba que:

“Las familias de Zapahuira con los de Socoroma son uno solo, somos los mismos no más. M.H., R.H., todos esos somos familia. La mamá de R. con mi papá eran hermanos, somos primos con R. La M. que está en Socoroma es mi hermana, mi mamá está allá también.”

Por otra parte, también se debe tener en cuenta que algunas personas cuyas familias se adscriben en los caseríos, actualmente han intensificado el vínculo con el pueblo de Socoroma en detrimento de los otros sectores. Las residencias que las familias tienen en distintas localidades del territorio permiten que los individuos o parejas puedan optar por el lugar donde residir, en este caso acentuando la vinculación con el pueblo de Socoroma, en parte porque los servicios estatales y las actividades sociales están concentradas en el pueblo matriz. Se debe recordar, además, que en el contexto translocalizado, las festividades son muy importantes para la cohesión comunitaria, lo que provoca que la población de las distintas localidades acuda con mayor intensidad al pueblo de Socoroma.

Aunque esta situación pueda generar algún sesgo en la información, pienso que no cambia la tendencia general que arrojan los datos obtenidos. Se destaca que la gran proporción de individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma y que se unieron con individuos de la Comunidad, lo hicieron teniendo como principal eje de atracción el pueblo de Socoroma. En todos los caseríos individuos establecieron uniones con personas del pueblo de Socoroma, pero no así entre todas las localidades. Es decir, las localidades del territorio comunitario han tenido al pueblo de Socoroma como epicentro de las relaciones de parentesco. Se observa incluso mayor cantidad de uniones entre el pueblo con las localidades que las uniones establecidas entre ellas con la exclusión del pueblo. El pueblo de Socoroma, como las mismas personas comentan, “siempre ha sido el pueblo matriz”.

Como se ha visto, la endogamia territorial-comunitaria en términos generales es levemente mayor que la exogamia, 52.0% versus 48.0%. En números, de un total de 627 individuos, 301 establecieron uniones con personas de la misma Comunidad de Socoroma versus 326 que lo hicieron con personas externas. Se ha visto también que existe una tendencia endogámica que se acentúa en los hombres con un 56.2% (172 de 306 individuos), mientras que un 43.8% de hombres (134 de 306) establece uniones exogámicas. Las mujeres han presentado una leve tendencia inversa a la de los hombres, es decir, una tendencia a la exogamia, pues un 52.0%

(167 de 321) de mujeres ha establecido uniones con individuos cuyo origen no está en la Comunidad de Socoroma, mientras que un 48.0% (154 de 321) con individuos de la Comunidad. La tenue inclinación a la exogamia femenina se relaciona con cierta fuerza uxori-local, asunto que es perceptible etnográficamente, ya que en la vida comunitaria la presencia de hombres afuerinos es mayor que la de mujeres afuerinas, aunque no sea posible demostrarlo estadísticamente por carecer de suficientes datos. Ha existido cierta tendencia en la Comunidad de Socoroma a incorporar hombres mediante la unión con mujeres nacidas en la Comunidad, o exogamia femenina pero con tendencia uxori-local. Esto probablemente se relaciona con que las mujeres socoromeñas ostentan derechos de herencia sobre las tierras, poder que les permite controlar medios de subsistencia en el propio territorio comunitario.

Tabla 27. Resumen endogamia/exogamia territorial-comunitaria

Género	Pareja de la Comunidad de Socoroma	Pareja Afuerina u origen desconocido	Total
Hombre	172	134	306
	56,2%	43,8%	100,0%
Mujer	154	167	321
	48,0%	52,0%	100,0%
Total	326	301	627
	52,0%	48,0%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

IV. 1. 3. 2. Exogamia territorial-comunitaria

La Exogamia, por su parte, acá se refiere a la conyugalidad o uniones de individuos pertenecientes a la Comunidad de Socoroma con individuos que reconocen su origen en otras localidades. Desde una perspectiva socio-territorial, es posible desagregarla en 6 niveles, algunos de los cuales presentan subcategorías:

- a) Pueblos del interior: Entre individuos de la Comunidad de Socoroma con individuos de otros pueblos del interior cuya población es eminentemente indígena/aymara, con distinciones de acuerdo al piso ecológico: a.i) Altiplano⁴⁰; a.ii) Precordillera⁴¹; a.iii) Valle de Lluta.

⁴⁰ Los pueblos precordilleranos registrados son Ticnámbar, Chapiquiña, Jaiña, Belén, Putre, Pachica, Camiña, Tímar, Codpa, Livícar, Pica, Tarapacá, Sotoca,

⁴¹ Los pueblos altiplánicos registrados son Colpita, Ancolacane, Visviri, Aguas Calientes, Parinacota, Guallatire, Choquelimpe, General Lagos, Tacora, Alcérreca, Saguara, Caquena.

b) Extranjeros: Entre individuos de la Comunidad de Socoroma con individuos de diversas nacionalidades⁴².

c) Arica: Entre individuos de la Comunidad de Socoroma con individuos nacidos en la ciudad de Arica, cuyo origen de sus ascendientes es diverso.

d) Chile: Entre individuos de la Comunidad de Socoroma con individuos cuyo origen se adscribe en distintas localidades de Chile.

e) Desconocido: Entre individuos de la Comunidad de Socoroma con individuos de origen desconocido.

f) Arica-Comunidad de Socoroma: Entre individuos de la Comunidad de Socoroma con personas de Arica-Socoroma, Arica-Murmuntani, Arica-Zapahuiria, Arica-Epispacha, Arica-Chusmiza. Esta es una categoría compuesta del lugar de origen que refiere a individuos que han nacido en la ciudad de Arica, pero pertenecen a familias socoromeñas que mantienen un fuerte vínculo con la Comunidad de Socoroma. Son personas que están presente en distintos momentos del año y cuya identidad es adscrita en la localidad rural, aun cuando no nacieron en el territorio comunitario.

Tabla 28. Tabla general exogamia individuos masculinos y femeninos unidos (casados o juntados) nacidos en la Comunidad de Socoroma. Desglose por categorías según el origen de la pareja

Origen pareja /Género	M	F	N° de Individuos	Porcentaje
Pueblos del interior	41	47	88	29,2%
Extranjeros	28	21	49	16,3%
Arica	7	19	26	8,6%
Chile	19	34	53	17,6%
Arica-Socoroma	1	2	3	1,0%
Desconocido	38	44	82	27,3%
Total	134	167	301	100,0%
	44,5%	55,5%	100,0%	

Fuente: Elaboración propia.

Un análisis por cada categoría puede ofrecer una imagen detallada de la exogamia territorial-comunitaria.

⁴² Los países registrados son Bolivia, Perú, Brasil, Hungría, EE.UU.

IV. 1. 3. 2. a) Pueblos del interior

Tabla 29. Individuos unidos de la Comunidad de Socoroma con individuos de pueblos del interior, de acuerdo a subcategorías

Origen pareja /Género	M	F	N° Individuos	Porcentaje
Altiplano	12	7	19	21,6%
Precordillera	25	36	61	69,3%
Valle de Lluta	4	4	8	9,1%
Total	41	47	88	100,0%
	46,6%	53,4%	100,0%	

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 30. Individuos unidos de la Comunidad de Socoroma con individuos de pueblos del altiplano, por generaciones

Generación/Género	M	F	Total
G+4	0	0	0
G+3	1	1	2
G+2	6	0	6
G+1	0	3	3
G0	3	3	6
G-1	2	0	2
G-2	0	0	0
Total	12	7	19

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 31. Individuos unidos de la Comunidad de Socoroma con individuos de pueblos de la precordillera, por generaciones

Generación/Género	M	F	Total
G+4	0	0	0
G+3	0	3	3
G+2	2	1	3
G+1	7	14	21
G0	15	15	30
G-1	1	3	4
G-2	0	0	0
Total	25	36	61

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 32. Individuos casados de la Comunidad de Socoroma con individuos del Valle de Lluta, por generaciones

Generación/Género	M	F	Total
G+4	0	0	0
G+3	0	0	0
G+2	0	2	2
G+1	3	2	5
G0	0	0	0
G-1	1	0	1
G-2	0	0	0
Total	4	4	8

Fuente: Elaboración propia.

En la tabla general es posible advertir que las uniones con población indígena de origen aymara son establecidas en abrumadora mayoría con individuos de los pueblos precordilleranos, casi un 70% (69.3%) del total. La cifra de uniones con personas del altiplano es sorprendentemente baja, solo 19, lo que contrasta con una percepción etnográfica, en el sentido que haciendo etnografía se hace visible y destacada la presencia de población altiplánica en las familias socoromeñas. Esto se explica porque en esta categoría solo se consideran los pueblos altiplánicos del sector chileno de los Andes. Pero si se agregan aquellos provenientes del altiplano boliviano la cifra aumenta considerablemente, pues son 43 personas bolivianas formando relaciones con individuos socoromeños, más una persona del altiplano de Perú que tiene su origen en Puno. Esto nivela la cantidad de uniones establecidas con la población precordillerana (61) y la altiplánica (63). Si se consideran en el análisis todos los individuos altiplánicos (chilenos, bolivianos y peruanos), se observa que en su mayoría son mujeres socoromeñas las que se unen con hombres del altiplano, cuya pauta general de residencia parece ser el desplazamiento de los varones para residir en la Comunidad de Socoroma. En efecto, las entrevistas permiten ver que existe un movimiento descendente de población, es decir, de los pisos más altos provienen individuos con el objetivo de encontrar mejores oportunidades de vida, principalmente relacionadas con el trabajo y acceso a tierras. Quienes se unen a individuos altiplánicos son preferentemente mujeres, 37 mujeres (12 con hombres chilenos, 24 con bolivianos y 1 con peruano) o un 58.7%, mientras que 26 hombres (7 chilenos y 19 bolivianos) se unen a mujeres de origen altiplánico, lo que representa un 41.3%. En una proporción mayoritaria son hombres del altiplano los que se instalan a residir en Socoroma, ya sea que esto ocurra tras la unión o sea la unión la que fortalece su vínculo con el territorio.

En cuanto a la precordillera, se observa una tendencia a la exogamia femenina, un 59% de mujeres establece relaciones con hombres de estos pueblos, mientras que un 41% de hombres

lo hace con mujeres de la precordillera. Es una relación similar a la que es posible observar con el altiplano en el conjunto de los datos (incluyendo los extranjeros bolivianos). Sin embargo, en la precordillera la pauta residencial es más nivelada, las parejas no muestran una preferencia por quedarse en la Comunidad de Socoroma o residir en los otros pueblos, siendo altamente dependiente del contexto particular de cada pareja y sus familias antes que del contexto general de cada comunidad. Con esto quiero decir que normalmente se produce una evaluación de acuerdo a la disponibilidad de tierras que las familias, especialmente sus padres, posean y puedan entregar a la pareja, ya sea que se las transfieran en herencia o les otorguen derechos de uso.

De los datos de Lluta se desprende que las uniones son muy escasas, lo que puede ser explicado porque la adscripción de nacimiento u origen de muchas familias lluteñas está en los pueblos precordilleranos. Específicamente para el caso de Socoroma ocurría que los entrelazamientos se daban entre personas que pertenecían a la Comunidad de Socoroma, pero que residían de manera temporal en Lluta de acuerdo a la complementariedad del ciclo agrícola. Vale mencionar que se puede relacionar también con la dificultad que tuve para recoger información en el valle de Lluta por la dispersión de la población y el hecho que la mayor parte de individuos que yo conocí en el valle eran descendientes de familias socoromeñas.

IV. 1. 3. 2. b) Extranjeros

Tabla 33. Individuos de la Comunidad de Socoroma unidos con individuos extranjeros de diversas nacionalidades

Generación/Género	M	F	Total
G+4	1	2	3
G+3	1	5	6
G+2	1	2	3
G+1	10	7	17
G0	13	3	16
G-1	2	2	4
G-2	0	0	0
Total	28	21	49
	57,1%	42,9%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

En este caso existe una tendencia a la exogamia masculina. Destaca que la mayor cantidad de individuos provienen del altiplano boliviano, 43 en total, 24 hombres y 19 mujeres, mientras que solo 4 son de Perú, 2 hombres y 2 mujeres, y 1 hombre es de Hungría. Tal vez sorprenda que la relación con individuos de nacionalidad peruana sea tan restringida, en comparación con

individuos de nacionalidad boliviana, considerando que hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX la población era mayoritariamente peruana. Sin embargo, es razonable si se atiende a las características ecológicas del territorio, las que muestran un patrón de movilidad guiado principalmente por la gradiente altitudinal de los Andes, siendo los desplazamientos son eminentemente verticales. Por supuesto, estas características ecológicas tienen su correlato social, ya que el altiplano ha funcionado como un espacio “expulsor” de población, en el sentido que los arreglos sociales sobre el derecho a la propiedad y uso de la tierra han dado forma a pautas de exogamia que impelen a la movilidad de la población: no todos los hijos varones pueden permanecer en las tierras familiares y se registran pautas de residencia patrilocales (Cerna et al., 2018; González, 1995a; Gundermann, 2018; Sendón, 2012). Por su parte, como muestra esta tesis, el piso precordillerano se puede entender como un espacio “receptor” de población, ya que presenta disponibilidad de medios de subsistencia en términos de terrenos y agua, sobre los cuales se ha requerido aplicar importante fuerza humana para hacer producir la tierra, y, vale mencionar, sobre los cuales tanto hombres como mujeres han ejercido derechos.

De acuerdo al censo de 1917, 223 de 324 individuos registrados eran de nacionalidad peruana, un 68.9% del total. Por su parte, los extranjeros se repartían en un 20.0%, 65 individuos, de nacionalidad boliviana, y 11.1%, 36 individuos, de nacionalidad chilena. De acuerdo a lo planteado arriba, es probable que la población peruana haya nacido en la Comunidad de Socoroma, siendo originarios de la Comunidad. Mientras que la población boliviana es evidentemente migrante, ya que es en su mayoría adulta, entre casados y solteros, algunos residiendo de manera permanente y otros de manera temporal en la Comunidad. Un 20.0% de población migrante proveniente de un mismo país es una cifra elevada, pero coherente con los movimientos de población en este espacio ecológico. Por su parte, los 36 individuos chilenos son principalmente niños, a quienes sus padres optaron por nacionalizar chilenos. Aunque estas últimas cifras no refieren exclusivamente a individuos que contrajeron uniones, muestran que la presencia de población foránea en la Comunidad de Socoroma ha estado presente durante buena parte de su historia.

IV. 1. 3. 2. c) Arica

Tabla 34. Individuos de la Comunidad de Socoroma unidos con individuos nacidos en la ciudad de Arica

Generación/Género	M	F	Total
G+4	0	0	0
G+3	0	0	0
G+2	0	0	0
G+1	2	9	11
G0	5	6	11
G-1	0	4	4
G-2	0	0	0
Total	7	19	26
	26,9%	73,1%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Vale aclarar que el origen de los individuos nacidos en Arica es muy diverso, ya que la ciudad ha crecido principalmente por migraciones, originadas por factores diversos como la instalación de regimientos fronterizos donde se ha forzado el desplazamiento de contingentes del sur del país o el impulso económico del “Puerto Libre” que atrajo enorme cantidad de población a mediados del siglo XX. Los individuos consignados como ariqueños son aquellos cuyas familias tienen tiempo relativamente prolongado viviendo en la ciudad, a diferencia de otros individuos que residen en Arica pero cuya instalación se considera reciente, motivo por el cual el origen todavía es asignado en otros lugares por las personas entrevistadas.

Esta categoría presenta una cifra relativamente baja, advirtiendo que no existiría una predilección por contraer uniones con individuos nacidos en la ciudad de Arica. A pesar de que no son números abultados, acá se observa una preferencia de las mujeres de la Comunidad de Socoroma a unirse con hombres de la ciudad de Arica, 73.1%, mientras que los hombres solo un 26.9% del total.

Por otra parte, antes de G+1 no se observa este tipo de uniones, lo que, como ya se ha visto, es coherente con los flujos de población que han sido registrados en la región. A partir de la generación mencionada comenzó a intensificarse el movimiento de la población socoromeña hacia Arica, donde muchos individuos pasaron a residir por periodos más prolongados o establecer de manera permanente su residencia principal, teniendo a la Comunidad de Socoroma como segunda residencia y complemento de su economía familiar.

IV. 1. 3. 2. d) Chile

Tabla 35 Individuos de la Comunidad de Socoroma unidos con individuos cuyo origen se adscribe en distintos lugares de Chile

Generación/Género	M	F	Total
G+4	0	0	0
G+3	0	0	0
G+2	0	2	2
G+1	8	12	20
G0	9	18	27
G-1	2	2	4
G-2	0	0	0
Total	19	34	53
	35,8%	64,2%	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Cabe consignar que, si bien a los individuos de esta categoría se les reconoce un origen en distintos lugares de Chile, una cantidad importante de ellos reside en Arica, donde la pareja se conoció. De manera general las proporciones coinciden con las de las uniones con individuos de la ciudad de Arica. Con esto quiero decir que no existe una preferencia a unirse con individuos de Arica por sobre individuos nacidos en otros lugares de Chile, y la diferencia puede deberse solo a que reside una mayor proporción de individuos nacidos en esta ciudad que la de nacidos en otros lugares de Chile. Más bien estos datos se pueden pensar como parte de una misma situación general que muestra una tendencia exogámica de las mujeres de la Comunidad de Socoroma, pues existe una mayor proporción de mujeres de la Comunidad que se unen con hombres de distintos lugares, pero de la misma nacionalidad chilena, un 65.2%, versus el 35.8% de los hombres en esta misma categoría.

En este sentido, agrupando ambas categorías (Arica y Chile), y excluyendo a la población de los pueblos del interior, la exogamia específica con individuos nacidos en diversos sectores de Chile es del 26.2%. De esta cifra, es posible observar que la cantidad de mujeres nacidas en la Comunidad de Socoroma que establecen uniones con individuos de nacionalidad chilena casi duplica a la de los hombres en igual condición, 53 mujeres versus 26 hombres respectivamente. En otras palabras, la exogamia de la Comunidad de Socoroma a nivel nacional es marcadamente femenina, con un 67.1% versus un 32.9% de los hombres.

IV. 1. 3. 2. e) Arica-Comunidad de Socoroma

Tabla 36. Individuos de la Comunidad unidos con individuos de Arica-Socoroma, Arica-Murmuntani, Arica-Zapahuira, Arica-Epispacha, Arica-Chusmiza

Generación/Género	M	F	Total
G+4	0	0	0
G+3	0	0	0
G+2	0	0	0
G+1	0	0	0
G0	1	2	3
G-1	0	0	0
G-2	0	0	0
Total	1	2	3

Fuente: Elaboración propia.

Esta categoría es poco significativa en el marco general de los datos, y solo se registró entre individuos de la Comunidad de Socoroma con individuos de Arica-Socoroma y Arica-Murmuntani. Casi no hay uniones entre personas que nacieron en la Comunidad de Socoroma con aquellos descendientes de socoromeños y socoromeñas que nacieron principalmente en la ciudad de Arica, apenas 3, posiblemente porque los individuos están marcados fuertemente por las experiencias de sus generaciones, comparten similares experiencias de vida. Esto es comprensible en el contexto demográfico general que se experimentaba en el norte del país, evidenciado en que es una categoría que aparece recién en G0 y es producto de la migración más masiva de población hacia otros espacios regionales. Esto resulta más evidente cuando se analiza de manera independiente el comportamiento de las uniones de los individuos clasificados en esta categoría compuesta, es decir, entre individuos de esta misma categoría.

Pues bien, ya se ha mencionado en la Filiación que se registraron 95 individuos en esta categoría que establecieron uniones o se juntaron. De este total, solo 18 individuos (18.9%) establecieron uniones con individuos descendientes de la Comunidad de Socoroma (esta misma categoría compuesta), 9 hombres y 9 mujeres. Como ya se advertía, la tendencia de la tasa de endogamia comunitaria ha cambiado en esta categoría, puesto que el escenario territorial ha cambiado. Hasta el momento en que se registraban individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma la tasa general de endogamia territorial-comunitaria fue de un 52.0% entre hombres y mujeres, pero en el contexto translocalizado no fue posible mantener los estrechos vínculos que unían a las familias socoromeñas, sin que alcance a llegar al 20% de los individuos registrados en esta categoría.

Tabla 37. Tabla general endogamia individuos unidos de la categoría Arica-Comunidad de Socoroma

Origen/Género	M	F	Total	Porcentaje
Altiplano	9	9	18	18,9%

Fuente: Elaboración propia.

Por su parte, la exogamia comunitaria comprende uniones de 77 (81.1%) individuos con personas a las cuales no se les reconoce ascendientes o vínculos con la Comunidad de Socoroma. Si bien estos datos son muy reducidos para plantear generalizaciones, su comparación con las tasas de exogamia generales permite ver algunas tendencias que se mantienen y otras que se han modificado.

Tabla 38. Tabla general exogamia individuos unidos de la categoría Arica-Comunidad de Socoroma

Origen /Género	M	F	Total	Porcentaje
Pueblos del interior	4	5	9	9,5%
Extranjeros	9	5	14	14,7%
Arica	5	16	21	22,1%
Chile	8	6	14	14,7%
Desconocido	7	12	19	20,0%
Total	33	44	77	81,1%

Fuente: Elaboración propia.

En relación con los pueblos del interior, las proporciones de uniones han disminuido, como es de esperar debido a un tipo de vida centrado preferentemente en la ciudad de Arica, pasando de un 29.2% a un 9.5%. Las uniones con extranjeros se mantienen relativamente estables, 16.3% y 14.7%, replicando a su vez la fuerte impronta de uniones con población altiplánica de Bolivia. La proporción de uniones con individuos de familias ariqueñas, por las razones ya esbozadas, ha aumentado de 8.6% a 22.1%. Las uniones establecidas con individuos de diferentes lugares de Chile se mantienen relativamente similar, de 17.6% ha pasado a un 14.7%. Mientras que, por último, las uniones con individuos que se les desconoce su origen ha disminuido, de un 27.3% a un 20.0%, cifra que de todas formas continúa siendo elevada.

IV. 1. 3. 2. f) Desconocido

Tabla 39. Individuos de la Comunidad de Socoroma unidos con individuos de origen desconocido, por generaciones

Generación/Género	M	F	Total
G+4	5	0	5
G+3	5	2	7
G+2	2	1	3
G+1	8	10	18
G0	23	24	47
G-1	1	1	2
G-2	0	0	0
Total	44	38	82
	53,7%	46,3%	27,3%

Fuente: Elaboración propia.

Esta categoría es importante, pues existe un alto número de personas que se une con individuos de origen desconocido, siendo la segunda categoría más numerosa de la exogamia comunitaria. El comportamiento por generaciones muestra que están presentes a lo largo de todo el siglo XX, siendo particularmente numerosos en G0, una de las generaciones sobre las que existe mayor información genealógica. Esto se puede explicar porque el aspecto sobre el que menor certeza tenían los Egos entrevistados era el origen de las parejas de los parientes colaterales que fueron registrados en la genealogía de la Comunidad de Socoroma.

A manera de síntesis, el análisis general de la exogamia territorial-comunitaria entrega algunos datos importantes a destacar. En primer lugar, resalta que existe una tasa de exogamia con fuerte componente étnico, con esto me refiero a que la proporción más elevada de uniones (29.2%) entre individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma se dio con individuos nacidos en los pueblos del interior (altiplano, precordillera y valle), quienes en su gran mayoría se autoperceben como aymara. Esta cifra es aún mayor al incluir las uniones con extranjeros, casi en su totalidad bolivianos también de origen étnico aymara (16.3%), con lo que la exogamia con carácter étnico supera el 45% (45.5%) de la muestra.

Relacionado con lo anterior, no deja de ser importante la proporción de uniones con individuos extranjeros en sí misma, con un 16.3%, similar a la proporción de uniones con individuos chilenos 17.6%. Vale aclarar, que se han excluido de la categoría "Chile" las personas de la ciudad de Arica, esto en vista que el origen de la población ariqueña es altamente diverso, incluso en muchos casos descendientes de familias bolivianas o peruanas, también llamados "residentes bolivianos" o "residentes peruanos", lo que por cierto vuelve a situar la importancia que ha

tenido la población extranjera en la constitución de las familias y la organización social de la Comunidad de Socoroma. Respecto de las uniones con la categoría "Arica" se puede decir que su aparición en G+1 tiene relación con la migración de la población socoromeña hacia Arica a mediados del siglo XX cuando la ciudad se volvió un polo de desarrollo regional.

Por otra parte, la cifra de uniones con individuos cuyo origen es desconocido o no se ha suministrado información es también elevada, la segunda más importante de la muestra con un 27.3%. Esto ocurre porque las personas entrevistadas desconocen el origen de muchas parejas de sus parientes colaterales, en algunos casos cercanos como el de hermanos/as, en algunos casos más lejanos como el de tíos/as o primos/primas. Pero también porque en muchos casos se prefiere no revelar información de algunos individuos que, no obstante, son conocidos. En el caso de hombres, se relaciona con hijos que no fueron reconocidos por sus padres. A todos ellos se les ha consignado como desconocidos, en la medida que no se proporcionaba información oficial por parte de los entrevistados.

Por último, en relación a la categoría de Arica-Socoroma, el nivel de exogamia se muestra elevado, alcanzando más del 80% (81.1%), consonante con los cambios en la residencia de los individuos, en un escenario más abierto a nivel regional y nacional.

IV. 1. 4. Pautas residenciales

Por pautas residenciales se entenderán los patrones o tendencias referidas a la residencia común tras la unión de dos individuos. Estos patrones son relevantes porque al combinarse con los modos de filiación y descendencia genera repercusiones en los tipos de relaciones que se establecen entre todos los individuos involucrados y que en la práctica da lugar a distintos tipos de agrupaciones de parientes. Para el caso que presento es importante tener en cuenta que la residencia se relaciona estrechamente con las condiciones ecológicas, y, en especial, con las actividades económicas (Fox, 1985).

El análisis de esta sección considera el lugar o territorio de residencia tras la unión de la pareja. De manera específica no ha sido posible registrar sistemáticamente el establecimiento de la residencia en la unidad doméstica de los padres de la pareja, motivo por el que la matrilocidad y la patrilocalidad, entendidas como la residencia en la misma unidad doméstica de los padres de la esposa y la residencia en la misma unidad doméstica de los padres del esposo respectivamente, no han podido ser examinadas de manera estadística, solo en base a algunos casos etnográficos. Así, poniendo el foco en el territorio de origen o de nacimiento de los

individuos se ha podido conocer información sobre patrones de residencia neolocal, comúnlocal, uxori-local y virilocal. Ahora bien, vale considerar las advertencias de Goodenough (1956b), respecto a qué entendemos por normas de residencia, ya que eso permite precisar la forma cómo se clasifica el fenómeno. Acá se entenderá que la neolocalidad refiere a las parejas que forman su hogar en un territorio distinto al de sus padres, en un nuevo lugar; la comúnlocal consigna las uniones en que ambos miembros se mantienen residiendo en su lugar de nacimiento; la uxori-localidad a la residencia en el territorio de los padres de la esposa, en una nueva unidad doméstica; y la virilocalidad a la residencia en el territorio de los padres del esposo, también en una nueva unidad doméstica.

Los datos recopilados sobre pautas de residencia postmaritales refieren fundamentalmente a los Egos entrevistados, quedando un vacío respecto al resto de los parientes sobre los que se recogió información a través de los Egos. Esto se debe a que los propios entrevistados desconocían aquellos datos. En este escenario, no es posible llevar a cabo un análisis cuantitativo de manera global, por lo que el análisis se presenta de manera acotada a los casos etnográficos de los Egos encuestados.

Ya he mencionado que los Egos encuestados son 46 en total: 17 en G+1, 26 en G0, 3 en G-1. De ellos, 25 M (54%) 21 F (46%). Sin embargo, para analizar las normas residenciales se ha modificado esta cifra, agregando 5 uniones, ya que 4 Egos contrajeron segundas nupcias, y de ellos uno lo hizo en dos oportunidades: 2 mujeres se casaron o se juntaron 2 veces, lo mismo hizo 1 hombre, y 1 hombre estableció 3 uniones. El número de individuos continúa siendo 46, pero, para efectos de recuento, se han agregado las 5 uniones mencionadas, ampliando el número a 51 uniones, 28 M y 23 F: 18 en G+1, 30 en G0, 3 en G-1. La información se ilustra en la siguiente tabla.

Tabla 40. Pauta de residencia postmarital de Egos encuestados

Ego	Género	Generación Ego	Año de nacimiento	Lugar de nacimiento	Cónyuge lugar de nacimiento	Residencia postmarital	Pauta de residencia postmarital	Residencia actual
1	M	G-1	1986	Arica	Bolivia	Putre	Neolocal	Putre
2	F	G0	1966	Murmuntani	Arica	Murmuntani	Uxorilocal	Murmuntani
3	M	G+1	1944	Socoroma	San Fabián	Rancagua	Neolocal	Rancagua
4	M	G0	1968	Arica	Punta Arenas	Arica	Virilocal	Arica
5	M	G0	1972	Socoroma	Bolivia	Socoroma	Virilocal	Socoroma
6	M	G+1	1945	Lluta	Arica	Arica	Neolocal	Arica
7	M	G0	1962	Lluta	Visviri	Lluta	Virilocal	Lluta
8	F	G+1	1936	Socoroma	Bolivia	Socoroma	Uxorilocal	Socoroma
9	F	G0	1957	Socoroma	Socoroma	Socoroma	Natolocal	Socoroma
10	F	G0	1952	Socoroma	Socoroma	Socoroma	Natolocal	Socoroma
11	F	G-1	1977	Arica	Arica	Arica	Neolocal	Arica
12	F	G+1	1945	Zapahuira	Coquimbo	Socoroma	Uxorilocal	Socoroma
13	F	G+1	1927	Zapahuira	Valparaíso	Zapahuira	Uxorilocal	Arica-Zapahuira
14	M	G+1	1927	Socoroma	Murmuntani	Socoroma	Natolocal	Socoroma
15	M	G+1	1939	Socoroma	Socoroma	Socoroma	Natolocal	Socoroma
16	F	G0	1960	Socoroma	Aguas Calientes	Arica	Neolocal	Arica-Socoroma
17	M	G0	1959	Arica	Arica	Arica	Neolocal	Arica
18	F	G0	1954	Socoroma	Socoroma	Putre	Neolocal	Putre
19	F	G+1	1948	Socoroma	Bolivia	Arica	Neolocal	Socoroma
20	M	G+1	1932-2020	Socoroma	Socoroma	Arica	Neolocal	Arica
21	M	G-1	1985	Arica	sin unión	sin unión	sin unión	Arica
22	M	G0	1966	Socoroma	Belén	Arica	Neolocal	Socoroma
22	M	G0	1966	Socoroma	Socoroma	Arica	Neolocal	Socoroma
22	M	G0	1966	Socoroma	Perú	Socoroma	Virilocal	Socoroma
23	M	G+1	1933	Socoroma	Copiapó	Potrerillos	Neolocal	Arica
24	F	G+1	1942	Socoroma	Socoroma	Socoroma	Natolocal	Socoroma
25	F	G0	1952	Lluta	Putre	Lluta	Uxorilocal	Lluta
26	M	G+1	1945	Epispacha	Murmuntani	Murmuntani	Uxorilocal	Epispacha
27	M	G+1	1946	Chusmiza	Zapahuira	Chusmiza	Virilocal	Chusmiza
28	F	G0	1963	Arica	Santiago	Arica	Neolocal	Arica
29	M	G0	1954	Socoroma	Arica	Arica	Neolocal	Arica
30	M	G0	1970	Socoroma	Socoroma	Socoroma	Natolocal	Socoroma
31	M	G0	1963-2021	Socoroma	sin unión	sin unión	sin unión	Socoroma
32	F	G+1	1945	Socoroma	Socoroma	Socoroma	Natolocal	Socoroma
32	F	G+1	1945	Socoroma	Camíña	Socoroma	Uxorilocal	Socoroma
33	F	G+1	1949	Epispacha	Socoroma	Epispacha	Uxorilocal	Socoroma
34	F	G+1	1941	Socoroma	Chapiquiña	Socoroma	Virilocal	Socoroma
35	M	G0	1967	Arica	Bolivia	Arica	Neolocal	Arica
36	M	G0	1962	Socoroma	Socoroma	Arica	Natolocal	Socoroma
36	M	G0	1962	Socoroma	Visviri	Socoroma	Virilocal	Socoroma
37	M	G0	1951	Socoroma	sin unión	sin unión	sin unión	Arica
38	M	G0	1952	Socoroma	Arica	Arica	Neolocal	Socoroma
39	F	G0	1957	Socoroma	Antofagasta	Arica	Neolocal	Arica
39	F	G0	1957	Socoroma	Caldera	Arica	Neolocal	Arica
40	M	G0	1964	Socoroma	sin unión	sin unión	sin unión	Socoroma
41	F	G0	1975	Socoroma	sin unión	sin unión	sin unión	Arica
42	F	G+1	1932	Socoroma	Arica	Arica	Neolocal	Socoroma
43	M	G0	1969	Bolivia	Bolivia	La Paz	Neolocal	Putre
44	F	G0	1956	Bolivia	sin unión	sin unión	sin unión	Putre
45	F	G+1	1944	Socoroma	Sotoca	Arica	Neolocal	Arica
46	M	G0	1962	Arica	Santiago	Arica	Neolocal	Arica

Fuente: Elaboración propia.

Las pautas de residencia postmarital de acuerdo a las generaciones y el género de referencia se muestran en las tablas a continuación.

Tabla 41. Pauta de residencia postmarital de Egos encuestados, por generación de acuerdo al género de los individuos

Generación	G+1		G0		G-1		Total
	F	M	F	M	F	M	
Neolocal	3	4	5	8	1	1	22
Comúnlocal	2	2	2	2	0	0	8
Uxorilocal	4	1	3	0	0	0	8
Virilocal	1	1	0	5	0	0	7
Sin Unión	0	0	2	3	0	1	6
Total parcial	10	8	12	18	1	2	51
Total general	18		30		3		51

Fuente: Elaboración propia.

Esta tabla permite apreciar que la tendencia general de los Egos, tras su unión, es la neolocalidad, representando casi la mitad del total de las uniones y siendo mayoritaria en las tres generaciones registradas. Se dispone de pocos datos para los individuos en G-1, solo 3, pero es plausible que la mayoría de las personas en esta generación también hayan formado uniones con residencia neolocal debido a que su lugar de nacimiento y residencia ha sido fundamentalmente la ciudad de Arica, donde existen menos restricciones geográficas y económicas que en los pueblos del interior para establecer nuevos hogares. La distribución de la neolocalidad según el género es relativamente similar al interior de las generaciones. Por su parte, los casos totales de comúnlocalidad, uxori-localidad y virilocalidad, aunque se encuentran distribuidos de manera diferencial en las generaciones G+1 y G+0, y no están presentes en G-1, muestran una proporción notablemente similar: 8, 8 y 7 respectivamente. La diferencia más significativa en cuanto al género se encuentra en los casos de uxori-localidad, donde 7 de 8 casos son Egos femeninos, y también de virilocalidad, donde 6 de 7 casos son Egos masculinos. Es posible que exista una vinculación matrilocal y patrilocal de acuerdo al género, pero también es posible atribuir estos datos a la elección de las mujeres y hombres entrevistados, pues fueron encuestados precisamente porque permanecieron o se mantuvieron ligados con el territorio comunitario.

La desagregación de la información según el nacimiento de los individuos encuestados permite ver algunos matices interesantes. La mayoría de ellos, 33 de 46, nacieron en las localidades que conforman la Comunidad de Socoroma. De ellos, 14 contrajeron matrimonio o se unieron con individuos que también nacieron en la Comunidad, y 18 lo hicieron con individuos que no nacieron en ella. De la suma, 32, se deben restar 3 individuos que están en ambos registros porque contrajeron segundas nupcias que los ponen en ambas categorías. Los 4 restantes nacidos en la Comunidad no se casaron. Ahora bien, al comparar los datos de los individuos

nacidos en la Comunidad de Socoroma que, tras su unión -ya sea con individuos socoromeños o de otros origen- se desplazaron a residir fuera de la Comunidad, con aquellas nacidas en la Comunidad de Socoroma que, tras su unión, se mantuvieron viviendo en la Comunidad, es posible apreciar que la neolocalidad pierde peso relativo como pauta de residencia preferente: 12 individuos (6M y 6F) establecieron residencia neolocal, en 14 uniones registradas, mientras que 18 individuos (8M y 10F), en 19 uniones, se mantuvieron residiendo en el territorio comunitario: 7 comúnlocal, 7 uxorial, 5 virilocal. Se observa que una cantidad relevante de individuos tras su unión permanece en el pueblo, en mayor proporción que aquellos que se desplazan a otros lugares para establecer su residencia, ya sea que ambos continúan residiendo en la comunidad (7) o que atraen las parejas hacia su territorio natal (12). Esto es corroborado por la información genealógica general. Ahora bien, no todas las nuevas uniones podían permanecer en la Comunidad de Socoroma. El pueblo de Socoroma presenta restricciones a la expansión habitacional impuestas por la geomorfología del territorio donde éste se emplaza, motivo por el que una alternativa para formar un nuevo hogar ha sido la migración al valle de Lluta o a la ciudad de Arica, donde se mantienen latente los lazos de parentesco que han facilitado la instalación. Algo similar ha ocurrido en Zapahuira, Murmuntani, Epispacha y Chusmiza, pero con la diferencia que la densidad demográfica es relativamente menor al pueblo de Socoroma. De hecho, es posible pensar que estos sectores funcionaran, además de una alternativa para la diversificación y ampliación de los recursos productivos, como un área residencial que permitiera quitar presión demográfica al pueblo matriz de Socoroma.

La posibilidad de establecer un nuevo hogar en la Comunidad pudo estar dada por la intensa movilidad de la población que dejaba en desuso habitaciones posibles de utilizar, las que podían ser prestadas, arrendadas o vendidas. Pero también por la construcción de nuevas viviendas. Desde el año 2006 he visto como constante la construcción de nuevas casas en el pueblo de Socoroma, y es posible que este hecho fuera relativamente común en respuesta a cambios demográficos en una población habituada a la movilidad. En consideración a las características urbanísticas del pueblo de Socoroma, en estos casos la pareja probablemente establecía un nuevo hogar en proximidad o al interior del terreno de una de las familias de la pareja, dando forma a un conglomerado de familias nucleares que habitaban contiguamente en el pueblo, como es posible inferir a partir de la etnografía. Lamentablemente son datos que no puedo tratar con precisión numérica.

Tabla 42. Lugar de nacimiento y pautas de residencia postmarital de los individuos encuestados

Lugar de nacimiento/ Pauta de residencia	Neolocal	Comúnlocal	Uxorilocal	Virilocal	Sin Unión	Total
Socoroma	14	8	2	4	4	32
Zapahuira			2			2
Murmuntani			1			1
Epispacha			2			2
Chusmiza				1		1
Lluta	1		1	1		3
Arica	6			1	1	8
Bolivia	1				1	2
Total	22	8	8	7	6	51

Fuente: Elaboración propia.

Algunos ejemplos pueden ilustrar la manera en que están produciéndose las pautas residenciales.

Uxorilocalidad: Un ejemplo en Murmuntani es el de una mujer, **Ego2**, que se casó con un individuo de Arica y se instalaron en la localidad de Murmuntani, de donde se reconocen pertenecientes ambos padres de Ego2, pues aunque el padre fue adoptado cuando pequeño por una familia de Murmuntani, hoy es una de las personas más longevas de la localidad. Ego2 y su pareja construyeron su propia vivienda en un terreno de la madre de Ego2, y aunque viven de manera independiente, mantienen una estrecha relación. Ejemplo de ello es que cuando el bus pasa a dejar a los cónyuges en Murmuntani, llegan directamente a la casa de los padres de Ego2, lugar donde conversan para luego desplazarse a su hogar. Otro caso de uxorilocalidad en Epispacha: una mujer, **Ego33**, se casa con un socoromeño, pareja que tras la unión establece su residencia en Epispacha, construyendo la casa en el terreno del padre Ego23. Recientemente este matrimonio se ha establecido en el pueblo de Socoroma, donde nuevamente han construido una vivienda en un sitio perteneciente a los ascendientes Ego23, esta vez de la madre de Ego23.

Virilocalidad: Un ejemplo en Chusmiza, un individuo varón, **Ego27**, se casa con una prima matrilateral que residía en Zapahuira, quien se traslada a vivir con Ego27 a Chusmiza, donde construyen una nueva casa en el terreno dejado en herencia a Ego27 por su padre. Los desplazamientos del matrimonio son permanentes entre Chusmiza y Zapahuira, ya que en ambos lugares cultivan, pero el asentamiento base lo tienen en Chusmiza.

Matrilocalidad: Es el caso de una mujer socoromeña, **Ego8**, que se quedó viviendo en el hogar de su madre para procurarle cuidados y ayudas. En el pueblo de Socoroma conoció un muchacho de origen altiplánico que llegó al pueblo buscando trabajo, ejerciendo durante su vida varios

oficios en el pueblo. Al contraer matrimonio el hombre pasó a residir en la casa de la madre de su esposa, donde vivieron de manera conjunta hasta el fallecimiento de la madre a comienzos de los años 2000.

Patrilocalidad: Es el caso de un hombre socoromeño, **Ego5**, que conoció a su futura esposa cuando ella iba al pueblo de Socoroma desde Bolivia, de Curaguara Carangas, a trabajar como empleada doméstica. Tras contraer matrimonio, la pareja continuó, y aun hoy continúa, viviendo en la casa del padre del esposo, quien la recibió como herencia tras el fallecimiento del padre hace una década.

Para los casos de *comúnlocalidad* en la Comunidad de Socoroma, 8 en total, se desconocen los detalles de la residencia postmarital, por lo que no es posible seguir o determinar cierto patrón en su comportamiento.

Hay también otros casos que muestran la flexibilidad de las opciones que podían barajar las parejas tras la unión. Es el caso es de los padres de **Ego29**. Los padres de Ego29 contrajeron matrimonio, quienes pasaron a residir en casa de los padres del esposo. A los meses de nacido su hijo, el Ego29 de referencia, el matrimonio terminó la relación y al separarse la esposa retornó donde sus padres. Luego, al poco andar, ella se juntó con otro hombre socoromeño, quien pasó a residir en casa de los suegros, y a quien Ego29 reconoce como su padre pues señala que “despertó viviendo con él”. Al cabo de 7 años viviendo juntos en casa de los padres de la esposa, la pareja se trasladó a residir en la ciudad de Arica, donde formaron un hogar propio. Se observa que en este caso de manera sucesiva se pasa de una residencia postmarital virilocal a una uxorilocal, para finalmente establecer una nueva vivienda en la ciudad de Arica. Las tres familias de los individuos involucrados (EgoM, EgoHM1 y EgoHM2) son de origen socoromeño, asunto que facilita este tipo de arreglos residenciales.

Aunque son datos poco generalizables debido a que constituyen una muestra reducida del universo socoromeño, lo consignado en relación a los Egos permite apuntar algunas hipótesis, las que deben ser ratificadas a la luz de un mayor volumen de datos. De acuerdo a la información disponible, se aprecia que durante la mayor parte del siglo XX ha existido un importante grado de flexibilidad en las normas de residencia tras la unión de la pareja, ya que han podido escoger entre moverse a un nuevo territorio o vivir en el territorio natal de la esposa o del esposo, teniendo en consideración que en numerosos casos ambos han nacido en el mismo territorio. Es tal la flexibilidad observada que incluso se puede pensar como inexistencia de una norma fija de residencia postmarital.

Los datos demográficos y los casos etnográficos muestran que el ideal de toda pareja en la Comunidad de Socoroma ha sido vivir de manera independiente, aunque no por esto de manera autárquica. Sin embargo, la geografía donde se emplazan los sectores habitacionales no siempre lo permite, restringiendo la formación de una nueva unidad doméstica, motivo por el que muchas veces se ocupaba una habitación o se construía un hogar en el terreno de parientes cercanos, pero también se compraban casas o terrenos con el fin de construir una casa. En algunos casos, cuando los cónyuges o pareja no lograban construir su propio espacio residencial, comúnmente habitaban durante un tiempo en casa de uno de los suegros hasta que alcanzaban los medios para formar su hogar, lo que se conoce como *servinakuy* en los Andes (Carter, 1980; Mishkin, 1946; Valderrama y Escalante, [1997] 2014). Las investigaciones han asociado implícitamente esta práctica con normas de residencia patrilocales, en tanto las descripciones se han concentrado en las formas de relación entre suegras y nueras que pasan a formar parte de un mismo grupo doméstico durante un tiempo variable, pero también ha sido vinculada a una ideología patrilineal, puesto que en este periodo se espera que la nuera adquiera actitudes de subordinación ante el hijo de su suegra, su futuro marido. Esto, sin embargo, no ha sido extendido en la Comunidad de Socoroma, se conocen pocos casos etnográficos que permitan plantearlo como algo recurrente. Además, las características del parentesco bilateral han permitido a las parejas barajar opciones, evaluando contextualmente la alternativa de residencia virilocal, uxorilocal o neolocal. Ya sean casos donde ambos esposos pertenecen a familias socoromeñas, así como en los cuales uno de ellos adscribe su identidad local en otro territorio, las parejas han buscado formar una familia de manera independiente. Sin embargo, el ideal no siempre opera, y en el caso de los Egos entrevistados se ha podido observar que la uxorilocalidad ha funcionado en muchas de sus uniones. Esto nos pone en alerta sobre la inflexión virilocal que algunos autores han establecido para las sociedades andinas en el norte de Chile (Cerna et al., 2018; Castro, 1981; González, 1995b; Gundermann, 2005, 2018; Martínez, 1975).

Acá parece fundamental vincular la residencia con los derechos sobre la propiedad de la tierra. En el caso de la Comunidad de Socoroma los principios mediante los cuales se traspasa la herencia funcionan tanto por el lado paterno como por el materno. Así, sin distinción de género, la tierra es heredada a través de, y por, mujeres y hombres. De acuerdo a fuentes documentales es posible apreciar que las mujeres a lo largo del siglo XX han controlado este factor productivo en un porcentaje relativamente similar a los hombres. En el Censo de 1917 se consigna el carácter de propietario o no de los individuos, dando como resultado que, de un total de 93 propietarios, 37 eran hombres y 56 eran mujeres, es decir, 39.8% y 60.2% respectivamente

(24.8% propietarios hombres respecto del total de hombres, 32.0% propietarias mujeres respecto del total de mujeres). A mediados de siglo la relación había cambiado, Castro y Bahamondes (1987: 46) muestran que, de acuerdo a los registros de propiedad contenidos en el archivo de Bienes Nacionales, en 1947 había un total de 88 hombres y 62 mujeres propietarias de tierras, en proporciones de 58.7% y 41.3% respectivamente. Mientras que avanzado el siglo XX, en 1982 eran 110 hombres y 97 mujeres propietarios, 53.1% y 46.9% respectivamente. De la comparación del registro de ambos años los autores concluyen que, aunque la mayor cantidad de predios se mantiene en propiedad de los hombres, se ha producido mayor cantidad de trasposos de tierras hacia las mujeres, aumentando el número de propietarias en mayor proporción que los hombres. Así, en el periodo abarcado por los registros de 1917, 1947 y 1982, casi todo el siglo XX, es posible advertir que, en términos de medios de subsistencia, tanto hombres como mujeres han contado con suficientes recursos para permanecer en su lugar de origen, la Comunidad de Socoroma.

Una situación similar a la de la propiedad de las tierras cultivables ocurre con la propiedad de las casas o terrenos en el área urbana, pues la herencia de éstas ha tenido un cauce bilateral, con lo que las mujeres han sido propietarias de los hogares donde residen, situación que les ha permitido tener la posibilidad de mantenerse residiendo en su lugar de nacimiento e incorporar sus parejas a la Comunidad de Socoroma. Esta situación permite comprender que no haya existido una necesidad de enfatizar una pauta de residencia virilocal o uxrilocal. No obstante, se aprecia que las mujeres tienden a permanecer en el territorio en una mayor proporción que los hombres, lo que provoca una identificación socio-territorial de las generaciones descendentes especialmente a través de las mujeres. Sin ir más lejos, hoy se observa que en la Comunidad de Socoroma se encuentra residiendo una mayor cantidad de mujeres que hombres, mostrando que esta característica presenta cierta continuidad en el tiempo.

Así, es probable que durante la mayor parte del siglo XX en la Comunidad de Socoroma se hayan combinado diversas pautas residenciales, sin llegar a establecer una tendencia clara, ya que el parentesco bilateral permitía barajar opciones residenciales de acuerdo a la situación de la familia de los individuos. Sin embargo, a partir transformaciones acaecidas durante la segunda mitad del siglo XX en la Comunidad, ya sea internas como el aumento demográfico en un área habitacional con restricciones de expansión, o externas como la construcción de caminos e incentivos de desarrollo en las zonas costeras, una alternativa que escogieron muchos individuos y familias fue la migración hacia el valle de Lluta y, principalmente, la ciudad de Arica, situación que ha provocado una fuerte manifestación de pautas neolcales de residencia postmarital.

Vinculado a las transformaciones arriba señaladas se encuentra el fenómeno social que se describirá a continuación, ya que en buena medida la elevada cantidad de niños que tenían las familias hacia mediados del siglo XX y la necesidad de educarlos dio paso a diversas formas de circulación infantil, una de ellas teniendo a la ciudad de Arica como epicentro.

IV. 2. Adscripción y Crianza

IV. 2. 1. Circulación infantil

Centrando el análisis desde la organización cultural de la adscripción y crianza de los niños, Grau (2010, 2011a, 2011b) ha mostrado la utilidad del concepto de *circulación de menores* para dar cuenta de la amplia y heterogénea movilidad geográfica y social de los niños. Vista en perspectiva transcultural, la circulación infantil destaca la movilidad de los niños como un mecanismo relevante en la organización social de numerosas culturas, implicando una estrategia relacional, tanto individual como colectiva, que permite la reproducción social de manera general.

Grau define la *circulación de niños y niñas* como:

“la transferencia temporal o permanente, potencialmente reversible, de menores entre personas vinculadas o no previamente entre sí por lazos familiares y que pueden o no compartir responsabilidades sobre su cuidado y la autoridad sobre su comportamiento, teniendo en cuenta que esta transferencia, a menudo considerada ‘informal’, suele comportar un cambio de residencia, puede tener efectos sobre la adscripción, herencia y sucesión en el seno de los grupos o familias receptores y no acostumbra a suponer ni la discontinuación de relaciones con los padres biológicos ni la incompatibilidad de filiación entre el núcleo de procedencia y el de emplazamiento” (2011a: 41).

Una característica relevante de esta práctica es que puede ocurrir al interior de un mismo grupo local, pero también entre grupos distintos. El análisis de la circulación infantil en la Comunidad de Socoroma durante el siglo XX muestra la presencia de estas dos formas de circulación, con distintas implicancias sociales. En este sentido, a través de la etnografía fue posible registrar la circulación infantil en la propia Comunidad de Socoroma, pero también en la relación de la Comunidad con grupos altiplánicos y con habitantes de la ciudad de Arica. En el primer caso, se aprecian tipos de circulación infantil mediatizados por relaciones de parentesco, siendo numerosos los casos de niños criados por una diversidad de parientes, generalmente cumpliendo fines recíprocos, pues los niños prestaban ayuda y “acompañaban” a familiares,

quienes retribuían proporcionando alojamiento y cuidados. En el segundo caso, cuando la circulación se daba con grupos altioplánicos era habitual que se tendiera a institucionalizar en relaciones de parentesco, mientras que en la relación con hogares de Arica se observaba un tipo de circulación infantil sin relaciones formales de parentesco, cuando niños eran llevados a Arica y entregadas en hogares de familias adineradas para desempeñarse en labores domésticas, a cambio especialmente de acceder a educación formal. En este último caso es posible advertir el carácter instrumental de la circulación, pues no estaba presente la idea de forjar o estrechar vínculos preexistentes entre dos grupos sociales diferentes, los que prácticamente no interactuaban. Existía una asimetría social importante, reflejo de la concepción que se tenía de la sociedad global en aquel momento: una jerarquía entre la urbana blanca presumiblemente civilizada y la rural indígena supuestamente atrasada.

Grau (2010, 2011a, 2011b) sostiene que todos los casos la circulación infantil exhiben un carácter estratégico, bajo el entendido que a los distintos agentes implicados resulta conveniente practicarla. Si bien presenta diversidad de funciones, de manera general destaca la cohesión y la mejora social. En la mayoría de los casos de circulación infantil, es importante el trabajo que realizan los menores y suele guardar estrecha relación con los roles de género que asigna cada sociedad (Grau, 2011a: 462-463). En efecto, autores que la han estudiado en distintas regiones han apuntado que la circulación infantil está condicionada fuertemente por el género (Grau 2011a, 2011b; Fonseca, 1986; Leinaweaver, 2009; Weismantel, 1995, 1997).

En Latinoamérica, prácticas asociadas al desplazamiento de los niños, es decir, el movimiento de niños entre diferentes hogares que proveen las condiciones para su crianza, es posible rastrearlas a lo largo de la historia colonial y republicana (Milanich, 2001, 2003, 2007), al punto que para Milanich “El fenómeno de la circulación es un aspecto crucial de la niñez en América Latina” (2003: 227), especialmente en los sectores más desfavorecidos de la población.

Así también, bajo distintas formas, el desplazamiento infantil ha sido documentado en diversas regiones y periodos históricos en los Andes (Cerna et al., 2018; Leinaweaver, 2009; Weismantel, 1995, 1997), aunque no siempre ha adquirido un rol central en las investigaciones. Leinaweaver (2009), analizando específicamente la circulación infantil tras el periodo de violencia (1980-2000) en el departamento de Ayacucho en Perú, considera que ésta es una práctica inscrita en el ámbito del parentesco, en la medida que utiliza relaciones parentales preexistentes o las crea con el fin de estrechar las conexiones entre individuos y grupos familiares. Para la autora es una práctica estructural de la vida en los Andes, en tanto la concibe como “un proceso activo que conduce a la formación y transformación de vínculos y sociabilidad” (2009: 18). En una corriente

surgida al alero de las críticas feministas (Stolcke, 2010), el análisis de Leinaweaver mantiene como telón de fondo las desigualdades de clase, raza y género. La circulación infantil es vinculada a la condición de indios y pobres de las sociedades andinas, es decir, a su condición de sujetos subalternos. Desde esta perspectiva, y como también fuera apuntado antes por Weismantel (1995), Leinaweaver enfatiza que las relaciones de parentesco constituyen una estrategia de supervivencia de las poblaciones indígenas en Perú:

“La circulación infantil es una práctica endémica en las familias andinas, uno de los marcadores que identifica a los ‘indios pobres’. Esto es cierto incluso a pesar de que la circulación infantil enlaza a los indígenas rurales pobres y a sus parientes urbanos o auspiciadores sociales, y aun cuando (o especialmente debido a que) la circulación infantil se percibe como una estrategia que sirve para salir de la condición indígena de la pobreza” (2009: 44).

Es probable que en la Comunidad de Socoroma la asociación entre indígena pobre y formas de circulación infantil no sea tan directa, pero sí concuerdo en que parece ser una “práctica endémica en las familias andinas” (Leinaweaver, 2009: 44). Efectivamente, es posible constatar que durante el siglo XX la movilidad espacial y social de los niños formó parte de una experiencia colectiva en la Comunidad de Socoroma. Por variadas razones niños y niñas socoromeñas crecieron y se criaron en hogares distintos al de su nacimiento y entre personas distintas a sus progenitores. No es sorpresa que las economías campesinas necesitan abundante energía humana, tanto por la variedad de labores requeridas como por el carácter físico de ellas, lo que hacía que en este contexto los menores fueran percibidos, en parte, como mano de obra para colaborar en distintos tipos de trabajos. En contraparte, la circulación de los niños funcionaba como un mecanismo para compartir y redistribuir las responsabilidades de crianza en contextos de altas tasas de natalidad y mortalidad y, seguramente, también dificultades económicas. En este escenario, es posible apreciar prácticas de circulación infantil que se daban al interior de la Comunidad, pero también prácticas que se extendían fuera del territorio comunitario.

Al interior de la Comunidad de Socoroma se han dado formas de circulación infantil, cuyas razones son diversas, entre las que destacan la educación y el trabajo, aunque definitivamente no se agotan en ellas, pues una amplia gama de circunstancias provocaba el desplazamiento infantil, la mayor parte de las veces descansando sobre relaciones de parentesco, o creándolas en caso de ser necesario.

La educación ha sido apuntada como uno de los símbolos marcadores del progreso para las sociedades andinas durante el siglo XX (Degregori, 2013). Socoroma es parte de este fenómeno

generalizado, muchas de las entrevistas muestran la importancia asignada a la escolarización formal, incluso está presente la idea en muchos miembros de la Comunidad que si hubieran continuado estudiando no estarían en el territorio “rascando la tierra”, como describen despectivamente su situación, sino que tendrían otras comodidades, incluso “serían otras personas”. No es el momento de profundizar sobre este tema, pero es importante tenerlo en cuenta para comprender la movilidad de los niños en distintos hogares. De hecho, hasta el día de hoy la educación formal es muy valorada por la población socoromeña, una de las razones importantes por las que muchas familias han decidido vivir en la ciudad y no en el sector rural. Históricamente, como se ha señalado, el centro cívico y religioso del territorio ha sido el pueblo de Socoroma, por lo que en éste se encontraba, y hasta hoy se encuentra, la escuela pública donde se educan los niños del pueblo. Durante la primera mitad del siglo XX, en Murmuntani una profesora socoromeña, titulada en Lima, hizo funcionar una escuela particular, y un tiempo también funcionó una escuela en la Central Chapiquiña, como compromiso de la empresa cuando se canalizó el agua del río Murmuntani. No obstante, la escuela a la que la mayoría de la población socoromeña asistió fue la del pueblo de Socoroma, a la que actualmente (2022) solo asiste un niño, de nacionalidad peruana, quien cursa su último año (6° básico).

Es así que, desde Zapahuira, Murmuntani, Epispacha y Chusmiza, se trasladaban los niños para asistir a la escuela al pueblo de Socoroma, donde debido a la distancia, entre 3 y 4 horas de desplazamiento a pie o en animales, muchas familias optaban por encargar a sus hijos durante la semana completa en el pueblo de Socoroma, recurriendo a la red de parientes para proporcionar apoyo con el alojamiento y la comida. Por supuesto que en la mayoría de los casos esto era retribuido con trabajo infantil, como pastoreo de animales por la tarde tras la jornada escolar, pero también aportando mercadería o diferentes tipos de acuerdos en cuanto al uso de las tierras entre los adultos. Algunos casos son los de F.H., quien primero estudió en la escuela de Murmuntani a mediados del siglo XX, pero señala que “[d]espués mi padre me lleva a Socoroma, teníamos casa, teníamos todo en Socoroma, ya quedé ahí con una tía en Socoroma, de lunes a sábado, de ahí volvía el domingo en la noche a Socoroma.”

Así también M.H.:

“Nosotros estudiamos en Socoroma, mi papá nos mandaba a las 5 de la mañana acá, allá en esa carretera que han hecho a pulso, ¿por ahí va el camino del inca no? Por ahí íbamos, gracias a Dios teníamos la abuela en Socoroma, la abuela nos alojaba en la semana, de lunes a viernes vivíamos donde mi abuela, sábado y domingo nos veníamos a Zapahuira donde mi papá.”

Estas experiencias son similares porque ninguno de ellos tenía su familia nuclear asentada en el pueblo de Socoroma, motivando la activación de los vínculos parentales para facilitar su experiencia educativa.

La familia no solo era necesaria en la Comunidad Socoroma, sino que también cuando se presentaba la intención de continuar la educación en otros lugares, como Putre o la ciudad de Arica, ya que los parientes ofrecían la posibilidad de ayuda en el proceso de instalación y continuación de los estudios. Por ejemplo, J.F. a los 13 años migró a la ciudad para estudiar, explicando que allá “[m]e quedaba donde mi tía J., como era sola mi tía J., hermana de mi mamá. Me fui como el año 70 porque quería estudiar.” Es el caso también de L.G., sus padres compraron una casa en Arica para que sus hijos tuvieron un lugar donde llegar y estudiaran en la ciudad. L. G. estuvo hasta el 6° básico en el pueblo de Socoroma para luego cursar toda la enseñanza secundaria en Arica, donde vivió con sus hermanos. L.G. cuenta que con su hermana menor querían permanecer durante las vacaciones en la ciudad para divertirse con las amistades, pero que los hermanos mayores ejercían de padres y les debían obediencia:

“Nosotros también no queríamos venir con la M., vivíamos en Arica, uno se hacía amigos en las plazas, en los barrios (...) hoy día salíamos de vacaciones y ‘ya mañana se van a Socoroma’ decían los hermanos mayores, y nos mandaban acá y acá teníamos que ir a regar, a guanear, nos mandaban, y nosotros no queríamos venir en esos tiempos, pero los hermanos mayores eran como papás, mandaban, así que aquí estábamos hasta marzo.”

L. se crio principalmente con sus hermanos entre los 12 y los 18 años y si bien reconoce el soporte entregado por ellos en Arica, advierte que no era suficiente, faltaba el apoyo de los padres en casa, motivo por el que reconoce que su adaptación en la ciudad fue un proceso complejo. Con esto quiero señalar que la mera existencia de relaciones de parentesco no asegura que la experiencia sea del todo positiva.

Ahora bien, cuando no existían lazos de parentesco, la institución del compadrazgo permitía crearlos, tipo de relación que en los Andes históricamente ha permitido una expansión de los vínculos parentales (Ossio Acuña, 1992; Leinaweaver, 2018). Mediante esta institución se establecían relaciones en las que, al menos en el plano ideal, se prescribía la ayuda recíproca. L.G. cuenta la historia de cómo su hermano estudió en Putre, donde se extendían los cursos hasta la enseñanza secundaria, a diferencia del pueblo de Socoroma que solo tenía primaria:

“Mi papá con mi mamá cuando se casaron tenían un padrino en Putre (...) Después mi hermano Pedro allá fue a estudiar, con los padrinos en Putre. Es lo mismo que ahora van

en buses a Putre al internado, pero él se iba en caballo, yegua, todos los lunes se iba temprano dice en la mañana y el día viernes se venía en la tarde, y allá la yegua lo dejaba donde los padrinos, allá se alojaba donde los padrinos, era de la misma edad de los hijos, así que eran amigos, y por eso el P. surgió harto (...)”.

Pasando a otro elemento, el trabajo fue otra de las motivaciones fuertes que tuvo la circulación infantil en la Comunidad de Socoroma durante el siglo XX. Como se ha visto, en este contexto socio económico, una de las formas de retribuir el apoyo proporcionado por distintos parientes fue el trabajo de los niños. En algunos casos la sola necesidad de apoyo en el trabajo motivó la circulación de los niños, utilizando como plataforma para el movimiento la existencia de relaciones de parentesco previas. C.G. relata:

“Cuando era niña yo vivía en Murmuntani también, con mi mamá nos trasladábamos con el ganado de Socoroma a Murmuntani, tenía harta alfalfa allá, entonces nos íbamos. Después se casó un hermano mío con una mujer de ahí, y después mi mamá me dijo: ‘Ya estás grande, puedes ver el ganado, vas a vivir con la señora de tu hermano’, entonces ahí me quedaba con mi cuñada. Pero después vivíamos en Socoroma, de 15 días, 20 días, de un mes, depende de la alfalfa.”

Las necesidades del ganado hacían necesaria una distribución espacial de la familia, por lo que C.G. tuvo que trasladarse a vivir con su hermano, más preciso aún, plantea que fue a vivir con la esposa de su hermano, acentuando en su relato los cuidados que se proveen por la vía femenina. En todo caso, independiente de esta última consideración, lo relevante es que las relaciones de parentesco eran activadas también cuando el trabajo así lo requería, especialmente en una economía que funcionaba en base a una constante movilidad (Moreira, 2021).

Otra historia similar es la de S.A., quien cuando niña fue enviada por su madre a vivir en la casa de sus abuelos, donde tuvo que encargarse de los cuidados de su prima recién nacida:

“Yo mismo vivía en Murmuntane con los abuelos, un hermano que tenía era casado por allá, pastoreaba ovejas, con la tía junto yo pasteaba esos ganados en Murmuntane, llevaba las ovejas a la alfalfa, otro medio día sacaba al cerro. Me porté como una señora vieja cuando niña, yo tenía 7 años no más, por eso yo no estudié, pero no lo pasé mal porque mi niñez fue así no más, trabajar (...) después murió mi hermano, la señora tuvo una niña, esa niña la críe yo hasta más o menos los 12 años. La niña habrá nacido cuando yo tenía 8 años.”

Existían otras circunstancias, relevantes también, que provocaban que muchos niños no fueran criados directamente por sus progenitores, sino por distintos miembros de sus familias. Una de aquellas circunstancias era la viudez. A.V. comentaba al respecto:

“Yo me crie con mis tíos cuando mi mamá enviudó, yo tuve que vivir con todos los tíos que eran jovencitos, yo vivía con mi abuelita A., mi mamá tenía que trabajar, se llevó a mi hermano más chiquito no más [a Arica], entonces mi tía T. me educó, mis tíos me cuidaban, yo viví con todos ellos, yo me crie con ellos, yo soy la guagua de ellos, de hecho, yo soy la regalona de todos ellos.”

Otros casos son los de M.H.: *“Mi mamá no tuvo mamá. Pa empezar, ella de niña se crio con la abuelita de parte del papá de ella, porque la mamá murió en el parto, tuvo a la guagüita y a los tres días murió, quedó la guagüita viva y la abuelita lo crio esa guagüita, mi mamá estaba más grandecita, era la que seguía de la guagua.”* Su abuela se encargó de criar a todos sus nietos menores. O el caso de W.H.: *“Mi abuela falleció cuando mi mamá nació, mi mamá fue criada por unas primas de mi abuela.”*

Es interesante que en la mayoría de estos casos la circulación acercaba la relación entre las abuelas y los niños, ya que ellas se hacían cargo del cuidado y crianza de los menores, vinculando muchas veces en un mismo hogar a tres generaciones, lo que tiene repercusiones en la concepción de las abuelas, algo que apunta también a la idea de familias matricéntricas.

Otra circunstancia era la de “hijos no reconocidos”. Un ejemplo es el de B.F, hijo de E.F., quien es el hijo mayor de P.F. y A.M. Aunque B.F. no fue reconocido legalmente por sus abuelos como hijo, en la práctica fue criado como el más pequeño de sus hijos y creció como hermano de sus tíos y tías. Al llevar el mismo patronímico que su abuelo y haberse criado con él, es reconocido socialmente como su hijo. Esta situación no es aislada, ocurre en distintas familias.

En determinados casos también se activaban las relaciones de compadrazgo, pues se cuentan numerosas oportunidades en que padrinos/madrinas ayudaban a criar y se beneficiaban de los servicios proporcionados por sus ahijados/as. M.H. apuntaba que *“a la tía E. la crio el padrino, dice se lo llevó para allá, ¿conoce donde hacen vino pintatani?, a Codpa se la llevaron a la tía”.*

Un nieto de esta misma persona comenta:

“Mi abuela E. me contaba una historia muy triste de ella, que quedó huérfana también, y la llevaron a trabajar a Camarones [Codpa] dijo, así como que bueno ‘esta familia te va a cuidar, pero tienes que trabajar’. Siempre me contaba que la explotaban, la hacían

trabajar desde la primera hora de la mañana hasta la última hora del día sin derecho a nada.”

También está el caso que relata L.G., al morir su abuela paterna su padre y sus tíos quedaron huérfanos, por lo que muchos tuvieron que salir a trabajar, pero la hermana menor fue criada por sus padrinos: *“La otra hermana quedó chica, se la dieron al padrino, la E. La estaba criando la J., la hermana mayor. Después el papá se la dio a una madrina, vivían en Santiago, era carabinero parece. Se la llevó, la crio po.”*

Este tipo de prácticas no solo se establecían entre los propios miembros de la Comunidad, sino que también con otros grupos sociales. He podido registrar esta relación con dos grupos distintos: familias aymaras del altiplano y familias no indígenas de la ciudad de Arica. En cada caso la circulación de niños tenía un claro flujo descendente desde la perspectiva de los pisos ecológicos de los Andes, lo que recuerda el archipiélago vertical de Murra (1975) y la versión local de verticalidad escalonada propuesta por Durston e Hidalgo (1997).

En el primer caso, se observa como práctica habitual de circulación de menores la incorporación en familias socoromeñas de niños provenientes desde el altiplano. En algunas oportunidades eran parientes de los niños quienes buscaban hogares donde dejarlos alojados, mientras que en otros eran familias socoromeñas quienes buscaban niños en el altiplano, generalmente cuando la pareja no podía concebir hijos. Al igual como ocurría en Codpa, donde Cerna et al. (2018) han documentado la práctica de “dejar hijos” por parte de poblaciones altiplánicas en el valle de Camarones, en la Comunidad de Socoroma algunos niños eran adoptados formalmente, cambiando su apellido y pasando a adquirir derechos de herencia, mientras que en otros casos nada de esto ocurría y alcanzada cierta edad los niños, ya jóvenes, buscaban su propio camino. Los casos de adopción en la Comunidad de Socoroma parecen no ser significativos numéricamente, aunque también cabe la posibilidad que no sea un tema de abierta conversación. Vale aclarar que, desde una perspectiva transcultural, prácticas de larga tradición en Antropología Social como el acogimiento y la adopción son variantes específicas de circulación de menores.

Un caso de adopción se puede citar en Murmuntani. La hija del individuo adoptado explicaba:

“Mi papá se llama F.H., tiene un solo apellido, llegó de Bolivia y fue reconocido, por eso lleva el apellido H. (...) A él lo trajeron de Bolivia, un caballero, porque la mamá de mi papá era de Bolivia, ella falleció cuando mi papá era muy chiquitito, mi papá tendría como 8 años, la cuestión que su tío lo trajo acá como de 7-8 años, pastoriaba pa la gente y entró ahí donde los H. y se quedó.”

El sector serrano o precordillerano ha sido frecuentado desde largo tiempo por los “llameros” altiplánicos que llegaban a intercambiar productos (Moreira, 2021). En estos desplazamientos e interacciones se establecían relaciones de hospitalidad institucionalizada y era posible llegar a ciertos acuerdos como el que se ha descrito. Por cierto que existían relaciones de parentesco entre los altiplánicos y los serranos, pero al menos en lo que respecta a esta práctica se conocen pocos casos de la preexistencia de lazos parentales. La familia H. de Murmuntani destaca por ser muy grande, con muchas ramificaciones y muchos hijos, por lo que no tenían la necesidad de incorporar hijos como mano de obra. Seguramente el tiempo compartido fue generando cariño y el niño fue adoptado por esta familia de Murmuntani, donde es uno de los pocos habitantes permanentes del caserío y quien ha generado una familia que hoy aporta la mayor cantidad de habitantes a Murmuntani. El reconocimiento de este individuo como parte de la familia H. es total, pues conversando con uno de sus sobrinos, quien está muy interesado en reconstruir el árbol genealógico de su familia, concluía que *“es mi tío porque lleva el apellido H.”*. Esto expresa la importancia del apellido en el reconocimiento como miembro de un grupo parental, de una familia. La importancia de portar el apellido es tanto social como legal.

Otro caso es el de C.P., quien fue traída desde el altiplano al pueblo de Socoroma. Una prima de ella relata:

“Se llama C., la reconoció, mi tía no sabe tener hijos, reconoció, más dicho de Bolivia fue a buscar una niña, así que le reconoció, le dio su apellido, así hija legítima, la ley, le puso. Antes que no tenía yo iba, ‘hija este va a ser pa ti, este va a ser pa acá’, pero a la final no me dio, era remala mi tía, yo le reconozco las faltas, dice C. ‘tu tía me pegaba, por eso estoy enferma’ me dice, allá abajo vive.”

Otra mujer socoromeña, J.G., me explicaba: *“Mi hijo me dice ‘voy a traer una niña’, yo tenía una niña antes para cocinar, lavar la loza, pero después sale con domingo siete⁴³... por eso no quiero, yo me voy al campo y no sé en qué momento ya están conversando, cómo son las chicas ¿no?”*. J.G. cuenta de tal manera la historia porque años atrás trajo a vivir con ella una niña desde Curaguara de Carangas en el altiplano boliviano, luego esa niña conoció a un joven del pueblo con quien se emparejó, se casó y tuvo hijos, y ahora es una de las personas que reside de manera permanente en el pueblo. Esta niña no era parienta de J.G. y no se formalizó adopción o reconocimiento, de hecho, al parecer nunca estuvo en la intención de J.G. Pero de todas formas, a partir de esta práctica, se crearon lazos de parentesco mediante el matrimonio que la niña, ya

⁴³ Se refiere a quedar embarazada sin tener pareja formal.

adulta, contrajo con un socoromeño. Por último, es importante señalar que esta opción que le planteara a J.G. su hijo, la de “traer a una niña”, da cuenta de la vigencia actual de esta práctica.

Por otra parte, existió otra forma de circulación infantil que se producía hacia fuera de la Comunidad de Socoroma, específicamente en relación con familias de la ciudad de Arica. Esta práctica, al igual como ocurría con los grupos altiplánicos, también se establecía sin la mediación de relaciones de parentesco, pero difiere en que no terminaba formando vínculos parentales de ningún tipo, al menos no que se haya podido documentar en esta investigación. Por tal motivo, el interés en analizar esta forma de circulación se debe a que, a diferencia de lo ocurrido en otros sectores de los Andes, como por ejemplo el que analiza Leinaweaver (2009) en Ayacucho y Cerna et al. (2018) en Codpa, no tendía a crear o afianzar relaciones de parentesco, así como tampoco forjar vínculos duraderos entre los distintos grupos sociales involucrados. De ahí que este caso evidencie el carácter estratégico de este tipo de circulación de menores.

En la Comunidad de Socoroma hasta la década de 1970, momento en que bajó masivamente importante cantidad de población a Arica, fue común que familias socoromeñas llevaran sus hijas a trabajar con familias adineradas de la ciudad. “Emplearse” es el concepto que se utilizaba para designar esta práctica⁴⁴. Si bien aclaro que no fue posible documentar exhaustivamente esta práctica, cuento al menos una veintena de mujeres socoromeñas con las que conversé, muchas de ellas ya fallecidas, que sirvieron como empleadas domésticas en Arica. Por este motivo, y por testimonios como el de L.C.: “[t]odas las contemporáneas de nuestra generación hemos bajado a Arica a ser empleadas”, o el E.G.: “[m]i papá me llevó pa empleada doméstica, todas la gente a sus hijos sabía llevar antes, a sus hijas sabían llevar para empleadas domésticas pue”, es posible plantear que la práctica de “emplear” a las hijas fue generalizada entre las familias de la Comunidad de Socoroma, fue parte de la experiencia colectiva de las socoromeñas a mediados del siglo XX.

De acuerdo a lo planteado por Leinaweaver (2009) podría pensarse que ésta era una práctica más extendida entre las familias que disponían de menores recursos en la Comunidad de Socoroma, pero en base a la amplia presencia entre las familias socoromeñas se puede argumentar que ocurría con similar frecuencia en las familias que concentraban más tierras y recursos en la Comunidad. El aspecto que marcaba la diferencia era, al parecer, la existencia o no de vínculos parentales en Arica, lo que no siempre tenía una correlación con el poder de las familias socoromeñas. Cuando existían relaciones de parentesco, estos vínculos eran utilizados para ayudar en la instalación en la ciudad e ingresar a la educación formal, mientras que cuando

⁴⁴ En Chile “empleada” es sinónimo de “nana” o servicio doméstico.

no existían se tenía que recurrir a hogares que requerían de personas para trabajar de empleadas, con los que no existían vínculos previos. Este tipo de circulación infantil era un recurso de carácter temporal, determinado por la etapa escolar, hasta que los niños terminaran la enseñanza secundaria.

Es posible advertir una clara división de género en esta práctica, ya que en su gran mayoría eran niñas las entregadas a familias de la ciudad. En algunas oportunidades también se daba con varones, pero son casos más bien excepcionales. No existían intermediarios entre las familias emisoras y las receptoras de los infantes, la comunicación era directa y se pactaba el arreglo cuando los padres bajaban desde la precordillera y conversaban con las familias en Arica, para luego proceder a “dejar a sus hijas”. Era una operación informal, en el sentido que no había una institución ni un contrato que rigiera deberes y derechos de ambas partes. En la mayoría de los casos no había transferencia de dinero, aunque en algunos casos sí ocurría, lo que dependía del acuerdo específico que realizaran las familias, pero en general las personas remarcan que lo común era la inexistencia de una transacción económica. Más bien el arreglo se centraban en los servicios mutuos que se prestaban: por una parte, la familia receptora proporcionaba comida, alojamiento y compromiso de educación formal, por la otra parte la niña se “empleaba” con el fin de cumplir distintos tipos de labores domésticas, ya sea limpieza, cocina, cuidado de niños, en algunos casos realizando actividades específicas y en otras un conjunto de ellas. En definitiva, no era una práctica lucrativa, en el sentido de generar recursos económicos mediante ella para la niña o para la familia, sino más bien se puede entender como una estrategia de acumulación de capital social, probablemente ligado a un interés por ascenso social. Algunos casos permiten ejemplificar el funcionamiento de esta práctica.

P.C. comentaba que ella no había bajado a Arica en esta calidad, pero sí lo había hecho su hermana mayor cuando tenía 12 años. Sus padres la habían llevado y dejado en casa de una familia en Arica, donde trabajó un par de años, con el objetivo de estudiar, por lo que medio día trabajaba y medio día estudiaba. De acuerdo a P.C., sus padres no recibían dinero por este servicio de empleada que realizaba su hermana, sino que la familia receptora le proporcionaba alojamiento, alimento y la enviaba al colegio. P.C. ratificó que era una práctica más frecuente en las niñas que entre los niños, como es el caso de su familia, ejemplificando que sus hermanos no se fueron a Arica en esta condición, principalmente porque tenían que cubrir necesidades en el pueblo de Socoroma.

L.G. cuenta que su madre también bajó a la ciudad con esta misma experiencia de “emplearse”. Trabajaba en el servicio doméstico de una casa junto a una de sus tías, aunque a cada una le

eran asignadas labores diferentes. L.G. explica que la patrona de su madre era muy rígida, demostrando mediante una historia que le contaba su madre: cuando la patrona observaba que la ropa no estaba bien lavada sacudía el tendedero haciendo caer las ropas al suelo de tierra para que su madre tuviera que lavarlas nuevamente. Por esta razón, en parte, L.G. destaca que uno de los motivos por los que los padres enviaban a sus hijas de empleadas domésticas a la ciudad era aprender a realizar correctamente ciertas tareas o labores. Su madre no recibía sueldo o retribución económica por el servicio, pero a cambio era enviada al colegio.

R.H., perteneciente a una familia antigua de arrieros, confirmó que ésta era una práctica mayormente de mujeres, pero, aunque menos frecuente, también ocurría con los niños. Entonces me contó que él también bajó así a la ciudad, aun cuando su familia tenía recursos y poseía gran cantidad de terrenos en la Comunidad, especialmente por parte de su abuelo arriero. Vivió en el hogar de unos inmigrantes chinos, donde trabajaba en diversos requerimientos para la casa. Desde su vivencia, R.H. consideraba que, antes que aprender determinadas labores, lo importante era adquirir experiencias distintas a las que tenía en el pueblo de Socoroma, habituarse y conocer la vida de la ciudad, en definitiva, abrirse a un mundo más amplio que el del pueblo, experiencia fundamental si se considera que R.H. venía de una familia de tradición arriera, actividad que implica estrategias de relacionamiento con distintos grupos sociales y, en consecuencia, requiere importantes conocimientos y habilidades sociales.

Algunos testimonios permiten apreciar que las familias receptoras eran familias adineradas: profesionales, comerciantes extranjeros, militares. A.V. señalaba: “[m]i mamá contaba siempre la historia, ella se fue a trabajar a la casa de un militar de alto rango, de nana [empleada] de las niñitas no más, no hacía cosas de la casa sino cuidaba a las niñitas”. S.A. por su parte: “[y]o trabajaba de empleada, a cuidar una niña de un dentista”. C.G.: “[m]i mamá me entregó a una familia de profesores, R.C., él me trajo, para trabajar en su casa, cuidaba una niñita. Medio día iba a la escuela, a la Escuela de Moda, media día cuidaba a la niñita, como tres años”. No deja de ser interesante que en muchas oportunidades estas familias buscaban niñas socoromeñas para cuidar sus hijos. ¿En las familias receptoras habrá existido alguna expectativa o supuesto respecto a la labor de crianza desempeñada por las niñas/jóvenes aymara? Una pregunta que no es posible responder porque carezco de información de las familias receptoras. Tal vez la respuesta es positiva y sería interesante indagar en ese aspecto. Pero tal vez la respuesta es negativa y el caso se daba solo por la conveniencia del trabajo no remunerado sobre personas a las que se podía tratar de sirvientas. Al respecto no es posible desconocer que esta práctica estaba permeada por relaciones de dominación en términos de raza, clase y género, como bien advierten Weismantel (1995) y Leinaweaver (2009). En términos de clase era la sociedad urbana,

considerada civilizada, la receptora de la mano de obra de la sociedad rural, considerada en consecuencia atrasada. En términos étnicos el trabajo doméstico lo realizaba la población indígena al servicio de la no-indígena. En términos de género existía una clara asociación entre las mujeres y las labores domésticas. Aun cuando existe un mutuo beneficio, se aprecia que esta práctica está operando bajo una lógica subyacente que reproducía el sistema de dominación imperante, asumiendo el costo la niñez de la población indígena, en este caso marcada, además, por el género.

Me detendré en la descripción de una mujer socoromeña que permite apreciar con algunos detalles esta dinámica específica de circulación infantil. Cuando tuve esta conversación, el año 2015, yo no estaba interesado en este fenómeno específico, sino en temas de movilidad asociado a los recursos productivos, por lo que mi pregunta fue si ella había vivido siempre en el pueblo de Socoroma:

“No, yo a la edad entrando a los 13 años me fui pa Arica a estudiar, pero de empleada doméstica. Yo tenía que estar hasta la 1 de la mañana, casi hasta las 2, lavaba para la abuelita, pero mi patrona no quiso que lavara pa su mamá, ella me decía ‘yo soy turca, por eso yo no pierdo nada’. Y acá cuando me fui yo me sentía mal, yo le dije ‘papá quiero venirme’, no había comunicación como ahora po, se viajaba sus cinco días, tres días llegaba uuu, de tres días a Socoroma por el camino inca. (...) Me fui entrando a los 13 años y volví a los 20, ¿por qué volví?, porque mi mami estaba enferma. Nosotros somos cinco hermanos, el B., después yo, después E., G., E., cinco, la única mujer yo. Me quedé porque ‘este mes quédate hija’ mi mamá me decía, ‘después te vas, trabajamos, hacemos la guatia, vamos a trabajar, después te vas’. Y al final me quedé acá, al lado de mi mamá me quedé, toda mi vida, toda mi vida yo he vivido acá.”

De este relato se puede entender que la preocupación de sus padres, y la de ella también, era estudiar. Aquella aspiración no era libre, para alcanzarla debió emplearse en la ciudad. El énfasis que ella pone está en el interés propio, pero era claro que debía pagar un precio por ello, en este caso, la explotación de su patrona de origen extranjero, que por cierto no era turca⁴⁵ sino italiana. Ella expresa una emoción que pocas veces aparece en los relatos, la angustia al no poder ver a sus padres, por estar lejos de casa con las dificultades de comunicación propias de la época. Finalmente, tras siete años, volvió a residir de manera permanente en el pueblo para acompañar a su madre que estaba enferma, quien se encargó de “amarrarla”, como se dice, al pueblo. En

⁴⁵ En Chile coloquialmente se le apoda “turca” a una persona cuando ésta es excesivamente preocupada de no malgastar sus recursos.

este caso no es casualidad que ella, en su condición de mujer, la única entre sus hermanos varones, se quedara cuidando a su madre enferma, demostrando que el cuidado era asumido como un asunto vinculado antes al género que a la edad de la persona.

Las razones entregadas para explicar esta práctica de circulación infantil son diversas, pero en general tienden a la idea de una “mejora social”, como sostiene Grau (2010, 2011a, 2011b) y también Leinaweaver (2009). Para algunos era aprender a realizar bien las labores domésticas, como una especie de disciplinamiento para la vida; para otros era familiarizarse con la ciudad, adquirir conocimientos distintos extraídos de otro tipo de experiencias enriquecedoras, aunque no por ello exentas de dificultades y penurias; para una gran mayoría era continuar con la educación formal, cuando en la Comunidad Socoroma se acababan las posibilidades de continuar el colegio, siendo muy aclaradora la frase de M.C.: *“yo a la edad entrando a los 13 años me fui pa Arica a estudiar, pero de empleada doméstica”*.

De acuerdo a la información obtenida, no todos los hijos eran enviados a la ciudad, tampoco se aprecia un patrón en referencia a una predilección por enviar al primogénito o hijo menor, pero sí en cuanto al género de los menores que eran entregados, mayormente mujeres, y también respecto a la edad, siendo bastante homogénea, entre los 11 y 14 años, edad que coincide con la edad de término del último nivel escolar en la Comunidad de Socoroma, 6° básico, alrededor de los 11-12 años.

Por último, es importante destacar que esta práctica de circulación infantil en la que niñas socoromeñas se “empleaban” en hogares de familias ariqueñas con el objetivo de educarse ocurría en situaciones en las que se carecía de relaciones de parentesco en la ciudad, ya que, como se ha visto, cuando se disponía de relaciones de parentesco en la urbe estas relaciones eran utilizadas profusamente, por lo que son numerosas las situaciones de niños y niñas que se criaron con padrinos, madrinas, hermanos, tíos, cuñados, entre otros, quienes ya estaban asentados en la ciudad de Arica.

En las páginas precedentes se han visto distintas maneras y diversas razones por las que los menores han tenido que vivir con personas que no son sus progenitores y residir en hogares que no tienen por su origen. Esta circulación ha sido estratégica en el sentido que satisface intereses de todas las partes involucradas, siendo de manera general una práctica fuertemente asociada a la capacidad de trabajo y necesidad de educación de los menores. Los niños socoromeños han circulado entre miembros de la Comunidad, residiendo y compartiendo vivencias con distintos parientes, ya sea que éstos se encontraran en las localidades del territorio comunitario o en otros sectores, cuya convivencialidad fortalecía los lazos preexistentes y generaba cohesión

social. Pero también han circulado entre grupos sociales con los que los socoromeños reconocen una alteridad que los diferencia. Unos grupos eran familias de origen altiplánico, con las que históricamente han compartido muchos códigos culturales similares, tendiendo a crear con ellas nuevas, o fortalecer existentes, relaciones de parentesco. Otros grupos eran familias no indígenas de las ciudades, con las se expresaban claramente relaciones de dominación y no existía tendencia a formalizar lazos parentales. A pesar de esta diferencia importante, todas las formas de circulación descritas han compartido una diferenciación de acuerdo al género, en el sentido que ha sido una práctica marcadamente femenina en la experiencia socoromeña.

IV. 3. Una articulación fundamental: Parentesco y Ritualidad

El parentesco se puede analizar en diversos tipos de articulaciones con distintos elementos de otras dimensiones de la vida social. Aquí se ha escogido la articulación con la ritualidad o prácticas religiosas a partir de dos Fiestas, el Carnaval y las Cruces de Mayo, ya que ellas son instancias que condensan otras articulaciones con el parentesco, como la territorialidad, el género, la identidad, lo que se podrá ver en el transcurso de este capítulo.

Pues bien, en referencia a la ritualidad, existen dificultades para alcanzar una definición común de lo que se entiende por este término. Dificultad que viene dada, en parte, al igual que otros conceptos de las Ciencias Sociales, tanto por su capacidad polisémica como por su origen en la cultura de los investigadores. Es un concepto que surgió en el campo de lo religioso, pero que se ha extendido a otros ámbitos de la sociedad, por lo que la ritualidad ya no está contenida solo en la esfera religiosa (Segalen, [1998] 2005). Desde Durkheim ([1912] 1982) los fenómenos religiosos suponen una división de la vida en dos géneros distintos y opuestos, lo sagrado y lo profano, por lo que el pensamiento religioso presenta una dimensión sagrada en la que se manifiestan aspectos diferenciados de la realidad ordinaria y otra dimensión profana constituida por la realidad cotidiana. Aunque efectivamente en la Comunidad de Socoroma se puede constatar que se realiza esta diferenciación entre ámbitos sagrados y profanos, no siempre es del todo nítida tal distinción, ya que las labores cotidianas en cualquier momento y sin necesidad de especialistas son vinculadas a lo sagrado mediante actos comunicativos considerados rituales.

Los conceptos de ritual, ceremonia, fiesta, como constata Segalen (2005: 13), tienen distintos contenidos semánticos y no necesariamente están asociados a la religión. Para la autora los conceptos de ritual y ceremonia, a pesar de tener orígenes distintos, se utilizan prácticamente

como sinónimos, incluso en la Antropología Social, al señalar que Van Gennep (1909) en un manuscrito de su famosa obra *Los ritos de paso* había sustituido el concepto de rito por el de ceremonia. Las prácticas que en la literatura antropológica han sido descritas como “ritos”, en Socoroma se comprenden bajo los conceptos de “ceremonias” y “Fiestas”. Existe una diferencia entre estos conceptos, la que por cierto no está en el estatuto sagrado de una y profano de la otra, ni tampoco en el carácter solemne de una y diversión de la otra -al parecer la Fiesta presenta todos estos aspectos como advertía Martínez (2009)-, sino que más bien en cuanto a la escala o magnitud de la actividad. Las “ceremonias” son actos específicos y de menor duración, pueden realizarse de manera independiente a las Fiestas y además están contenidas en estas últimas, mientras que las Fiestas pueden durar varios días o semanas, incorporando una serie de actividades rituales. Desde esta perspectiva la Fiesta es un concepto más global, que abarca a las ceremonias.

Segalen (2005), retomando ideas de Durkheim, Van Gennep, Douglas y Turner, destaca las dimensiones colectivas, simbólicas y de eficacia social de los rituales -ceremonias o Fiestas en el caso de Socoroma- para definirlos como:

“un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo” (2005: 30).

Esta definición es una buena síntesis de los aspectos que caracterizan las ceremonias y Fiestas en la Comunidad de Socoroma. Vale aclarar que, todos estos conceptos -ritual, ceremonia, Fiesta- presentan o contienen funciones comunicativas que operan en distintos ámbitos, pues se expresan mediante actos repetitivos que emplean múltiples elementos expresivos de códigos diversos, produciendo una mediación entre distintas dimensiones de la vida (Moulian, 2005). Enfocados desde la perspectiva religiosa, a través de los rituales se revalidan las relaciones con objetos y creencias sagradas, algo que siempre está presente en este tipo de actos en la Comunidad. Sin embargo, esto no lleva a plantear que el objetivo de los rituales esté destinado hacia fines religiosos, pues en última instancia el foco está situado en la propia Comunidad de Socoroma.

Durkheim (1982) enfatizaba la orientación social de los fenómenos religiosos, ya que éstos tienen una función colectiva y socializadora en los individuos, pues su objetivo es reforzar la pertenencia colectiva y la dependencia respecto de un orden moral superior. Estas ideas de

Durkheim son retomadas por Bartolomé (1997), para quien la religión puede ser entendida como “cada empresa humana de vivencia y organización simbólica de lo sagrado (...) que no está tan orientada a los dioses como a la sociedad misma, ya que la veneración de lo divino representa otra forma de legitimar lo social” (1997: 100). De esta manera, a pesar del importante sentido religioso que otorgan las y los socoromeños a las ceremonias en tanto organizadoras de la dimensión sagrada, no es posible desvincularlas de la función social que desempeñan, articulando un sistema simbólico de representaciones y prácticas compartidas que tienen la capacidad de conservar y expresar la memoria colectiva que será transmitida a las futuras generaciones, en tanto son actos practicados regular y cíclicamente que ponen de manifiesto aspectos relevantes para la comunidad, como valores y creencias, fortaleciendo los lazos de cohesión social. Según De Waal (1975: 233) “[l]os participantes del ritual llegan a identificarse con el pasado y, de este modo, perpetúan la tradición, ya que aquellos reestablecen los principios por los cuales el grupo vive y funciona.” En efecto, para los socoromeños, otra forma de referirse a las Fiestas es mediante los términos “costumbres” y “tradiciones”, estos utilizándose como sinónimos, los que les otorgan un fuerte sentido identitario. En síntesis, se pueden conceptualizar las Fiestas como actividades eminentemente colectivas, imbuidas de prácticas simbólicas que otorgan sentido a sus participantes, y que sintetizan en diversos registros la identidad grupal, familiar y comunitaria, de la población socoromeña.

Existe una importante producción sobre religión o cosmología andina, tanto en estudios arqueológicos, históricos como antropológicos, ya que se ha entendido como una dimensión que permite comprender múltiples aspectos de la vida en los Andes. Algunos autores han hecho explícita la relación entre orden cosmológico y el parentesco, ya sea en sociedades del pasado (Earls, 1970; Salomon, 1995, 1997; Silverblatt, 1990; Wolf, 1980; Zuidema, 1964, 1980) o contemporáneas (Abercrombie, 1998; Arnold, 1988; Arnold y Yapita, 1992; Bastien, [1978] 1985; Camino, 1982; Choque y Pizarro, 2013; De la Cadena, 2015; De Munter, 2010; Gose, 2004, 2018; Harris, 1978; Isbell, 1974, [1978] 1985; Ossio Acuña, 1992; Platt, 1971, 2010; Sendón, 2006). De estos estudios se puede destacar que en las Fiestas siempre existen elementos que se vinculan con aspectos considerados sagrados o cosmológicos, y además que las Fiestas expresan y dependen del funcionamiento de relaciones de parentesco. Parentesco y cosmología son, en consecuencia, dos dimensiones que se encuentran imbricadas en las sociedades andinas.

En esta tesis he optado por analizar determinadas expresiones de las relaciones de parentesco, es decir, algunas prácticas de las familias socoromeñas en las festividades de la Comunidad. Entiendo que no son la única fuente, por lo que he entrevistado y observado otros momentos cotidianos, pero las destaco como instancias particularmente interesantes porque reúnen en un

mismo espacio, en el pueblo de Socoroma, a las distintas familias y a miembros de distintas generaciones de una misma familia que se encuentran dispersas en la región en el contexto translocalizado de la Comunidad, lo que permite apreciar la socialización de la historia familiar, de la historia generacional y de la historia comunitaria compartida. En las festividades religiosas, en síntesis, es posible apreciar las prácticas de mantención y renovación de las relaciones familiares y comunitarias, donde se reactualizan las relaciones de parentesco. Es así como el interés está en analizar tanto la vinculación específica entre parentesco y ritualidad, como la expresión del parentesco en las festividades.

A continuación se analizan dos Fiestas, el Carnaval y las Cruces de Mayo, consideradas, junto con la del Patrón San Francisco, como las “más grandes” del pueblo de Socoroma, donde participan los miembros de todas las localidades del territorio comunitario. El análisis desde el parentesco enfatiza un aspecto específico de ellas, la forma de relacionarse que establecen las y los socoromeños con la entidad del Abuelo Carnavalón en el caso del Carnaval, y la integración comunitaria y diferenciación familiar (con traspasos de apellidos y responsabilidades) en torno a las Cruces en el caso de las Cruces de Mayo.

IV. 3. 1. El Carnaval de Socoroma

De acuerdo a autores como Caro Baroja ([1965] 1979) y Bajtin (1990), el origen europeo del Carnaval proviene de las antiguas saturnales, lupercales, matronales, que eran celebradas con motivo de la fertilidad en los ciclos productivos del mundo grecoromano. Posteriormente, ya en época medieval y renacentista, el Carnaval pasó a formar parte de una cultura popular que se oponía al ordenamiento de los grupos hegemónicos, rechazando simbólicamente el poder del Estado y de la Iglesia. Es así como los Carnavales se convirtieron en un espacio y tiempo de trasgresión de la cultura oficial, cuando era posible abolir las relaciones jerárquicas, reivindicando la libertad y el trato igualitario en la sociedad. La Iglesia Católica, ante la imposibilidad de erradicar esta tradición profundamente arraigada y defendida por los sectores populares, intentó normativizarlo estableciendo que se celebrara los tres días que preceden al Miércoles de Ceniza, el primer día de la Cuaresma. Desde esta perspectiva, dos órdenes de la sociedad quedaron contrapuestos, los excesos que se permitían en la restitución del paganismo y el recogimiento que implicaba la espiritualidad de la Cuaresma.

Por su parte, en el área andina el tiempo ha sido organizado en base a los ciclos agropecuarios (Zuidema 2010), especialmente de acuerdo a la presencia del agua, elemento fundamental que las sociedades andinas supieron administrar para lograr su desarrollo. Los meses estivales

corresponden a la época más intensa de las lluvias en los Andes, fase del ciclo agrocéntrico relevante que, al igual que en el mundo grecoromano, era asociado con la fertilidad y también se convertía en un momento festivo. Estas Fiestas han sido descritas en el mundo prehispánico tanto por cronistas (Guaman Poma, 1980; Polo de Ondegardo, 1990) como por investigadores contemporáneos (Zuidema, 2010; Earls, 1991), quienes las han vinculado al ciclo agropecuario destacando su carácter de Fiestas propiciatorias y reproductoras de la vida en general. Esto es posible rastrearlo hasta el día de hoy, pues en la Comunidad de Socoroma las personas señalan que “cuando se pasa bien la Fiesta y se toca bonito las tarcas el Carnaval hace llover.”

En los Andes estos orígenes diversos de las Fiestas se acoplaron y se yuxtapusieron para producir la síntesis que hoy observamos en los Carnavales. Acá es importante considerar la acotación que realiza Flores Matos (2009: 42), respecto a que se dispone de escasa información histórica de los carnavales indígenas, sector de la población en el que esta Fiesta ha tenido menor raigambre como referente simbólico en comparación con las poblaciones mestizas y afroamericanas de Latinoamérica. El autor plantea una clasificación de los Carnavales indígenas en base al grado de integración con la sociedad global: por una parte, en sociedades indígenas cuya autopercepción incluía a una sociedad mayor no indígena se asimiló un tipo de Carnaval similar al modo paródico español y del catolicismo popular europeo; y por otra parte, en sociedades indígenas -si bien subordinadas- que mantenían un importante grado de autonomía respecto de las autoridades coloniales se plasmó un tipo de Carnaval en el que se reafirmaron los principios fundamentales de su propia estructura social y sus relaciones interpersonales (Flores Matos, 2001: 43). El Carnaval del que hablamos en esta tesis se acerca más a esta segunda tipología.

Actualmente es una Fiesta que en el pueblo de Socoroma se extiende por toda una semana, desde que el “Abuelo Carnavalón”, José Domingo Carnavalón, llega al pueblo un día Domingo, en la “Entrada del Carnaval”, hasta su despedida el Domingo siguiente, en el “Entierro del Carnaval”. Si bien existe una serie de actividades distintas cada día, de manera general la Fiesta consiste en la visita del Carnaval a cada una de las casas de los habitantes del pueblo de Socoroma, quienes deben recibirlo junto a la comparsa de bailarines y músicos, con una *chalta*⁴⁶ y ofreciendo abundante alcohol y bebidas como muestra del respeto y “cariño” hacia el Carnaval. Durante toda la semana se baila y se juega con harina⁴⁷, una diversión que involucra

⁴⁶ También llamada *challa* en otros lugares. Se refiere a una ceremonia de comunicación con lo sagrado, en la que generalmente se solicita permiso para realizar una actividad o una retribución positiva.

⁴⁷ Cada persona carga una chuspa (bolsa tejida de lana) con harina, la que utiliza para pintar el rostro de las personas del sexo opuesto, lo que en algunos casos se realiza con delicadeza y en otros con alevosía, pero al parecer siempre con algo de sensualidad. Se forman grupos de mujeres y grupos de hombres que embisten y se defienden en conjunto, expresando una especie de solidaridad de género.

desde los más jóvenes hasta los más *antiguos*, desde las personas involucradas en el sistema de cargos religiosos hasta el habitante con menor participación comunitaria. Si bien las visitas siguen una jerarquía de acuerdo al sistema de cargos, todas las casas del pueblo deben ser visitadas, se espera que todas las familias reciban al Abuelo, chalten con los alférez y atiendan la comparsa de músicos y bailarines. Los anfitriones van poniendo harina y serpentinas a todas las personas, una por una, primero el Abuelo y los alférez, luego los participantes, además de servir alcohol o refresco como muestra del “cariño” de la casa, lo que se retribuye por la comparsa bailando y jugando alegremente en el lugar. Como se puede advertir, todo el Carnaval se inscribe dentro de prácticas de reciprocidad en distintos niveles.

IV. 3. 1. 1. Reciprocidad

La reciprocidad, entendida como prácticas de ayuda mutua, se manifiestan a nivel familiar en la organización del Carnaval, ya que el apoyo de los parientes se considera imprescindible para pasar un cargo. El alférez del año 2019 señalaba: “[s]ería muy difícil tomar un cargo si mi familia no es de aquí, quien me va a apoyar, por mucho que me digan ‘si el pueblo te va a apoyar’, pero creo yo que si tu familia no está ahí es muy difícil, más siendo joven, tratar de recibir un cargo”. Ayudar es un deber que asumen los miembros de la familia, quienes lo hacen en diferentes grados según criterios como distancia genealógica o la propia disponibilidad de recursos y tiempo. Esto recuerda la aproximación al carácter de los lazos de parentesco que plantea Fortes (1969), al distinguir que expresan una regla de altruismo prescriptivo. Para Fortes esta regla se aplica al tipo de comportamiento que sería intrínseco en las relaciones de parentesco, al menos el cercano, en el que se predica el denominado “axiom of amity”, referido a los actos de apoyo mutuo o reciprocidad que usualmente los parientes deben tener entre ellos. En la descripción que sigue, el alférez deja claro que se necesita el apoyo de la familia y, de manera generalizada, es una práctica que se asume como tal por ser parte de la familia, en otras palabras, se someten a la regla del altruismo prescriptivo:

“Yo creo que siempre va a ocurrir lo mismo con la familia, van a estar ahí ayudando siempre, se sienten con esa obligación, y uno mismo, por ponerte un ejemplo en mi caso cuando pasó mi tía L. [la Fiesta de] San Francisco igual yo estaba ahí, los días que pude estar le ayudé a servir, fui su servicio entre comillas, porque te nace eso de ayudar a la familia, no sé si será con todas las familias, los otros apellidos que están en el pueblo, pero en el caso de nosotros te da esa cosa de ‘pucha está mi tía, tengo que ir a ayudarla’,

o 'está mi tío, tengo que ir a ayudarlo a buscar las papas o a recolectar esto', 'están armando la ramada para el sobrino, que tengo que estar ahí'".

El alférez destaca que contó con el apoyo de muchos familiares para poder llevar a cabo el Carnaval, especialmente de los más cercanos genealógicamente, pero también algunos lejanos que lo sorprendían con su "cariño". De los flujos de ayuda observados en la Fiesta y tras la conversación con el alférez, resalta el apoyo que recibió de parte de su familia materna, casi la totalidad de la ayuda siguió una vía matrilateral. Especialmente significativa fue la ayuda proporcionada por sus tíos maternos (EgoMB) en el guiado y orientaciones durante la Fiesta:

"Bueno el primer día fue mi tío A., él fue bailando atrás (...) una o dos parejas atrás, y él me fue diciendo las cosas chicas que uno no se da cuenta en el momento, de preguntar, pero si en la acción, en el caso de salir bailando por ponerte un ejemplo chico, 'hijo tienes que ir a buscar la tarqueada' cuando ya estábamos pasando el arco, esas cosas no tenía idea, y ahí yo entendí que hacer el arco con las manos es ir a buscar la tarqueada hacia atrás, hacer el túnel, es ir a buscar la tarqueada."

El fin de semana siguiente, su otro tío materno cumplió esta función, aunque ya el alférez se sentía con mucha más confianza tras una semana de Fiesta. Los hijos/as de sus tíos, es decir, los primos del alférez, también estuvieron muy atentos a solucionar diversas tareas que iban surgiendo con el desarrollo de las actividades.

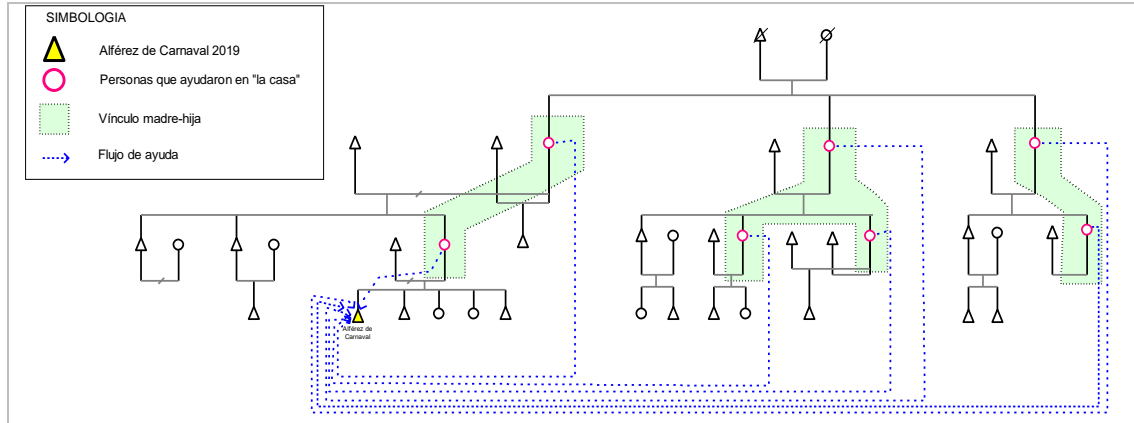
Muy importante, el alférez recibió ayuda de sus tías y primas matrilaterales, en un asunto que siempre requiere de largo y extenuante trabajo, la cocina, pues se debe atender a los músicos e invitados:

"...por más que llevara 20 personas, a mi abuela A. no la ibas a sacar de la cocina, o a mi tía L. no las ibas a sacar de ahí, o a mi tía A. no las ibas a sacar de ahí, o a mi tía Ll. que iba, no las iban a sacar de ahí, entonces es algo que está dentro de ellas y 'ya familiar, ah tenemos que ir'."

Aquella cocina a la que hace referencia el alférez, como es de esperar, es la cocina de la casa de su abuela materna, EgoMM o "mamá A.", como se ha visto anteriormente, lugar que además era el centro de operaciones del alférez, donde él y su madre se alojaron toda la semana, donde se organizaba el día a día de la Fiesta. El diagrama a continuación representa la ayuda de personas que estuvieron durante la semana, ayudando especialmente en la cocina, pero también en otro tipo de labores, permitiendo apreciar que los flujos de ayuda provienen desde el lado materno y están liderados por mujeres, pues fueron ellas las personas que más presentes

estuvieron en la Fiesta durante la semana de Carnavales, lo que vuelve a acentuar la estructura de tipo matricéntrica que se ha propuesto para comprender muchas familias de la Comunidad de Socoroma.

Diagrama 8. Flujos de ayuda en la Fiesta del Carnaval 2019



Fuente: Elaboración propia.

Así también en fases previas a la realización de la Fiesta, en preparativos tan importantes como el abastecimiento de comida y alcohol, el liderazgo fue asumido por el lado femenino, nuevamente adquiriendo centralidad la abuela y la madre del alferez:

“Eso lo vio mi mamá con mi abuela A., en tema de cantidades con mi abuela A. nos apoyamos porque yo nunca, hasta el último, no sabía cuánto de esto comprar, contaba los músicos, son 15 músicos, y mi abuela le dijo a mi mamá ‘yo se cuánto hay que comprar’, ella se hizo cargo de eso, yo solamente les pase la plata y ellas compraron a medida, porque por los temas de los turnos se me dificultó estar en esas cosas acá”.

El alferez trabaja en el Servicio Agrícola Ganadero (S.A.G.) de Visviri, en la frontera altiplánica con Bolivia, por lo que fue fundamental la coordinación logística que suministraban su madre en Arica y su abuela en la Comunidad.

Esta importancia que adquieren las mujeres como soporte para la realización de cualquier actividad, especialmente las relacionadas al apoyo entregado en las festividades, aportan antecedentes para comprender las estructuras familiares socoromeñas bajo el concepto de familias matricéntricas que se ha señalado anteriormente.

IV. 3. 1. 2. Mutuality of being

Ahora quiero destacar y analizar específicamente la figura de José Domingo Carnavalón, también llamado Abuelo Carnavalón o simplemente el Abuelo. Es la figura central de la festividad, quien regresa al pueblo cada año desde España, “para hacer bailar” a los socoromeños, como generalmente se lee en su entrada o en el testamento; el hecho que tenga su origen en España permite conectarlo con un rango social específico, ideas probablemente instaladas durante la Colonia. Previo al comienzo de la Fiesta, en una ceremonia íntima, el alférez con su familia solicita al Abuelo del año pasado permiso para iniciar la festividad en el lugar de su entierro, Ancuvilque, el mismo lugar donde el próximo Abuelo será enterrado por toda la Comunidad al finalizar la Fiesta.

Carnavalón es un personaje “excepcional”, en el sentido que no es fácil clasificarlo como humano, pues a él se asocian poderes y facultades que exceden las posibilidades de los humanos, pero a su vez presenta características que son marcadamente humanas y se le envuelve en relaciones como a cualquier otra persona de la Comunidad. Tal vez se le pueda entender como un personaje no-humano, “a falta de un mejor término”, como sostenía Latour (2008: 107), que es transformado en “persona” por las y los socoromeños. ¿Cómo entender que este personaje devenga humano y además en el Abuelo de la Comunidad, en definitiva, un familiar cercano y querido? Aquí propongo que el Abuelo es vuelto humano mediante los actos de modelarlo, vestirlo y cuidarlo, pero sobre todo incorporándolo activamente en las relaciones de parentesco.

“Vestir al Abuelo” es una ceremonia en la que se le da forma humana y se le viste, siempre elegantemente. En las últimas décadas el Abuelo ha sido vestido por los alférez en presencia de toda la Comunidad, como parte de una ceremonia pública, pero antiguamente solo algunas personas participaban de esta actividad, dejándolo en la entrada del pueblo para sorprender a la Comunidad con su entrada al inicio del Carnaval. Los alférez deben disponer los implementos necesarios para darle forma: varas de madera, paja, lanas, agujas, ropas, etc. Vestido, el Abuelo va adquiriendo vida y termina la noche bailando con los alférez y las personas que los “acompañan”. Si bien cada año existe un nuevo Abuelo, con una forma particular producto de la voluntad y materiales que disponga el alférez, se entiende que es el mismo de siempre, solo que con diferente forma, la nueva versión del año. El Abuelo es, a la vez, el mismo y otro.

Desde la perspectiva que acá se plantea, resulta interesante que el Abuelo es incorporado activamente en las relaciones de parentesco comunitarias, lo que se produce tanto a través de su referencia en un idioma específico de parentesco como a través de los cuidados que día a día

se le procuran, mediante relaciones que lo constituyen en persona (Gose, 2018; Pina-Cabral, 2017). Por una parte, Carnavalón es el Abuelo de la Comunidad entera, de hecho, todas las personas, cualquiera sea su generación, se refieren a él mediante el término de referencia “Abuelo”. Es interesante recordar que la palabra abuelo/a es omitida por muchas familias en su terminología de parentesco. Por otra parte, priman las actitudes de cariño y respeto en la relación particular que cada socoromeño y socoromeña establece con el Abuelo, como la que en general caracteriza el vínculo con los abuelos y otros familiares antiguos en Socoroma. Esto es expresado abiertamente en diversos momentos de la Fiesta, cuando los y las socoromeñas lo envuelven con sus cosechas, lo abrazan, le hablan, beben juntos, lloran con él. En otras palabras, se encuentran en “estado de mutualidad” con el Abuelo, comparten aquellas maneras performativas de construir el parentesco.

Imagen 5. Permiso solicitado por el alférez y familia para pasar el Carnaval en el Entierro del Abuelo



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 6. Vistiendo al Abuelo Carnavalón



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 7. Bailando con el Abuelo Carnavalón



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 8. Entrada del Carnaval



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 9. Entierro del Carnaval



Fuente: Fotografía del autor.

La idea de *mutuality of being* ha servido a investigadores de los Andes adherentes al giro ontológico, para proponer la existencia de relaciones de parentesco ya no solo entre seres humanos, sino que también entre humanos con otro tipo de seres que comparten la sociedad andina (Lema, 2014; Lema y Pazzarelli, 2015; Salas Carreño, 2016, 2019; Venturolli, 2019), como también puede entenderse el caso del Abuelo Carnavalón en Socoroma. Las formas de animación en el territorio que habitan las poblaciones andinas no es nueva, como dejan en claro las descripciones de cronistas, historiadores y etnógrafos, haciendo evidente que en los Andes conviven una multiplicidad de seres interactuando permanentemente. De manera general, hasta hace unos años, el interés se había puesto en las cosmologías indígenas que mostraban el reconocimiento de estas mutuas influencias, resaltando la importancia que adquirirían estos seres en distintos aspectos de la vida de los grupos humanos. Pero con las perspectivas introducidas por el giro ontológico se ha volcado la mirada sobre el estatuto ontológico de estas entidades no humanas, así como también en la relacionalidad y los contextos de comunicación entre los distintos tipos de seres que forman parte de las sociedades andinas (Muñoz Morán, 2019: 12).

Es así que se ha abierto la discusión sobre ontología animista en los Andes. Esto surge de la constatación que para las sociedades andinas el mundo material está animado, tiene vitalidad, siente y responde a los actos humanos (Allen, 1982, 2015, 2016; Sillar, 2009; Gose, 1994; Di Salvia, 2016, 2019; Rivera Andía, 2018; Muñoz Morán, 2019). Para Muñoz Morán, incluso es posible plantear que en los Andes los seres comparten una “animicidad” u ontología común: “todos parecen participar de una misma lógica de entidades anímicas y de formas materiales de envoltura” (2019: 13). Aunque tengan distintas denominaciones y diferentes expresiones de fisicalidad, existe una constante comunicación entre todos ellos posibilitada por esta “animicidad” compartida. De alguna manera, estas propuestas, que surgieron derivadas del contexto amazónico, han provocado la desestabilización de lo que se había entendido por “humanidad”, al considerar que la cualidad de persona social no es exclusiva de los seres humanos, sino que es compartida por una multiplicidad de seres (Ventura, Mateo y Clua, 2018). Lo que se observa, en definitiva, es “la ampliación de los principios ontológicos, en teoría humanos, a los demás seres” (Muñoz Morán, 2019: 24).

En este escenario intelectual, probablemente el autor más explícito y que con mayor profundidad ha abordado específicamente el parentesco en los Andes desde el giro ontológico ha sido Salas Carreño (2016, 2019) -aunque también De la Cadena (2015)- mostrando cómo se establecen relaciones de parentesco con no-humanos, específicamente en referencia a los lugares, llegando a conceptualizarlo como “lugares parientes” (Salas Carreño, 2019). Salas

Carreño propone una relectura del parentesco andino a partir de un análisis ontológico antes que epistemológico, partiendo de la premisa que la “socialidad” en los Andes incluye tanto a humanos como no-humanos. El autor plantea que a los lugares nombrados se les otorga capacidad de agencia e intencionalidad: “from Quechua perspectives, the named places are not only objects of human experience, but also social subjects who observe, act, and, in many cases, impose their agency on humans” (Salas Carreño, 2016: 822). En este contexto, el autor muestra la manera cómo los andinos utilizan los mismos criterios sobre los que construyen las relaciones humanas para relacionarse con los diferentes lugares. Tomando como un hecho que en los Andes el parentesco se crea mediante los actos de provisión de comida y cohabitación, estos dos criterios permiten al autor afirmar que para los pobladores andinos de la región del Cusco los lugares son sus parientes. A diferencia de otros autores, para Salas Carreño esto no es un simple acto metafórico, sino que “en los mundos andinos las relaciones de parentesco entre seres humanos y *ruwales* (lugares en castellano) son tan reales como aquellas entre seres humanos” (2019: 198). Esto deriva de la idea que la animación de las cosas, en este caso los cerros, no es una proyección de propiedades humanas hacia otras entidades, sino que es “una propiedad del mundo anterior a la separación ontológica entre mente y materia” (2019: 296). En definitiva, los lugares son personas sociales con intencionalidad autónoma de los humanos.

Considero que el mismo criterio que aplica Salas Carreño a los lugares puede ser proyectado a otras entidades, en principio, no-humanas, como el Abuelo, las Cruces de Mayo, apachetas, etc., por lo que el parentesco puede ser extensivo a una multiplicidad de seres. En efecto, se puede constatar que, compartiendo comidas, cuidados, experiencias, los socoromeños van dando forma a una vida familiar con el Abuelo. Ahora bien, cabe preguntarse si con aquello basta para convertirse mutuamente en parientes.

Acá vale tener en cuenta los planteamientos de Peter Gose (2018), quien ha criticado que el argumento de la comensalidad esgrimido por Salas Carreño (2016) no es aplicado de igual manera entre humanos y cerros, es decir, difieren las formas cómo se alimentan entre sí los humanos y la forma como éstos alimentan a las montañas. Diferencias que mostrarían la distancia social que existe entre las personas y las montañas, estas últimas investidas con poderes extra-humanos: “[u]nlike the daily meals they share with human kin, people feed places infrequently and for strategic purposes that do not collapse but accentuate and mobilize their ontological difference” (Gose, 2018: 494). Es importante considerar estas apreciaciones, el “cómo” de la relación, porque podría estar dando pistas para comprender los motivos de las relaciones. De manera más amplia, Gose (2018) ha criticado los planteamientos de Salas Carreño y De la Cadena respecto al tratamiento ontológico de los cerros, para señalar que la

personificación de los cerros responde a una estrategia de domesticación que intenta controlar los poderes extra-humanos, y hasta inhumanos, que ellas tienen dentro del sistema cosmológico andino. “This is strategic, not ontological, in character. Mountainous agents both ‘are’ and ‘are not’ persons: they are more response to challenging existential condition than they are a stable entity within a fixed ontological structure” (Gose, 2018: 489). El autor llama a las montañas “semi-social person” o “quasi-human person” para hacer notar que se está frente a una entidad con características similares, pero a la vez distintas, a las humanas. Desde su perspectiva, los pobladores andinos han personificado a las montañas para que éstas entren en el mundo social, para que puedan existir pautas comunes de sociabilidad que les permitan relacionarse con ellas, lo que han hecho mediante mucho trabajo y continuos actos comunicativos, como son los rituales (Gose, 2018: 493). La personificación es, en definitiva, un intento por socializar con los cerros. Los actos de compartir comida y cohabitación serían parte de este mismo esfuerzo humano.

Pienso que es importante retener estas ideas, pues, aun cuando la frontera de lo social se ha ido expandiendo progresivamente hacia aquello que se ha entendido como no-humano, considero que la investigación antropológica e histórica debe centrarse en la sociedad que da sentido a su ambiente y las mutuas relaciones que los constituyen, bajo la premisa que las prácticas sociales pueden ser inteligibles en su medio ecológico. Tal vez no sea necesario pensar en una alteridad radical ni en los complejos ensamblajes humanos y no humanos que van haciendo emerger múltiples mundos co-presentes o conectados parcialmente (Salas Carreño, 2019; De la Cadena, 2015). Canessa (2019: 346) ha objetado que el giro ontológico, mediante “un lenguaje rebuscado y desconcertante, a la vez que misterioso”, antes que aclarar, ha oscurecido nuestros intentos de comprensión de las realidades andinas. Esta perspectiva ha supuesto el riesgo de exotizar al “otro” y crear tales mundos inconmensurables que finalmente desestiman la humanidad común que permite comprendernos mutuamente (Gose, 2018; Ingold, 2018; Canessa, 2019).

Tomando en cuenta estas consideraciones, y sopesando el material etnográfico recopilado, considero que es fundamental pensar desde el ser humano como referente que da sentido al mundo que habita, lo que no implica desconocer los elementos y energías vitales que pueblan su ecología. Estoy de acuerdo con la reflexividad que proporciona la ontología animista para pensar las relaciones ecológico-sociales en la Comunidad de Socoroma, bajo el entendido que existe una malla de relaciones con entidades de todo tipo que se pueden catalogar como no-humanas, ya sea que se les otorgue una cualidad sagrada o profana, pero son relaciones que deben ser entendidas desde el lugar que tiene el ser humano en esta urdimbre de relaciones. Las prácticas sociales, los modos de relacionarse, que las poblaciones humanas tienen con las

distintas entidades muchas veces presentan similares o idénticos criterios a los humanos, pero esto no significa que se les atribuya la calidad de humano, con las que, por ejemplo, se puedan establecer relaciones de parentesco.

Las posiciones respecto a las relaciones con el mundo material oscilan entre quienes interpretan la personificación los distintos seres como literal (Salas Carreño, 2019; Harvey, 2001; Allen, 2016, 2019), mientras que otros como parte de un esfuerzo humano por mantener relaciones con ellos (Absi, [2005] 2009; Bugallo, 2016; Di Salvia, 2019; Gose, 2018). Me inclino por la segunda, y desde esta perspectiva, en línea con Gose (2018) critico la idea que se puedan practicar relaciones de parentesco con entidades no-humanas en los mismos términos que con las humanas. ¿Por qué es posible entonces relacionarse con el Abuelo Carnavalón como un pariente, familiar en idioma local de Socoroma? Fundamentalmente porque ha sido humanizado, y es desde su personificación que es posible incorporarlo en la Comunidad como un pariente más, incluso de carácter privilegiado.

Considero que las y los socoromeños pueden establecer relaciones de parentesco con el Abuelo Carnavalón, bajo la premisa de *mutuality of being*, porque han trabajado y puesto sus energías en humanizarlo y personificarlo, ha pasado de ser objeto a sujeto mediante actos humanizadores. Vale mencionar que la personificación de las deidades no ha pasado desapercibida en los Andes. Arnold (2016) habla de “personificación de lo material” para referirse a la condición de personas que adquieren los dioses en su manifestación material, específicamente en los santos y vírgenes en Qaqachaca (Oruro). Así también Di Salvia (2019), analizando la figura de la Pachamama, plantea que opera un “proceso ontológico de personalización” mediante el cual se otorga una individualidad humanizada a la tierra o Pachamama. Al parecer, humanizando y personificando, es decir, dotando de personalidad social a distintas entidades, han sido formas que han desarrollado las sociedades andinas para relacionarse con el medio extra-humano y, de esta manera, poder incorporarlo a su sociabilidad (Absi, 2009; Gose, 2018).

El Abuelo Carnavalón es una de estas entidades personificadas. Aunque, como señalaba, su condición entre humano y no-humano es excepcional, ya que excede la humanidad en tanto tiene poderes extra-humanos y no está constituido por los mismos materiales que los humanos, pero tras ser modelado y vestido comparte con éstos la misma fisicalidad. El cuerpo, su forma y sustancia, es necesaria para dotar de potencial intencionalidad al Abuelo, es lo que permite su personificación ontológica. Luego, esta intencionalidad es activada por la forma cómo las personas perciben al Abuelo y el tipo de relaciones que conscientemente entablan con él,

específicamente relaciones de parentesco, incorporándolo en la Comunidad con estatuto de pariente o familiar, perfectamente concebible bajo la definición del parentesco como *mutuality of being* (Sahalins, 2013).

Entonces, existe una comunicación de forma personalizada con el Abuelo, la que, debido a su carácter y poderes que posee, debe ser de respeto y cariño. En la Comunidad de Socoroma nadie discute que el Abuelo tiene poderes y moviliza fuerzas, “concede favores”, con consecuencias según se sigan estas actitudes esperadas con él. Sin embargo, abundan historias ejemplares en las que no se ha tenido el respeto debido, resultando con negativas consecuencias, por lo que algunas personas consideran que el Abuelo puede ser “malo”. Una vez terminado el Carnaval del año 2019 fui a la casa del alférez, la casa de su abuela materna para ser más preciso, a terminar de limpiar y ordenar asuntos de la Fiesta. Esa mañana “mamá A.” relató numerosas historias de personas que tuvieron desgracias por no haber realizado las ceremonias o no haber cuidado adecuadamente al Abuelo: una persona que no había querido facilitar el burro para realizar las visitas a las casas, sufrió la muerte del burro tras el Carnaval; otra persona que en su estado de ebriedad golpeó con patadas (puntapiés) al Abuelo, se enfermó gravemente del estómago durante la Fiesta; y en este Carnaval del 2019 dos de sus hijos habían discutido y regresaron enfadados a Arica porque uno quería irse rápido tras el Entierro, lo que tuvo como consecuencia que fallaran los focos de la camioneta, llegando a la ciudad recién a las 6 de la mañana, situación que ella interpretaba como castigo del Abuelo. “Mamá A.” intercalaba cada una de estas historias con la frase: “No, si el Abuelo es malo, es malo el Abuelo”. El joven alférez de Carnaval, matizando la versión de su abuela comentaba que “todas las personas usamos un concepto distinto para lo que es el Abuelo, mi abuela dice es malo, pero yo usaría, es un ente que se hace respetar”. “Se hace respetar” en el sentido de favorecer o castigar según las actitudes de respeto y cariño que le procuren. No se puede olvidar que muchas situaciones dependen de la voluntad del Abuelo, motivo por el que los y las socoromeñas expresan su gratitud cuando le hablan, agradeciendo favores específicos en los que ha intervenido, haber brindado buena salud a las personas, propiciar lluvias para obtener lindas cosechas, o simplemente por haber regresado al pueblo a hacer bailar a los socoromeños y socoromeñas. Por todo esto, el Abuelo debe ser retribuido mediante diversas ofrendas, las que por una parte son personales, pero por otra adquieren una dimensión colectiva. Los alférez, en su condición de mediadores entre el Abuelo y la Comunidad, se empeñan por cumplir con las formas adecuadas de las ceremonias para “dejar contento” al Abuelo, bajo la conciencia de que se debe “cumplir” con él, tanto por razones personales como por beneficio de la Comunidad. En esta oportunidad, el alférez

señalaba que tomó el alferazgo de Carnaval por una promesa que debió cumplir al Abuelo, quien le ayudó a conseguir trabajo tras su titulación del Grado:

“la cosa es que ya llegó el 2016, llegó Carnaval y yo le pedí al Abuelo po, me acuerdo que mi abuela A. me dijo ‘háblale a la oreja izquierda, háblale a la oreja izquierda y pídele al Abuelo po, si tú crees en él’. (...) Y yo le pedí po, yo le dije ‘Abuelo si tú me ayudas en mi carrera, a titularme, y me ayudas a trabajar donde yo quiero’, que era en el Servicio [S.A.G.], justo estaba haciendo averiguaciones para entrar, no había postulaciones, nada todavía, yo le dije ‘si tú me ayudas a eso yo voy a pasar tu Carnaval algún día’, ya, yo le pedí y todo. Y fue una emoción super grande cuando yo le hablé en la oreja, es que como, no sé, nunca me había pasado eso, las otras veces siempre había ido a vacilar, obviamente a abrazar al Abuelo terminando los entierros y todo, pero ese año como que fue especial pa mí. La cosa es que después pasó el tiempo y se fueron dando las cosas, me titulé y ese mismo 2016 se abrió una postulación por julio para entrar como inspector de territorio fronterizo para la oficina de Putre, y postulé po, dije a ‘ya po, veamos qué onda’, y quedé po, me hicieron entrevista, nunca había dado entrevista de servicio público, había ido entrevistas pa empresas privadas de otros trabajos antes, pero esto era nuevo pa mí, y probé suerte y quedé po, ese mismo día en la tarde me llamaron y me dijeron ‘usted ha sido seleccionado’ de los 10 creo que fueron a hacer entrevista, ‘preséntese mañana mismo porque vamos a dar las informaciones y bla bla bla’, cuento corto, de ahí yo dije ‘no po, tengo que retribuir al Abuelo, si yo le pedí’, esto lo conversé con mi abuela A., con mi mamá.”

La cita es extensa, pero permite entender la relación que establece el joven alférez con el Abuelo. Es una relación diádica en la que existe un compromiso establecido por el propio alférez. El Abuelo da y recibe, el alférez pide, recibe y devuelve. El Abuelo no parece actuar como intermediario, un medio de comunicación, sino que es en sí mismo una entidad que contiene y dispensa sus poderes. Es un tipo de reciprocidad que se establece con lo sagrado, de manera ritual.

Las experiencias del alférez y su “mamá A.” son distintas, conducen a distintas percepciones del Abuelo. Después de la Fiesta el alférez describió de esta manera su percepción del Abuelo Carnavalón:

“El Abuelo para mí es un ente espiritual, para mí es un ente espiritual, eso para mí es el Abuelo, y también este tipo lo vi como un familiar, ente espiritual y familiar podría decirse, que me acompaña una semana, sí, que viene al pueblo y nos hace bailar, nos

cuida también, por eso te digo un ente espiritual que te viene a cuidar, viene a cuidar a todos sus hijos, sus nietos, sus bisnietos, que todos la pasen bien, eso para mí es el Abuelo”.

Para el alférez no existe contradicción en concebir al Abuelo como un ente espiritual y familiar que cuida a los miembros de la Comunidad -y a su vez es cuidado por ellas-, como un benefactor, y concebirlo a la vez como un ente que se hace respetar, al que se le debe tratar con respeto por las fuerzas que puede desatar.

Para el alférez no existe contradicción en concebir al Abuelo entre dos polos, como un ente que “se hace respetar”, al que se le debe tratar con respeto por las fuerzas que puede desatar, y como un benefactor, un ente espiritual y familiar, que cuida a los miembros de la Comunidad -y a su vez es cuidado por ellas-.

IV. 3. 2. Las Cruces de Mayo

La Fiesta de las Cruces de Mayo tiene un doble origen, una vertiente prehispánica y otra vertiente católica. Ya se ha visto que las sociedades prehispánicas practicaban ceremonias en diversos lugares de su territorio, como los cerros y manantiales, los que estaban revestidos de poderes extra-humanos. Tras el proceso de Conquista, los misioneros se esforzaron por “extirpar las idolatrías” e introducir el cristianismo. En algunos casos se impusieron los símbolos católicos sobre los antiguos lugares de adoración locales, como es el caso de las Cruces sobre las Apachetas que se observan en esta Fiesta. Las apachetas materialmente son construcciones o amontonamiento de piedras que se encuentran en la cima de los cerros, constituyéndose como lugares sagrados para la población indígena, lo que fue descrito por los primeros cronistas españoles. Bernabé Cobo escribía en el siglo XVII que en el Perú la gente:

“...adoraba también las fuentes, manantiales, ríos y lagos; los cerros que se distinguían en algo de sus vecinos (...) la cordillera nevada, y cualquiera otra sierra o monte algo que tuviese nieve; las peñas o piedras grandes, los riscos y quebradas hondas, los altos y cumbres de los cerros y collados que llaman apachitas...” (En Gow, 1974: 56).

La localización de estos lugares sagrados, por cierto, no sería aleatoria, sino que correspondería a una lógica espacial de delimitación territorial, como fue advertido tempranamente por Polo de Ondegardo en referencia a los gobernantes inca, puesto que “dividía por zeques y rrayas la comarca, e hizo adoratorios de diversas advocaciones, todas las cosas que parecían notables de fuentes y manantiales y puquios y piedras ondas y valles y cumbres aquellos llaman apachetas,

e puso a cada cosa su gente e les mostro la orden que avian de tener en sacrificar a cada una de ellas” (En Galdames, 1990: 12). Está implícita la idea de una cartografía sagrada, la configuración de un paisaje social construido acorde a una cosmología.

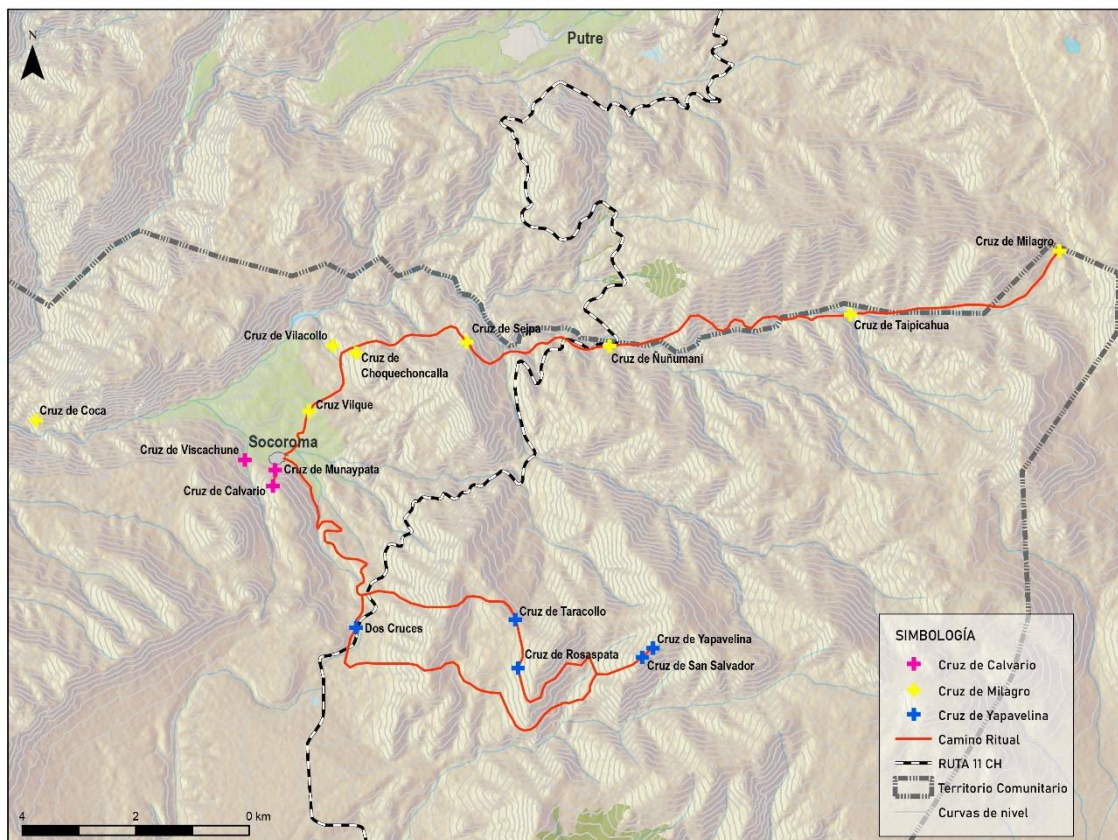
Respecto al origen de la celebración impuesta por el culto católico, se considera que la fecha 3 de Mayo corresponde a la conmemoración de cuando Santa Elena, la madre del emperador Constantino I, quien legalizó la religión cristiana en el Imperio Romano, a comienzos del siglo IV d.C. encontró la supuesta Cruz donde murió Cristo crucificado. Así como también ocurrió en el caso de los Carnavales, esta Fiesta tiene antecedentes anteriores en los sectores populares, en las celebraciones primaverales del mes de Mayo en Europa, las que seguramente la Iglesia católica apropió y normativizó a través de la inclusión en su calendario católico (Caro Baroja, 1979; Porro, 2001; Van Kessel, 2006). Como ya hemos advertido para esta zona de los Andes, las celebraciones católicas se superpusieron con las Fiestas relacionadas al ciclo agrícola de los indígenas, y en efecto Mayo corresponde específicamente al periodo de cosecha de papas en Socoroma. No menos importante, es el momento del año en que se hace patente el periodo seco, por lo que históricamente las peregrinaciones, sacrificios y ofrendas estarían motivadas por la necesidad de mantener el curso de agua desde los cerros sagrados hacia el pueblo.

Actualmente en el pueblo de Socoroma esta Fiesta se extiende por alrededor de una semana, aunque el periodo es variable según el momento de la semana en que estén fijados los días 2 y 3 de mayo, días en que se “visten las Cruces” en el pueblo. Aunque se puede plantear que el inicio del ciclo de las Cruces comienza antes, durante Semana Santa, cuando las Cruces son bajadas desde los cerros hacia el pueblo por los alférez y devotos (el año 2019 fue el día Miércoles de Ceniza de Semana Santa; el año 2022 fue el día Sábado antes del Domingo de Ramos; algunos antiguos señalan que tradicionalmente se bajaban antes de Semana Santa). Los días 2 y 3 de Mayo se visten las Cruces y se las saca en procesión alrededor del pueblo, para devolverlas a sus asientos en la cima de los cerros el fin de semana siguiente en un largo peregrinaje ritual o “camino de memoria” (Abercrombie, 1998; Choque y Pizarro, 2013), entre cantos y libaciones. En la cima de los cerros se realizan rituales presentando gran cantidad de elementos para las Cruces, como una forma de ofrendar para que la Cruz, la Apacheta o la Virgen, cumpla con las peticiones que las personas hacen, en un ciclo recíprocaro con lo sagrado (Boussy-Cassagne y Harris, 1989; Galdames, 1990; Gose, 2004; Martínez, 1983; Van den Berg, 1990).

Las tres Cruces principales del territorio comunitario son Calvario, Yapabelina y Milagros, ordenadas de mayor a menor de acuerdo a una jerarquía ritual que se corresponde con la

cercanía al pueblo. Si bien son tres las Cruces que veneran, muchas personas hacen referencia a que la Cruz es una sola y, aunque se adscriba pertenencia a una en particular, a las tres les asignan igual importancia para la Comunidad. Cada Cruz agrupa una serie de Cruces que la acompañan, las Cruces principales son dejadas en la *apacheta*, mientras que otras Cruces son dejadas en las *tiañas*⁴⁸, las que estarían mostrando el camino a seguir de los devotos. Por ello, estas Cruces secundarias no dejan de ser importantes, motivo por el que en ellas también se realizan ceremonias, se les vierte alcohol, hojas de coca, se le prenden velas y se hace un sahumero. Son parte fundamental del camino ritual. Algunas de ellas pertenecen a familias específicas y son llamadas como tales, “la Cruz de los C.”, “la Cruz de los P.”, de las cuales unas son dejadas durante el mismo peregrinaje de las Cruces mayores y otras tienen una ceremonia independiente, una procesión más íntima, en la que participan los integrantes de la familia a la que pertenece la Cruz y es efectuada días después de pasar la Fiesta.

Mapa 3. Cruces de Mayo de Socoroma



Fuente: Elaboración propia.

⁴⁸ Tanto tiañas como apachetas son los amontonamientos o conjuntos de piedras de carácter sagrado; las primeras, de menor rango, van marcando hitos en el camino ritual, mientras que la apacheta está en la cumbre de los cerros, lugar de adoratorio central.

Imagen 10. Las Cruces en el interior de la Iglesia



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 11. Vistiendo las Cruces de Milagros



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 12. Vistiendo las Cruces en la tiaña de Milagros



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 13. Encuentro de las Cruces



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 14. Velando las Cruces



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 15. Sector Quella Quella, hacia el final del camino



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 16. En la Apacheta de Milagros



Fuente: Fotografía del autor.

Las Cruces cumplen distintas funciones para la Comunidad de Socoroma. Territorial, delineando límites del territorio comunitario y ejerciendo control sobre las fuentes de agua. Productiva, propiciando el continuo flujo de agua hacia el pueblo durante la prolongada estación seca, ya que las apachetas se sitúan en la cumbre de cerros donde nacen importantes vertientes que irrigan la Comunidad de Socoroma. Identitaria, diferenciando las familias del pueblo según su identificación con las distintas Cruces, a la vez que integrándolas comunitariamente en diversos encuentros durante la Fiesta. Sobre esta última función me centraré en este apartado, destacando algunos elementos del parentesco implicados en la Fiesta: las prácticas de reciprocidad que involucran a las familias y las prácticas de integración comunitaria y de diferenciación familiar en base a la adscripción a determinadas Cruces, para lo cual se analiza el traspaso de la “devoción” de las Cruces. La descripción corresponde a la Fiesta de las Cruces de los años 2019 y 2022.

Antes quisiera señalar que en los últimos años se han publicado algunos artículos que se interesan específicamente por la Fiesta de las Cruces en el norte de Chile (Choque y Pizarro, 2013; Díaz, Corvacho, Muñoz y Mondaca, 2020; Díaz, Muñoz y Martínez, 2021; Galdames, Choque y Díaz, 2016; Van Kessel, 2006), poniendo de relieve distintos aspectos de las Fiestas, como los elementos litúrgicos y cosmológicos (Van Kessel, 2006), las identidades territoriales, tanto en la precordillera (Choque y Pizarro, 2013; Galdames et al., 2016) como en los valles (Díaz et al., 2020), así como sus expresiones musicales (Díaz et al., 2021). Un elemento en el que

confluyen estos estudios es en destacar la importancia que han tenido los rituales de los cerros sagrados en la configuración espacial del territorio, como también yo advertía en mi tesis de Grado respecto de la Comunidad de Socoroma (Moreira, 2007). De los autores señalados consideraré algunos elementos para abrir la discusión con relación a la información etnográfica que presenta esta tesis.

IV. 3. 2. 1. Mutuality of being

Un aspecto común destacado por estos autores que han escrito sobre las Cruces es la homologación entre cerros y abuelos, o *achachilas*, la que establece una relación explícita de parentesco entre deidades encarnadas en el paisaje y la población humana que lo habita. Aunque los autores no desarrollan mayormente estos planteamientos -que los cerros sean entendidos como ancestros-, vistos desde el parentesco reflejan ideas cercanas a la perspectiva propuesta por *mutuality of being*.

Van Kessel (2006), analizando las Cruces en el valle de Azapa entiende esta celebración como una Fiesta hispana “andinizada”. Si bien está ligada a los ciclos agropecuarios, para el autor tendría un significado mucho más profundo, una celebración de la vida, “no según el concepto biológico de la palabra, sino que la vida universal, integral, la existencia” (Van Kessel, 2006: 26). Para el autor los sujetos andinos han personificado los cerros y, junto con ellos, las apachetas y las Cruces, considerando que estas últimas “son la personificación del cerro protector, llamado también Achachila (abuelo)” (Van Kessel, 2006: 27). Es interesante que, para Van Kessel, efectivamente las Cruces sean personificadas, aunque no a semejanza humana, sino del cerro protector.

Siguiendo estas ideas y adecuando las de otros autores surgidas en base a etnografías producidas en el contexto altiplánico de Bolivia, Choque y Pizarro (2013) analizan las manifestaciones de las Cruces en el sector precordillerano de Arica para plantear que:

“los *mallku* o cerros sagrados son los dispensadores de la vida, pues están íntimamente relacionados con la triada origen-abundancia-distribución del agua. No obstante, esta idea del *mallku* entre los aymara de la precordillera de Arica no existe como un concepto cercano y propio, sino que les resulta más apropiada la noción de *achachila*, que es ‘abuelo’ o ‘antepasado’ (Jorda 1981; Montes 1987; Albó 1992; Fernández 1995; Mamani 2002; Van Kessel 2003b)” (2013: 57).

Los autores consideran que los sujetos andinos interpretan los ritos hacia los cerros y volcanes “como espacios de creación y sitios fundacionales de sus linajes” (Choque y Pizarro, 2013: 64). Es por esto que los *achachilas*, en tanto antepasados míticos, tienen gran importancia en el análisis de los autores. La misma idea es replicada por Galdames et al. (2016), quienes plantean que el culto a los cerros y apachetas ha establecido identidades territoriales en la medida que se ha constituido un “paisaje cultural relacionado con un sistema de parentesco, pues existe una apropiación de las montañas sagradas, ya que representarían a sus antepasados desde tiempos míticos” (Galdames et al., 2016: 530). En síntesis, plantean que, inscrito en un devenir mítico, los cerros serían los antepasados de los habitantes de la Comunidad Socoroma.

Desde mi propia evidencia etnográfica, sin embargo, no he advertido tal tipo de vinculaciones entre los cerros y el origen de la Comunidad o el origen de las familias, “linajes familiares” como plantean los autores. Así tampoco he observado que los socoromeños y socoromeñas se refieran hacia los cerros como *achachilas*, no en ceremonias íntimas, por ejemplo cuando practican sus *chaltas* en el trabajo diario en las chacras, ni tampoco en ceremonias públicas, por ejemplo cuando realizan sus invocaciones al entregar ofrendas durante las propias Fiestas de Mayo. Un detalle etnográfico puede ser ilustrativo al respecto. Cuando fuimos a buscar la Cruz de Yapabelina, durante Semana Santa del año 2019, el grupo estaba compuesto por varios “*temporáneos*”⁴⁹, cuya fuerte complicidad llevaba a que las conversaciones fueran envueltas con bromas de todo tipo. La persona que ofició las ceremonias fue un hijo de uno de los últimos *yatiris*⁵⁰ reconocidos en la Comunidad. A pesar de la seriedad de algunos momentos rituales, sus *temporáneos* le jugaban bromas diciendo que había olvidado traer su “chullo”⁵¹ para hacer las ceremonias, destacando que es un símbolo prestado de la ritualidad altiplánica, porque en Socoroma los habitantes no ocupan chullo, sino sombreros de tela. J.F. disfrutaba imitando los gestos de los *yatiris* actuales, socoromeños algunos, pues en ánimo jocosos levantaba las manos al cielo e invocaba: “*Tata Inti, Cerro Mallku, por los Achachilas...*”, para terminar sentenciando el origen exógeno de tales prácticas con la frase “[s]ale, si estamos en Chile...”. Mediante esta jocosidad que conducía una situación seria al extremo de la parodia, los socoromeños se burlaban de una jerga que les parecía importada, y con esto quiero decir que para una buena parte ellos la asociación de ciertos conceptos, como el de *achachilas*, tiene un sesgo histórico y territorial definido. La incorporación local de estas formas discursivas en el léxico ritual es

⁴⁹ Término adaptado de “contemporáneo”. Es una noción de referencia temporal que enfatiza las experiencias compartidas de las personas. Ser “temporáneo” se puede entender como sinónimo de haber compartido similares experiencias de vida y por tanto numerosos códigos comunes. Esto se expresa muchas veces en cierta solidaridad de grupo basado en la generación.

⁵⁰ Nombre aymara que designa un o una especialista ritual.

⁵¹ Gorro tejido de lana característico de las poblaciones altiplánicas.

posible rastrearlas en el surgimiento de movimientos políticos indígenas en la región ocurridos en las últimas décadas, con un tinte reivindicativo que en buena medida se sustenta en ideas de una cosmovisión ancestral.

Es probable que en este caso, como ha ocurrido con otros análisis efectuados en el sector chileno de los Andes, se hayan importado teorías basadas en realidades etnográficas del sector altiplánico, especialmente de las documentadas en las regiones aymaras de Bolivia, como por ejemplo los mismos autores citados por los trabajos a los que se he hecho alusión: Gisbert (1980), Bouysse-Cassagne y Harris (1987), Van den Berg (1990).

Desde mi experiencia en el campo y en referencia mi propia recopilación de información etnográfica, cuestiono la idea que los cerros sean *achachilas* o, en palabras sinónimas, abuelos o ancestros, ya sea comunitarios o familiares. Si bien los socoromeños despliegan con las Cruces de los cerros tipos de relaciones que toman prestado un idioma y ciertos atributos característicos del parentesco, considero que existe una diferencia importante en tanto no describen a los cerros o las Cruces como “personas sociales”. Esto no quiere decir que las Cruces no puedan ser “personificadas”, como por ejemplo presenta Van Kessel (2006) en el contexto cercano de Azapa, o Millones y Tomoeda (2011) en el contexto más lejano de Ayacucho, quienes observan su personificación en tanto a las Cruces se le atribuyen sentimientos y capacidades humanas. En el análisis del Carnaval se planteó que en las últimas décadas las sociedades andinas han sido analizadas bajo el prisma de ideas propuestas por el llamado el “giro ontológico”, cuyos planteamientos para entender el mundo en los Andes mediante una *animacidad* común de los seres, humanos y no-humanos, son aplicables también a tríada cerros/cruces/ancestros. Sin embargo, desde mi propia etnografía descarto que las Cruces tengan identidades de parentesco autónomas, como “personas sociales” con las que se establecen relaciones parentales, a diferencia de lo presentado acá respecto del Abuelo Carnavalón, o de lo documentado etnográficamente en otros lugares para las Cruces. En este aspecto sigo a autores como Pina-Cabral (2017), quien plantea diferenciar entre relaciones que constituyen a las personas, como las de parentesco, de otras relaciones que no tienen estas facultades.

En base a esto, he conceptualizado las Cruces como entidades que dan expresión a relaciones de parentesco, pero no como entidades con las que se establecen relaciones de parentesco. En otras palabras, mi análisis ha considerado las relaciones de parentesco que se establecen en referencia a las Cruces o que éstas propician, como elementos condensadores del parentesco.

IV. 3. 2. 2. Reciprocidad

Como ya se ha visto, en la organización de la Fiesta se materializan prácticas de reciprocidad mediadas por el parentesco. Respecto de la Fiesta del año 2019 quiero precisar que, por diferentes razones, el apoyo para la Fiesta de Yapabelina y Milagros llegó desde el ámbito más cercano, o más próximo genealógicamente, de la familia nuclear, aunque también de manera importante desde parientes colaterales en generaciones ascendentes y descendentes. En el caso de los alférez de Milagros, H.T. y A.R., la red de apoyo parental es limitada porque son una familia que se ha incorporado a la Comunidad de Socoroma hace solo dos décadas. Eso ha llevado a los alférez a tener que expandir y solicitar ayuda a personas que no son sus parientes directos y también recibir colaboración de muchas personas que no tienen vínculos genealógicos con ellos, expresada en distintas formas de “cariño”. En el caso del alférez de Yapabelina, O.V., contó con una amplia red de apoyo familiar por el lado paterno, pero no materno porque la madre es del pueblo de Chapiquiña. El peso de la Fiesta recayó sobre sus padres, parafraseando al alférez, tuvieron poca ayuda porque a su familia se le ve más sólida en términos económicos, ya que su padre es un contratista de obras de construcción que lo ha situado como una de las personas más adineradas de la Comunidad, situación de solvencia económica que para el alférez ha jugado en su contra al momento de recibir ayuda. A pesar de que los dos casos presentan características que los hacen muy interesantes para el examen de las relaciones de parentesco, solo analizaré la Cruz de Milagros porque en ella participé y realicé fundamentalmente el registro etnográfico durante la semana.

El año 2019 fue la segunda oportunidad que H.T y A.R, un matrimonio boliviano que ha vivido años en el pueblo de Socoroma pero que hoy reside en Putre, asumieron el alferazgo de Milagros, la vez pasada una década atrás, el año 2009. Junto con la fe, H.T. señala que pasar cargos, ya sea en las Cruces o la Iglesia es una forma de retribuir al pueblo la ayuda que les han proporcionado: “[p]asamos cargo igual de la iglesia. Eso más que todo porque la gente allá algunos nos trataban bien (...) entonces yo más que todo hice, como me han ayudado, entonces ‘voy a pasar también’, tres años hemos pasado.”

Debido a la incorporación reciente de esta familia en la Comunidad que sus parientes son reducidos en el pueblo. Los lazos de consanguinidad son prácticamente inexistentes, solo vive allí la hermana de H.T., quien está casada con un socoromeño. Ambos han ejercido de “servicio” durante la Fiesta, el esposo de su hermana hizo el caldillo en Taipicagua y en su camioneta cargó gran cantidad de implementos necesarios para la estadía en la Apacheta, mientras que allá su hermana se encargó de servir los platos de comida con fiambre y carne. Pero aun así se requiere de más ayuda, por lo que A.R. ha traído a su hermano desde La Paz, Bolivia, para que ayude en

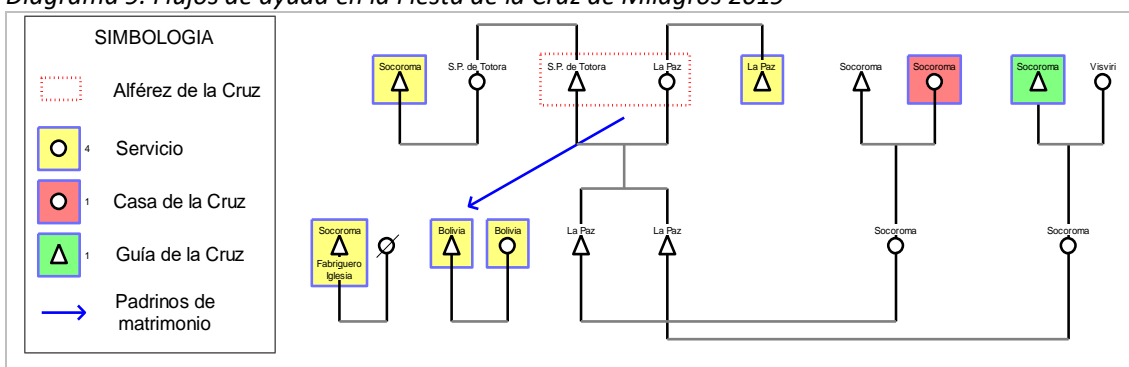
función de “servicio”, y también una pareja boliviana, quienes han colaborado toda la semana en su calidad de “ahijados de matrimonio”, práctica que ha sido más extendida en las regiones andinas de Bolivia. Ellos entendieron su trabajo de “servicio” como retorno del apoyo prestado por la pareja de alférez cuando contrajeron matrimonio en Chile, aclarando que tal servicio es una ayuda sin remuneración, mediante la frase: “[c]ómo vamos a cobrar si son mis padrinos”. Por otra parte, sus dos hijos han extendido las relaciones de parentesco en la Comunidad de Socoroma, aumentando las posibilidades de disponer ayuda. En efecto, la Fiesta de Milagros se celebró en casa de la madre de la esposa de uno de los hijos de los alférez, quien ofreció su ayuda sin previa solicitud, como señala A.R.:

“ahí vamos a atender la gente, hacer el fiambre, la chalta, todo, ese le corresponde a doña Y., ella mismo me dijo, ‘yo te voy a dar’ me dijo, ahí habíamos llevado la Cruz cuando recibimos, ella misma me dijo, como fue a chaltar, ‘pal año acá puedes atender a la gente’, ‘bueno’ le dije yo, ‘pero igual vamos a ir con chalta para confirmar bien’”.

Además, el hijo menor mantiene noviazgo con la hija de un reconocido “milagrero de Socoroma”, asegurando de esta manera su participación y “guía” para subir la Cruz a la Apacheta. Esta joven pareja ha establecido su relación a partir de numerosas participaciones en la Fiesta de las Cruces, como describe A.R.: “[e]l D. fue así chiquito, ahí también fue la Y. chiquita, me acuerdo que el E.M. cargó en la espalda a la Y. y yo también le cargué en la espalda al D. [ríe]. Como es el destino ¿no?, los dos iban cargados, casi ‘temporáneos’ son la Y. con el D.”.

La información presentada arriba permite apreciar que el funcionamiento de la Fiesta no se puede desvincular de las relaciones de parentesco, pues a través de ellas es posible reclutar la ayuda necesaria para las diversas actividades. Así también la Fiesta se convierte en una instancia generativa de nuevas relaciones de parentesco, pues éstas no solo se actualizan, sino que también crean y recrean, entrelazando las vidas de las personas mediante uniones, las que a su vez dinamizan los flujos de reciprocidad en las Fiestas.

Diagrama 9. Flujos de ayuda en la Fiesta de la Cruz de Milagros 2019



Fuente: Elaboración propia.

Como señalaba, el año 2019 no participé activamente en la Fiesta de Yapabelina, motivo por el que obtuve algunas apreciaciones a partir de observaciones y conversaciones. Solo quiero mencionar dos momentos para apuntar que la dinámica de apoyo y reciprocidades, si bien sigue ciertas pautas generales, presenta características distintas de acuerdo a las familias que se tomen como referencia. En el caso de Yapabelina la ayuda provino principalmente de los padres, tíos y abuelos del alférez, ayuda que por supuesto era bienvenida por el alférez, pero sobre la cual a su vez tenía reparos, ya que sentía que su familia había “pasado por encima” de él, en el sentido que muchas decisiones eran tomadas por su familia sin considerarlo en su condición de alférez, lo que está relacionado a la edad del alférez y características jerárquicas presentes en su familia.

Existen pautas generales que es posible observar en el apoyo de las Fiestas, como el hecho que cuando los alférez son jóvenes los padres cumplen un rol gravitante en la ayuda. Sin embargo, la forma cómo se expresa esta ayuda cambia en relación a las características que presenta cada familia. El año 2022 tampoco participé en la Fiesta de Yapabelina, pero por momentos me acercaba para ayudar o acompañar a los alférez, una pareja no mayor de 30 años, que también tuvo el soporte importante de los padres y algunas tías, similar a la familia de Yapabelina el 2019. Sin embargo, en esta oportunidad las decisiones eran más consensuadas y se prefería la orientación antes que la dirección en las labores. En definitiva, en la Fiesta de las Cruces se plasman manifestaciones de las relaciones de poder que se encuentra distribuidas de distintas formas y grados al interior de las familias socoromeñas.

IV. 3. 2. 3. Traspaso de la “devoción” de las Cruces

De acuerdo a la reconstrucción de la memoria histórica asociada a las Cruces, es posible plantear que las Cruces principales de Milagros y Yapabelina han sido Cruces familiares y no comunitarias como muchas veces se percibe en el pueblo, y que la Cruz de Calvario, a pesar de tener una familia devota visible, ha mantenido una pertenencia comunitaria. Tal vez de momento no es posible establecer categóricamente esta asociación y sea necesario buscar más evidencias históricas que le den mayor sustento a este planteamiento, pero algunas memorias permiten ir direccionando el camino. Lo que yo planteo en esta tesis como “adscripción” a las Cruces, los y las socoromeñas llaman “devoción”, a las personas o familias se les considera “devotas” de una u otra Cruz. Esto otorga un fuerte sentido de pertenencia sobre las Cruces, pues en la Comunidad se refieren a ellas como parte de un patrimonio familiar cuando señalan: “La cruz de Coca es de la familia P.” o “La Cruz de San Antonio es de los V.”. Ellos deben vestir la Cruz, son quienes se

preocupan, se responsabilizan, se hacen cargo de ella. Cabe aclarar que la extensión, o el alcance de individuos, que cubre la idea de “familia devota” es difícil de precisar. Esto porque son altamente variables los parientes que participan y ayudan año en año, pero fundamentalmente porque en general se individualiza sobre una persona -ni siquiera una pareja-, quien actúa como representante o rostro visible de la familia, cuyo patronímico es el que se asocia a la Cruz.

A continuación describo el traspaso, “recibir” como dicen en Socoroma, que ha experimentado la devoción de algunas Cruces para plantear la hipótesis que históricamente las Cruces han pertenecido a distintas unidades familiares y solo en el último siglo, por distintos motivos, se han convertido en Cruces de pertenencia comunitaria. Como señalaba, tal vez la excepción sea la Cruz del Calvario. Por supuesto, esto no quita que uno de los objetivos fundamentales de la Fiesta de las Cruces sea el fomento de la identidad y la integración comunitaria, pues se expresa un sentimiento de identificación con el territorio, tanto de manera global con la Comunidad de Socoroma como con sectores específicos de su espacio territorial. La historia de las adscripciones familiares a las Cruces también permite observar que es una práctica ritual signada por una distinción de género, ya que el vínculo establecido por las y los socoromeños es marcadamente una asociación entre mujeres y Cruces. Muestra de esto es que en la gran mayoría de los casos la memoria histórica ha conducido a singularizar como últimos ancestros devotos de las Cruces a mujeres socoromeñas, y a su vez la circulación de las Cruces presenta un fuerte énfasis por el lado materno. Por estas razones planteo que la adscripción o devoción a las Cruces se puede entender como una práctica de tipo matrilateral.

La descripción a continuación sigue la jerarquía ritual establecida para las Cruces de Socoroma: Calvario, Yapabelina, Milagros.

IV. 3. 2. 3. a) Cruz del Calvario

El camino de Calvario se compone de tres Cruces: Viscachune, Munaipata y Calvario. Todas ellas tienen una familia que se responsabiliza por vestir las y mantener su cuidado. Viscachune es vestida por la misma familia año tras año, mientras que Munaipata y Calvario cambia de un año a otro, distintas personas solicitan vestir estas Cruces a las familias devotas, pero en caso de que no se presenten alférez para estas Cruces, son vestidas por las familias devotas.

Apacheta de Calvario: Esta es la Cruz principal del pueblo. De acuerdo a los relatos de los socoromeños se constata que tiene una pertenencia comunitaria, pero también que tiene una familia devota, la descendencia de R.V.C., la persona que con mayor frecuencia es asociada como devota de la Cruz, aunque he podido comprobar que R.V.C. recibió la devoción de M.C.C.,

su madre. Actualmente una nieta de M.C.C., J.B.V., ha quedado a cargo de la Cruz por el fallecimiento hace cuatro años de su madre R.V.C. En el pueblo reside una de las hijas de J.B.V., M.H., quien siempre está presente en la Fiesta del Calvario ayudando a su madre y ya tiene asimilado que asumirá la devoción de la Cruz cuando su madre fallezca. Se puede observar que la devoción de las Cruces funciona como una herencia familiar que se traspasa entre familias o patronímicos vía materna, aunque prevalezca la asociación con el apellido paterno.

Munaipata: La actual devota de la Cruz de Munaipata es N.Ch.M, hija de M.M.A, pero criada por su abuela S.A.C., quien era la devota de la Cruz. S.A.C. vivía en Epispacha, por lo que en el pueblo de Socoroma su hija M.A. se encargaba de vestir la Cruz de Munaipata, pero al fallecer, la Cruz volvió a ser vestida por S.A.C., quien en vida se la encargó a N.Ch.M. Ella precisa que la devoción de la Cruz viene de los padres de su abuela S.A.C., y a pesar de que no recuerda si viene de parte de su bisabuelo o su bisabuela, es posible inferir que en este caso la devoción también se traspasa matrilateralmente, de parte de M.C, ya que los relatos señalan que ella es una mujer originaria de Socoroma que contrajo matrimonio con un inmigrante boliviano, J.A., lo que es corroborado por el censo de 1917. Una vez más la vinculación y traspaso de la Cruz sigue una línea femenina o matrilateral, con la figuración de los apellidos masculinos.

Hay una controversia por un terreno que está asociado a Munaipata, de acuerdo a N.Ch.M. ese terreno le fue dejado expresamente por su abuela si ella se hacía cargo de la Cruz, mientras que otras personas señalan que quienes vestían la Cruz se hacían cargo del terreno: “[t]iene un terrenito ahí po, en Munaipata mismo tiene, ese el que viste la Cruz ese es el dueño del terreno, así decían. Ahí siembra la N.Ch. po, tiene locoto parece, flores tiene.” Esta es una interesante asociación que invita a pensar en la existencia de propiedades pertenecientes a la Cruz con el objetivo de asegurar su continuidad, ya que permitía proveer de recursos al pasante o familia devota. Sin embargo, N.Ch.M. insiste que el terreno es propiedad de su abuela y no de la Cruz.

Viscachune: Actualmente es vestida por M.C.H., en reemplazo de su madre fallecida hace pocos años, C.M.H. Al respecto, me comentaron que: “ella viene a vestir ahora que se fue [falleció] su mama”, enfatizando una vez más la práctica matrilateral. Lamentablemente en este caso no he podido profundizar con mayor detalle en la historia de la devoción.

IV. 3. 2. 3. b) Cruz de Yapabelina

Apacheta de Yapabelina: Respecto de esta Cruz hay poca claridad en cuanto a las formas cómo se fue traspasando su devoción. Varias personas afirman que antiguamente, aunque en tiempos no muy lejanos, durante la primera mitad del siglo XX, esta Cruz pertenecía a la familia M., pero que fue entregada al pueblo debido a que durante años pocas personas acompañaban la Cruz y era difícil para la familia mantener las ceremonias. P.C. explica que:

“Yapabelina tenía devoto también, Yapabelina tenía sus devotos, sus devotos eran los M., los M. entregaron al pueblo, y cuando ellos eran a cargo de la Cruz de Yapabelina nadie sabía acompañar, unas cuantas personas no más iban a dejar, así no más era, pa allá Milagros se cargaba la gente, al Calvario, así no más era.”

Hoy se reconoce a la “familia V.M.” como una de las familias más vinculadas a Yapabelina, aunque al parecer la devoción no vendría por el apellido V., sino por el lado M. de la familia. En efecto, el año 2019 el joven alférez de la Cruz de Yapabelina fue O.V., quien recibió el apellido de tres ascendientes masculinos consecutivamente, pero, sin embargo, la Cruz es asociada a la madre del padre del padre del padre de O.V., P.M. Aunque en este caso el traspaso ha seguido una línea con prominencia masculina, generando pocos cambios en los apellidos que son asociados a la Cruz, en última instancia, a la figura de P.M. se vincula la Cruz de Yapabelina.

Dos Cruces: Esta Cruz es vinculada a M.F.F., ella viste la Cruz actualmente. Sin embargo, la devoción llega hasta ella por parte de su esposo, R.M.G., aunque nadie refiere a que él se haya encargado de vestir la Cruz. R.M.G. quedó a cargo de la Cruz después que se la entregara su madre B.G.L., a quien se la dejó su hermana E.G.L., quien había quedado a cargo por parte de su madre E.L.L. La memoria en torno a las Cruces llega hasta E.L.L., por lo que el antepasado más lejano con quien se vincula la devoción de la Cruz es, una vez más, una mujer. Incluso en la generación ascendente se mantiene este patrón, ya que al ser hija no reconocida E.L.L., es probable que la Cruz le fuera traspasada por su madre, J.L. Es este sentido, es interesante notar, además, que el esposo de M.F.F., R.M.G, sirve como medio para realizar la vinculación entre varias mujeres que se traspasan la devoción, similar a cadenas de mujeres que se ha observado anteriormente en la transmisión de algunos apellidos. En definitiva, en este caso prima una asociación femenina a la Cruz.

San Antonio: Esta es una Cruz que se encuentra en Zapahuira y si bien acompaña a Yapabelina durante la Fiesta en el pueblo de Socoroma, luego vuelve a la localidad de Zapahuira. Es considerada una Cruz familiar. Hoy es conocida como “la Cruz de los C.”, porque varios hermanos hijos A.C. y F.V. se encargan de la Cruz, aunque se sabe con certeza que la devoción viene por el

lado materno, de parte de F.V., motivo por el que también las personas dicen “esa Cruz es V.”. F.V., a su vez, la recibió por el lado materno, de su madre H.F.F., mujer ápice donde finaliza la memoria de la devoción en torno a la Cruz. Una vez más, la última asociación genealógica que establecen los devotos de la Cruz termina en un antepasado femenino.

Rosaspata: A la Cruz de Rosaspata también se le conoce como “la Cruz de los H.”. Hoy es vestida por P.H.G., quien normalmente espera a los devotos en la *tiaña* con comida y bebidas. P.H.G. señala que su abuelo entregó la Cruz a sus padres y tras su fallecimiento quedaron ellos, los hijos, como devotos. De acuerdo a P.C.: “P.H.G. lo viste, primero vestía la mamá, E.H. el papá, después ya han muerto ellos.” Esta es una de aquellas Cruces en las que la devoción presenta una inclinación masculina, aunque no deja de estar presente la devoción femenina, pues “primero vestía la mamá”. Ha faltado indagar más, ya que podría ser una devoción que viene por parte de la madre de los H., E.G.V., pero de momento no es posible afirmarlo.

Taracollo y San Salvador: Por último, quisiera apuntar que solo las Cruces de Taracollo y San Salvador (también llamada San Salvaco) no fueron vinculadas a familias por los entrevistados. Sus asientos o *tiañas* son los que se encuentran más cercanos a la Apacheta de Yapabelina. Antiguamente los devotos pasaban a la *tiaña* de Taracollo tras dejar las Cruces en la Apacheta, pero esto ya no se realiza debido a que actualmente se va y se regresa por el mismo sendero gracias a la habilitación de un camino hasta Jarinmalla. Hoy la Cruz de Taracollo está siendo cuidada por la familia F.C. Un socoromeño *antiguo* renovó algunos años atrás esta Cruz, pero no se hizo cargo de vestirla, motivo por el que P.C. asumió esta labor, para que la Cruz no quedara abandonada ante la situación que ninguna persona o familia aparecía como devota.

Por su parte, la Cruz de San Salvador tampoco fue vinculada a familia alguna, las personas la reconocen como una Cruz del pueblo, lo que tiene sentido considerando los poderes generativos que se le adjudican, puesto que ayuda en la concepción de hijos. Cuando parejas de la Comunidad no pueden procrear solicitan la intervención y se encomiendan a la Cruz de San Salvador, siendo numerosas las historias que se cuentan en relación a la efectividad de esta Cruz. Vale precisar que, como dicen en el pueblo, esta Cruz “da varón”, lo que puede evidenciar cierta preferencia por la continuidad masculina de la descendencia. El siguiente comentario de M.C. respecto de su descendencia permite ver la importancia que adquirirían los hijos varones para las familias de la Comunidad: “Uyyy he tenido sin control yo, tengo 8 hijos, harto hijos, buscando

hijo hombre, un varón decía mi esposo, nada, unito tenía sí, se me fue, unito se me murió, está enterrado. Pura 'chancleta'⁵² no más tuve, nada”.

IV. 3. 2. 3. c) Cruz de Milagros

Las Cruces que componen el camino ritual de Milagros son, desde la zona más baja hasta la más alta del territorio: Coca, Cruz Vilque, Vilacollo, Choquechoncalla, Sejpa, Ñuñumane, Taipicagua, Apacheta. De estas Cruces, las más cercanas están asociadas a determinadas familias, mientras que las más lejanas no son vinculadas específicamente a familias, más bien se les considera Cruces del pueblo, por lo que la Comunidad, a través del alferazgo anual, se hace cargo de ellas.

Apacheta de Milagros: Para la mayoría de las personas la Apacheta de Milagros es una Cruz comunitaria, que pertenece a la Comunidad de Socoroma. Sin embargo, de acuerdo a P.C. sería una Cruz perteneciente a la familia H. Algo que siempre me pareció una inconsistencia en el registro etnográfico era el hecho que la Cruz de Milagros se vistiera, año tras año, en casa de P.C., siendo que ella y su familia mantenía una devoción hacia la Cruz de Yapabelina. Aquello que yo percibía como incongruencia en el hogar de P.C., pues se vestía Milagros y se veneraba Yapabelina, se explica por las transformaciones que experimentó la propiedad de los sitios y la tierra tras el cambio de soberanía nacional de este territorio después de la Guerra del Pacífico. P.C. compró la casa donde hoy habita, en el sector bajo del pueblo, a los hijos de B.H., quienes dejaron sus terrenos como “apoderados” a una familia del pueblo cuando emigraron tras la ocupación del Estado chileno. En el patio interior de esta casa se encontraba -y hoy se encuentra- la *tiaña* de la Cruz de Milagros, donde todos los años llega el conjunto de Cruces para ser vestidas. Probablemente la Cruz de Milagros cambió de una devoción familiar a una comunitaria en aquel tiempo convulso, y la Comunidad asumió el cargo de la Cruz cuando ésta quedó sin su familia devota H., en este caso vinculados a la figura última de B.H. Lamentablemente ni ella ni sus hijos están registrados en el censo de 1917, tal vez porque ya se habían retirado del pueblo para esa fecha.

Cruz Vilque: Actualmente está siendo vestida por P.C. Ella recibió la devoción de su hermana al fallecer, M.C., quien acompañaba a su esposo en la devoción, D.V., hijo no reconocido de I.V., quien habría recibido a su vez la devoción por parte de su esposo, un descendiente de B.H., familia a la habría pertenecido la Cruz de Milagros. Así lo describe P.C.:

⁵² Expresión que se utiliza cuando un individuo o una pareja solo concibe hijas mujeres.

“Esa era de su mamá, le dejaron esa Cruz a su mamá, pero no es de ellos la Cruz, se lo dejaron, es dueño dice de esta casa, el dueño de esta casa se fueron, eran H. los de acá, entonces con uno de ellos dice que era casado la mamá de mi cuñado D., I.V. Entonces se murió dice el hombre, dejó un hijo, ese hijo murió también, después ya quedó sin hijas ella, después tuvo al D., ya no era la familia H. ya po, ese H. se terminó, se han ido, se fueron pa Valparaíso, así se han ido dice. Ese es Cruz Vilque, de ahí han heredado la Cruz.”

Hoy P.C. con su descendencia ha asumido el compromiso de vestir la Cruz:

“porque me prestó un terreno acá arriba también ella [M.C.], terreno de mi mamá, le tocó a ella ese terreno grande de la cancha pa abajito, entonces ‘siémbtrate ahí’ me dijo, ‘mis hijos no van a poder ya’ dijo, entonces con ese fin po, pa ir a buscarlo, a dejarlo, pero ella lo viene a vestir. Pero después ya no va a venir po!”

Aunque no se esperaba el fallecimiento de su hermana M.C. ocurrido hace solo unos años, efectivamente P.C. sabía que en algún momento ella dejaría de vestir la Cruz y sus hijos no continuarían con la tradición porque estaban cambiando de religión. Usualmente a la familia formada por P.C e I.F. se les conoce como “la familia F.” o “los F.” y, tal como ha ocurrido con otras Cruces, es probable que en un futuro cercano a esta Cruz también se le conozca como “la Cruz de los F.”. Sin embargo, si se pone atención al registro histórico que se ha trazado en la transmisión de la Cruz, se aprecia que ésta ha llegado a ellos no a través del apellido F., sino por el lado materno, mediante el apellido C., en una cadena de asociaciones que hoy termina en P.C., pero que está continuando con su hija mayor, L.F., quien ha asumido la vestimenta de la Cruz. Teniendo en consideración este relato y también la historia de la Apacheta, se puede apreciar que la primera y la última Cruz del camino ritual de Milagros son vinculadas a B.H., la misma mujer de la familia H.

Coca y Vilacollo: Estas son dos Cruces distintas, que se encuentran en diferentes lugares, pero que acá se analizan de manera conjunta porque ambas son vestidas por la familia P., diferentes hermanos/as se turnan la vestida de las Cruces. En este caso vale aclarar la historia de la familia P., de la que existen varias versiones, incluso entre los propios hermanos P. Un miembro de esta familia relata que T.P. fue uno de tres hermanos de origen boliviano que fueron adoptados por distintas familias cuando sus padres fallecieron dejándolos huérfanos. Sus padres trabajaban con animales entre la Estación de Púquios en territorio chileno y el pueblo de Huachacamalla en el altiplano boliviano. Los hermanos llevaban el apellido de su padre, pero al quedar huérfanos fueron acogidos por distintas familias y adoptaron otros apellidos. T.P. fue adoptado por una

familia de apellido P. en Púquios que luego se desplazó a Socoroma, C. por una familia de apellido G. en Socoroma y S. por una familia de apellido A. en Socoroma. Ahora bien, los relatos de las Cruces señalan que Coca y Vilacollo pertenecían a la familia A., pero que dejaron la devoción de las Cruces después de volverse a la religión evangélica y trasladarse al pueblo vecino de Putre. De esta manera, cuando la familia A. emigró a Putre, dejó las Cruces encargadas al hijo de C., E.G., quien al no tener descendencia las entregó a C.B., la esposa de su primo F.P., hijo de T.P. En resumen, la familia P. es devota por la circulación de las Cruces que fue propiciada por los vínculos genealógicos entre los tres hermanos que fueron adoptados en Socoroma. Pero ¿cómo se explica que familias con un origen rastreable fuera de la Comunidad se hicieran cargo de estas Cruces? S.A. contrajo matrimonio con una mujer socoromeña, M.V., la persona de la familia V. de Socoroma que luego adquirió la devoción de aquellas Cruces. Esto explica que las Cruces circularan entre apellidos y familias que no tienen su origen en la Comunidad de Socoroma. Y también, de paso, muestra que el antepasado más antiguo con el que es posible vincular las Cruces es femenino, M.V.

Ñuñumani: La Cruz de Ñuñumani es asociada al guitarrero devoto de Milagros, F.M., hijo de F.M.G. quien durante la primera mitad del siglo XX solicitó al Estado chileno el uso de los bofedales de Ñuñumani. Es altamente probable que la Cruz de Ñuñumani sea anterior a la fecha de llegada de esta familia al sector de la Cruz, cuya cercana residencia haya originado la devoción, aunque sin generar una apropiación de la Cruz. F.M, más conocido como “Ñuñumani”, solía asistir a la Fiesta y cantar hermosos versos en honor de las Cruces, sin embargo, no se hacía cargo ni vestía las Cruces. En Socoroma le han perdido el rastro, él solamente se aparecía en el pueblo para la Fiesta, pero últimamente no ha estado presente. Su familia nunca tuvo casa en Socoroma, por lo que en el pueblo generalmente era recibido en la casa de la Cruz de Milagros. La última vez que lo vi en una Fiesta me dijo que iba a “borrar sus pasos”. Lamentablemente nunca conversó mucho de su familia y las Cruces, prefería cantarles. Hoy la Cruz de Ñuñumani es concebida como una Cruz del pueblo.

Las Cruces de *Choquechoncalla*, *Sepja* y *Titiumaña*, de acuerdo a los relatos de los y las socoromeñas con las que conversé, no presentan una vinculación con alguna familia en particular, ni tampoco se reconocieron devotos específicos, existiendo pocas memorias asociadas a ellas. Desconozco los motivos.

Resumiendo, el traspaso de la devoción hacia las Cruces se pueden observar tres tipos de casos: 1- Solo participan mujeres, 2- Solo participan hombres, 3- Participan hombres y mujeres.

Tabla 43. Traspaso de la devoción de las Cruces solo entre mujeres

Cruz principal	Cruces acompañantes
Calvario	Apacheta, Munaipata, Viscachune (todas)
Yapabelina	Dos Cruces, San Antonio
Milagros	(ninguna)

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 44. Traspaso de la devoción de las cruces solo entre hombres

Cruz principal	Cruces acompañantes
Calvario	(ninguna)
Yapabelina	Rosaspata
Milagros	Ñuñumane

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 45. Traspaso de la devoción de las Cruces en las que participan hombres y mujeres

Cruz principal	Cruces acompañantes
Calvario	(ninguna)
Yapabelina	Apacheta
Milagros	Apacheta, Cruz Vilque, Coca, Vilacollo

Fuente: Elaboración propia.

Respecto a esto solo quisiera aportar algunas consideraciones. Numéricamente, en 5 casos se observa que solo hay participación de mujeres en el traspaso de las Cruces. El traspaso solo entre hombres ocurre en 2 Cruces, aunque vale aclarar que la profundidad de la memoria genealógica en estas dos Cruces es muy corta. En 5 oportunidades hay participación, en distintos grados, de hombres y mujeres, pero en todas ellas la vinculación del último antepasado con la Cruz es una mujer.

De esto se puede concluir que, aun cuando la cantidad de Cruces en las que solo participan mujeres y en las que participan hombres y mujeres es la misma, 5 en cada caso, la cadena de transmisión funciona por la vinculación entre mujeres, pues la presencia de devotas que se traspasan, “encargan” y “reciben”, las Cruces es mucho mayor en relación a los hombres, 24 mujeres y 15 hombres. En la mayoría de los casos, los hombres funcionan como eslabones entre una cadena mujeres que son reconocidas como devotas de las Cruces. Esto permite ver que es una práctica con fuerte énfasis matrilateral. Es una tendencia o pauta, y no una norma, en la medida que se aprecian casos, 2 específicamente, en las que solo hay vinculaciones entre hombres, lo que permite precisar que el traspaso de las Cruces no se produce en todos los casos mediante prácticas matrilaterales. Esto no cambia, sin embargo, el hecho que en la mayoría de

las oportunidades la transmisión opera por el lado femenino. Y, aspecto no menor, en todos los casos, a excepción de los 2 mencionados, el último antepasado con el que se asocia la Cruz, es decir, el devoto más antiguo en la memoria genealógica, es una mujer, lo que no hace sino enfatizar simbólicamente la importancia de las mujeres en la ritualidad de las Cruces. De manera general, como modelo, se observa una práctica de transmisión matrilateral de la devoción hacia las Cruces de Mayo en la Comunidad de Socoroma, lo que en cierta forma encaja con la característica matricéntrica familiar que se ha venido delineando hasta ahora.

Estas asociaciones entre devotos y apellidos con las Cruces permite dialogar con autores como Choque y Pizarro (2013) que han analizado las Cruces de Mayo específicamente en Socoroma, o Galdames et al. (2016) que lo han hecho parcialmente, entendiendo la Fiesta de Mayo fundamentalmente como una manifestación de la identidad cultural de las poblaciones precordilleranas. Un aspecto importante que quiero destacar de su propuesta es la relación que establecen entre familias y Cruces, ya que plantean una distribución específica de las familias en torno al culto a los cerros:

“Este vínculo entre linaje y cerro, posee una directa relación con la estructura del orden cósmico del espacio sagrado de los socoromeños y las representaciones míticas que poseen las diversas familias, hecho que permite la construcción de significados de identidad, contenidos míticos de legitimación social y política de los diversos linajes en el territorio” (Choque y Pizarro, 2013: 60).

Desde mi perspectiva este planteamiento es de los elementos más relevantes del artículo. Sin embargo, no tiene mayor desarrollo y no se presentan evidencias que permitan apreciar esa relación entre el “orden cósmico del espacio sagrado” con “las representaciones míticas que poseen las diversas familias”, ni cuales son los “contenidos míticos de legitimación social y política de los diversos linajes”. También señalan que esta identificación entre familias y cerros delimitan la posición de los linajes en la fiesta, estableciendo que “las cruces son ‘vestidas’ según un orden preestablecido por los linajes, sin que exista oportunidad de subvertir las normas existentes según dicta la ‘costumbre’ y posición de cada familia en la estructura social de la comunidad” (Choque y Pizarro, 2013: 60). Sin embargo, nuevamente no se explicita cuál es la posición de cada familia en la estructura social de la Comunidad, ni cuál es el orden preestablecido por los linajes en la práctica de vestir las Cruces. Yo he asistido a diversas festividades de las Cruces desde el año 2006 en adelante, incluyendo las realizadas durante trabajo de campo en los años 2019 y 2022, a partir de las cuales rebato estas ideas, pienso que no se establece un orden específico de familias o “jerarquía de linajes” en la vestida de las

Cruces. La organización y disposición de miembros de las familias de Socoroma cuando se visten las Cruces es más bien contextual, se relaciona con la voluntad de las familias e individuos para colaborar en determinadas Cruces, sin que se aprecien roles específicamente definidos para vestir las Cruces, al punto que incluso es variable quienes las cargan cuando son llevadas al “Encuentro”, acción que en diversas oportunidades he tenido que realizar porque me lo han solicitado explícitamente. Por lo demás, aunque muchas familias mantienen la devoción hacia una Cruz específica, es común que hayan pasado el alferazgo de las tres Cruces, demostrando que no existe una prescripción de mantener la devoción estricta solamente hacia una Cruz. Es un hecho que están operando relaciones de parentesco en la vestida de las Cruces, y en muchas otras instancias de la Fiesta también, como en la convocatoria que generan los alférez o la ayuda de las familias que se inclinan por la devoción hacia una u otra Cruz, pero considero que están ausentes los antecedentes y evidencias que permitan entender el orden y jerarquías familiares al que se refieren los autores. Con esto no quiero decir que la sociedad socoromeña sea homogénea y estén ausentes diferencias de rango o clase, pues efectivamente es posible advertir manifestaciones de prestigio social diferenciado entre las familias de la Comunidad. El asunto que acá interesa aclarar es si aquel prestigio social, o “jerarquía de linajes” como plantean los autores, está presente en las Fiestas y de qué manera.

Comparto parcialmente la interpretación de los autores en el planteamiento que “la creación de jerarquías de linajes y cerros va en concordancia con la ubicación e importancia de los santos patronos y santos secundarios, pues delimita un orden y una estructura espacial a los cuales deben apegarse los alférezes y mayordomos de la iglesia” (Choque y Pizarro, 2013: 61). Planteo mi duda respecto a la jerarquía de linajes, como he señalado arriba, pero comparto la idea que los santos y vírgenes exhiben su jerarquía ritual en esta Fiesta. A cada Cruz se le asignan dos mayordomos que los acompañan durante la Fiesta, los de mayor jerarquía permanecen con Calvario (San Francisco y Crucificado), los siguientes con Yapabelina (Virgen de Rosario y Virgen del Carmen) y los de menor rango con Milagros (Virgen de Candelaria, Virgen de Santa Lucía y la recientemente integrada Virgen de Copacabana). Es en este escenario de jerarquías rituales que efectivamente se mantiene un estricto orden jerárquico, pues las ceremonias siempre siguen una pauta establecida por el rango del sistema de cargos religiosos, como se ha visto anteriormente. Esta jerarquía se estructura de mayor a menor rango: Fabriquero, San Francisco, Crucificado, Virgen del Rosario, Virgen del Carmen, Virgen de Candelaria, Virgen de Santa Lucía, Virgen de Copacabana. Por situar un ejemplo, cuando fuimos a buscar las Cruces de Yapabelina el año 2019, al regreso nos esperaban varias personas en el altar de Yapabelina frente al Cementerio, entre devotos, la familia pasante y los mayordomos de la Iglesia que les

corresponde acompañar. Tras dejar las Cruces en su asiento se realizó la respectiva ceremonia, una chalta en la que participaron todas las personas presentes: primero el alférez y su familia, luego los mayordomos presentes, después la cuadrilla que bajamos las Cruces, y finalmente todo el resto de los devotos, a quienes se les llamó a chaltar siguiendo el giro inverso del reloj, de izquierda a derecha, como es usual en cada ceremonia. Al igual que en otras ocasiones, las personas que participaron de la chalta, pero que no se encontraban al momento dentro del sistema de cargos, durante la ceremonia no siguieron ni se ordenaron en base a algún tipo de jerarquía social. Con esto quiero aclarar que, desde mi perspectiva, la jerarquía de las familias en Socoroma se establece fundamentalmente dentro del sistema de cargos religiosos, cuya participación es rotativa, pues se espera que cada familia cumpla con estas necesidades de la Comunidad. En este sentido, la jerarquía social adquirida en el sistema de cargos sería una condición temporal, a diferencia de la posible jerarquía social asignada por la vinculación de las familias a Cruces que sería una condición permanente. En otras palabras, pienso que el prestigio social de las familias no estaría dado por la adscripción o devoción a las Cruces, vinculado a cierta ancestralidad, sino que se adquiriría transitoriamente a través del cumplimiento de los cargos religiosos.

Para reforzar esta idea, acá inserto brevemente un paréntesis con actividades del Carnaval. Cuando se estructuran las parejas para bailar en la comparsa de la "Entrada de Carnaval", no se establece un ordenamiento según prestigio de las familias, sea como sea que se adquiriera ese prestigio, sino de acuerdo a la jerarquía de los cargos religiosos. La primera pareja, quienes encabezan la comparsa, siempre debe ser el alférez (o pareja de alférez según cómo sea el compromiso), quien el año 2019 iba con su madre; luego la segunda pareja era su tío materno, quien ocupó ese lugar para ayudarlo al alférez en la conducción de la comparsa por el pueblo; tras ellos se alineaban los mayordomos de la Iglesia, dispuestos en la forma jerárquica que se ha descrito anteriormente; después de los mayordomos iba la abuela materna del alférez, y seguidamente se fueron integrando a la comparsa el resto de las parejas, antes por orden de llegada y afinidad entre ellas (se forman algunos grupos durante el Carnaval), que por cualquier tipo de prestigio social asociado a sus familias. Así también la visita que realiza el Abuelo a las casas del pueblo solo sigue un orden de rango en relación a las autoridades civiles y eclesiásticas, pues en primer lugar se visita la casa del presidente de la Junta de Vecinos, en segundo lugar la del Fabriquero, luego la de los mayordomos en orden de mayor a menor, y tras ellos las casas que hayan solicitado la visita del Abuelo; esto último es evaluado por el alférez según factores como la cercanía y la urgencia de las casas por ser visitadas, pero no por un orden preestablecido de familias o apellidos distinguidos. Con esto quiero reforzar el planteamiento que, aunque el

parentesco sí crea una diferenciación social entre las familias, no establece jerarquías o un ranking de prestigio social en el pueblo, aspecto último que, desde mi perspectiva, descansa en el sistema de cargos religiosos.

Volviendo a la Fiesta de las Cruces, para Choque y Pizarro (2013) y Galdames et al., (2016), existe una relación directa entre ancestralidad de la familia y rango social. Teniendo en cuenta que los cerros presentan una jerarquía entre ellos, pues se ordenan de mayor a menor según su importancia ritual para la Comunidad (Calvario – Yapabelina – Milagros), los autores plantean que:

“se evidencia una asociación de mitos de origen y de ocupación del espacio, ya que los linajes asociados al Tata Calvario se erigen como los más importantes y antiguos, a diferencia de los devotos de la Cruz de Milagro, que han deconstruido su identidad socoromeña a partir de su presencia en los límites occidentales del territorio” (Choque y Pizarro, 2013: 60).

De esta manera, en virtud de los mitos de origen que referirían a la ancestralidad de las familias es que se establecería una jerarquía de linajes en la Comunidad. Esto supone un problema doble. En primer lugar, el de conocer cuáles son los mitos de origen de las familias, lo que yo planteo como dificultad porque en ningún caso he podido escuchar historias familiares que remitan sus orígenes a una vinculación con los cerros/apachetas/cruces/achachilas de las Fiestas; y en segundo lugar, la dificultad de conocer la ancestralidad de las familias actuales que forman parte del pueblo de Socoroma para catalogarlos como “los más importantes y antiguos”. Choque y Pizarro (2013: 60) identifican, sin mayor especificación, la siguiente asociación entre familias y Cruces: “Mamani, Fernández, Huanca, Bolaños, Guarachi, Maldonado, Manlla, Vilca y Humire (Tata Calvario); Carrasco, Gómez, Sánchez, Vásquez, Huanca y Flores (Yapabelina); Cáceres, Calle, Paco, Vásquez, Mayorga, Choque, Gutiérrez, Cali y Alejandro (Milagro).” Por su parte, Galdames et al. (2016: 530) realizan la siguiente vinculación entre “linajes” y Cruces: En Tata Calvario los linajes Alejandro, Choque, Humire, Manlla, Arias; en Yapabelina los linajes Carrasco, Vásquez, Huanca, Flores, Flores; en Milagros los linajes Vásquez, Cáceres, Paco, Alejandro, Gutiérrez, Mamani.

En primera instancia se puede apreciar que los linajes establecidos en asociación a cada Cruz no coinciden en los dos estudios. Esto se puede deber a que haya sido necesario rectificar algunas informaciones. Si agrupamos los linajes que se asocian a las Cruces en los dos artículos, el orden jerárquico de las familias quedaría establecido de la siguiente manera:

Tabla 46. Linajes asociados a las diferentes Cruces del pueblo de Socoroma por Choque y Pizarro (2013) y Galdames et al. (2016).

Calvario	Yapabelina	Milagros
Mamani	Carrasco	Cáceres
Fernández	Gómez	Calle
Huanca	Sánchez	Paco
Bolaños	Vásquez	Vásquez
Guarachi	Huanca	Mayorga
Maldonado	Flores	Choque
Manlla		Gutiérrez
Vilca		Cali
Humire		Alejandro
A estos suma:	A estos suma:	A estos suma:
Alejandro	Flores	Mamani
Choque		
Arias		

Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo a estos planteamientos, basándose en la ancestralidad indicada por el culto al cerro Calvario, las familias de mayor jerarquía social en Socoroma serían las que se encuentran en la columna izquierda. Sin embargo, sustentado en la información de la genealogía de la Comunidad que he reconstruido, se evidencia que 6 de los 12 apellidos que los autores vinculan a esta Cruz tienen un origen foráneo. Es decir, son familias formadas a partir de individuos que traspasan su patronímico y cuyo origen no está en la Comunidad, sino más bien, en su gran mayoría, en diversas zonas del altiplano boliviano, quienes se asentaron en la Comunidad de Socoroma principalmente como consecuencia de alianzas matrimoniales concertadas durante el siglo XIX.

Un segundo punto, a raíz de lo planteado arriba, es la consideración que en la Comunidad de Socoroma no se puede representar un “linaje familiar” a partir solo de un apellido. Esto a pesar de la impresión causada por la propia verbalización de las y los socoromeños cuando se refieren a las familias del pueblo, pues es común escuchar en las conversaciones referencias a “los F.”, “los H.”, “la familia P.”, “la familia V.”, mostrando que las familias se identifican mediante el primer patronímico. Como se ha podido observar, el parentesco en la Comunidad de Socoroma es bilateral, y en muchas prácticas opera con fuerte inclinación matrilateral, como por ejemplo en la transmisión de la devoción hacia las Cruces que he referido en este mismo segmento. Por este motivo, en base al reconocimiento del primer apellido, no es posible plantear una

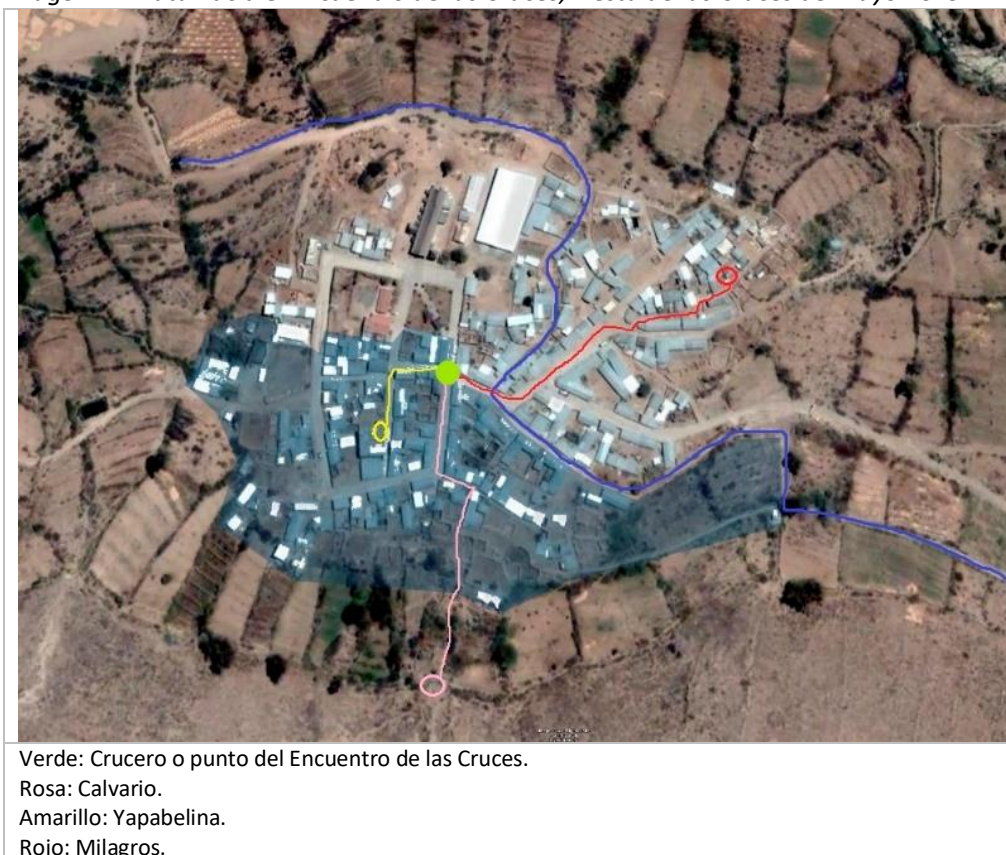
asociación directa entre Cruces y “linajes familiares”, sea como sea que los autores entiendan el concepto de linaje, el que al parecer estaría concebido a partir de un patronímico traspasado patrilinealmente. Al seguir esta definición se pierde parte importante de la historia de las Cruces y su asociación con personas y familias de la Comunidad de Socoroma que exhiben una transmisión matrilateral. Como se ha podido apreciar mediante la historia del traspaso de la devoción de las diferentes Cruces, es necesario conocer desde qué antepasado se entrega el cuidado para comprender mejor la ancestralidad del culto y la adscripción familiar. Debido a la confidencialidad de la información recabada no puedo entregar detalles de los apellidos, por lo que acá solo me remito a apuntar que mis datos etnográficos difieren en buena medida de la información proporcionada por Choque y Pizarro (2013) y Galdames et al. (2016) para el caso de Socoroma, tanto en referencia a los actuales apellidos vinculados a las Cruces, como al registro histórico del apellido más que se puede vincular.

Un tercer punto es que, a partir de las ideas de rupturas y discontinuidades en la historia de la Comunidad de Socoroma, los autores explican olvidos rituales y manifestaciones de jerarquías sociales en el pueblo. Siguiendo planteamientos propuestos por diversos autores para otras regiones de los Andes, es una posibilidad que el origen de las familias estuviera ligado a los cerros tutelares del pueblo antes de la incorporación de este territorio a la soberanía del Estado chileno. Sin embargo, considero que faltan antecedentes documentales que permitan fundamentar adecuadamente esta reconstrucción histórica. Por otra parte, también es una posibilidad que actualmente el prestigio social de las familias esté asociado a la jerarquía ritual de las diferentes Cruces o cerros, pero etnográficamente no es posible sustentarlo, como deja de manifiesto la información recogida para escribir esta tesis.

Ahora bien, tomando en cuenta las historias familiares que presentan las Cruces, es posible advertir que éstas tienen un rol de diferenciación social al interior del pueblo de Socoroma, en el sentido que existe una identificación de personas y familias con determinadas Cruces, las que a su vez se expresan espacialmente en el territorio. Es posible ilustrar esto a través del momento ritual llamado “Encuentro de las Cruces”. El día 2 de Mayo, luego de ser vestidas las Cruces en sus respectivas casas, generalmente cuando ya ha anochecido, las personas y familias cargan las Cruces con sus nuevos atuendos y salen en procesión para “encontrarse” con las otras Cruces y los otros devotos, en lo que se conoce como “Encuentro de las Cruces”. En ese momento las Cruces se juntan y se saludan mutuamente entre cantos, música y fuegos artificiales, siguiendo el orden jerarquizado: Calvario con Yapabelina, Calvario con Milagros, Yapabelina con Milagros. Al finalizar el Encuentro todas las Cruces son llevadas a la Iglesia, entrando en ella en orden jerárquico, donde “descansan” la noche hasta la procesión del próximo día.

El Encuentro ocurre en el sector llamado “Crucero”, en la esquina de la Sede Social, donde confluyen cuatro calles. Lo significativo de este punto es que se localiza en la proyección de la línea del “canal del pueblo” que separa el pueblo de Socoroma en dos sectores o mitades. El dualismo institucional ha sido una característica de las sociedades andinas destacadas por la Antropología Social. Yapabelina antiguamente se vestía y velaba en la parte alta pueblo, del canal hacia arriba, mientras que Milagros en la parte baja, del canal hacia abajo. Esto puede ser interpretado como una demarcación de dos sectores diferenciados al interior del pueblo, en los que se segmentarían territorialmente las familias. Al Encuentro Milagros siempre acude desde abajo hacia arriba, ya que la casa donde es vestida se encuentra en el sector bajo del pueblo. Yapabelina no tiene casa donde vestirse, por lo que varía según el alférez, pero siempre acude desde el sector que se encuentra en la parte alta del pueblo. Calvario siempre es velada en la Iglesia, que se puede entender como un centro, aunque es vestida en el sector de Munaipata, por lo que realiza un movimiento descendente y desde fuera hacia el interior del pueblo. La imagen a continuación ilustra la ruta de las Cruces del año 2019.

Imagen 17. Ruta hacia el Encuentro de las Cruces, Fiesta de las Cruces de Mayo 2019

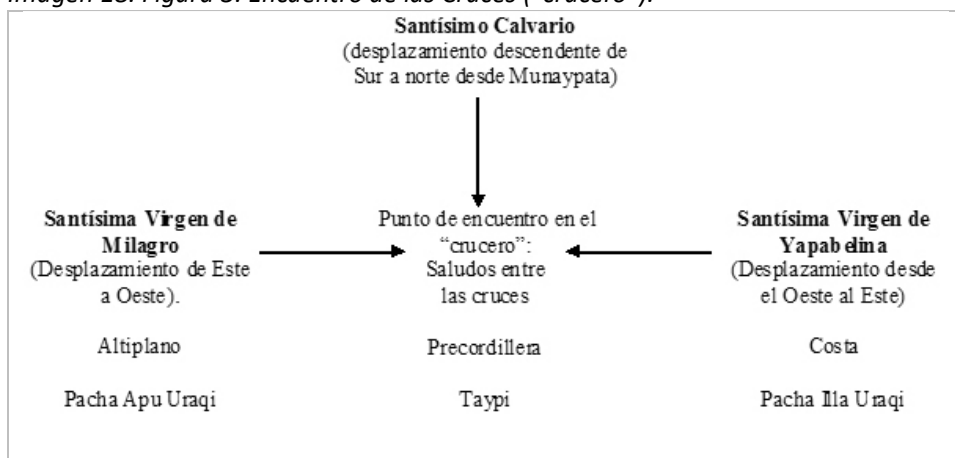


Mi perspectiva es que el “Encuentro de las Cruces” simboliza la unión de las Cruces. Pero es una unión que, a su vez, expresa también un principio de diferenciación distinguiendo a qué sector del pueblo, o mitad en jerga antropológica, pertenece cada familia. Es una práctica que al mismo

tiempo entrelaza y diferencia las familias de la Comunidad. Esto podría marcar una jerarquía entre las familias, considerando que en los Andes la mitad de arriba ha sido entendida como mayor a la de abajo. Sin embargo, por el momento no dispongo de más material etnográfico para corroborarlo.

Choque y Pizarro (2013: 61) presentan otra interpretación. Consideran el Encuentro de las Cruces como una convergencia “desde tres puntos cardinales definidos y opuestos, los cuales son una proyección de su entorno espacial y área de influencia (Figura 3).” Abajo aparece la figura 3 de los autores.

Imagen 18. Figura 3. Encuentro de las Cruces (“cruceiro”).



Fuente: Choque y Pizarro (2013: 61).

Mi interpretación, como señalaba anteriormente considerando la ruta que siguen las Cruces tras su vestida, es que se establece una convergencia a partir de una división del pueblo entre una parte alta y una baja, arriba y abajo, teniendo como centro al Calvario. Esta misma división es posible plantearla en referencia a la velada de las Cruces que se realiza antes de su partida a los cerros, gracias a pistas como las que entregan las memorias de niñez de una socoromeña:

“Cuando yo tenía como 11 años me recuerdo, me mordió el perro cuando veníamos corriendo en grupo, veníamos aquí a ver, estaban bailando el Milagro, Yapabelina siempre tenía que ser de la cequia pa allá arriba, y de la cequia pa acá abajo Milagro...”

Ambas Cruces experimentaron cambios de casa durante el siglo XX, las personas que prestaban su casa para que se les velara dejaron de hacerlo y con esto otras personas tuvieron que facilitar las suyas. A pesar de esto, la localización de las casas donde actualmente se velan y antiguamente se velaban las Cruces muestra coherencia con la división espacial y social que se propone para el pueblo de Socoroma. Esto lo planteo con estricta atención a la información etnográfica, en base a la observación directa del presente y el registro de narraciones del pasado

sobre la Fiesta de las Cruces de Mayo. En la siguiente imagen se muestran las casas donde hoy se velan y antes se velaban las Cruces de Yapabelina y Milagros.

Imagen 19. Casas donde se velaban y actualmente se velan las Cruces de Mayo



Verde: Crucero o Encuentro de las Cruces.

Rojo: Milagros. El círculo con relleno rojo marca la antigua casa donde se velaba Milagros, mientras que el círculo sin relleno la casa actual.

Amarillo: Yapabelina. El círculo con relleno amarillo marca la antigua casa de velado de Yapabelina, mientras que el círculo sin relleno la actual casa.

Fuente: Google Earth. Elaboración propia.

Es interesante que, a pesar de cambios residenciales producto de numerosas transacciones de casas, se observa preferencia de ciertas familias por determinada Cruz, concordante con esta división territorial. Sin embargo, como es posible advertir a partir de los traspasos de los patronímicos, no es posible asignar mecánicamente una asociación entre familias y Cruces solo a partir de un apellido, el que es expresado como identidad de una familia, asunto que complejiza esta vinculación entre familias y Cruces. No obstante, en la Fiesta de las Cruces, al menos simbólicamente, permanece lo que se puede entender como una estructura dual de organización social del pueblo.

Pero las Cruces de Mayo no solo reflejan aspectos de la organización social del pueblo de Socoroma, sino que de manera más general los vínculos en el territorio comunitario y el espacio regional, como se puede apreciar a continuación.

IV. 3. 2. 4. Cruces y las localidades del territorio comunitario.

Las personas reconocen que desde los distintos sectores poblados del territorio acudían a la Fiesta de las Cruces en el pueblo de Socoroma, pues el centro ceremonial del territorio ha sido históricamente este poblado.

Por cercanía territorial los habitantes que se establecían con relativa estabilidad en Zapahuira, Murmuntani, Epispacha y Chusmiza se han inclinado por la devoción hacia la Cruz de Yapabelina. R.C., explicaba que:

“La gente de Zapahuira va a Yapabelina, los de Zapahuira siempre han tirado pa Yapabelina, los de Murmuntani igual. En el camino se iban juntando, en Titiumaña se juntaban ya. Se iban con su fiambre todos los viejitos. (...) Pero yo siempre me iba de Socoroma, estaba toda la semana yo po [ríe]. Pero mi abuelita se iba de Zapahuira, en la rinconada se juntaban ya.”

Aun cuando esta devoción opera bajo lógicas de pertenencia territorial, se constata que la vinculación entre territorio-adscripción no es una regla, ya que muchas familias, a pesar de residir mayormente en las distintas localidades, conservaban la devoción hacia su Cruz, como lo comenta F.H. en referencia a su familia que acudía a las Cruces desde Murmuntani. Su descripción, en parte confirma que la familia H. mantenía una particular devoción por Milagros, y en parte que la Fiesta de las Cruces ha tenido su epicentro en el pueblo de Socoroma:

“La parte religiosa, todo era Socoroma. Mi papá por ejemplo pasaba las cruces de Milagro, de Yapabelina, de Calvario. Él sirvió todos los cargos de la Iglesia en Socoroma. Mi padre fue devoto de Milagro, por lo menos de cuando yo era joven.”

Sin embargo, Fiestas de las Cruces también se celebraban localmente en los distintos poblados del territorio. De acuerdo a los registros históricos sabemos que este tipo de celebraciones tiene larga data, pero es difícil saber exactamente desde qué momento se festejan en estos lugares debido a la acción centrípeta que ha tenido el pueblo de Socoroma como foco ritual del territorio comunitario. Es posible pensar que la veneración en estos sitios se remonte siglos atrás, dada la presencia de chulpas en el territorio (Bouysson-Cassagne y Chacama, 2012; Chacama, 2014), pero con discontinuidades perceptibles en su celebración (Choque y Pizarro, 2013), observándose hoy una revitalización o regeneración experimentada durante el siglo XX.

La Cruz de Murmuntani es reconocida como una Cruz familiar, las personas señalan que es “la Cruz de la familia H.”. En efecto, esta Cruz es vestida principalmente por miembros de las extensas ramificaciones de la familia H. y se encuentra asentada en el cerro Calvario que está

sobre la casa y terrenos de la familia H. en Murmuntani. Sin embargo, la devoción de los H. parece ser parte de una revitalización de la Cruz en tiempos relativamente recientes, como sugiere A.H., uno de los últimos miembros H. que reside en Murmuntani:

“Había una crucecita botada, quemada, y dice mi tía H. que antes era Calvario. ‘Está botada’, me dice mi tía, ‘A. hágame una cruz, bonita, yo lo voy a celebrar’. Nació de la palabra de mi tía, había una crucecita botada dice mi tía, una chiquitita echo tira, entonces ‘háganle una grande y yo me hago cargo’, está bien po. Yo lo hice uno más grande y ya toda la gente estaba contento, hice una Cruz, un Calvario, y cooperaron todos también para hacer eso. Ahora me echan la culpa a mí, me echan la culpa que yo hice, que yo fundé. Bueno, sea como sea, como es Cruz, hay que celebrarlo.”

A través de la confección de una nueva Cruz, que reemplazó a la anterior, se produjo una regeneración de la festividad en torno al cerro Calvario. Considero significativo destacar que en el relato la temporalidad, o ancestralidad, del culto parece no tener mayor importancia, lo relevante es celebrar la Cruz. Así como también destacar que, una vez más, se observa que, en la solicitud de la tía de A.H., la importancia de las mujeres es fundamental para entender la devoción a las Cruces.

En Epispacha al parecer se ha producido una revitalización similar de la Cruz, pues G.Q., una de las últimas habitantes de Epispacha, ante la pregunta si se celebraban las Cruces en aquella localidad, explicaba:

“Nosotros antes no, ahora último después que volví de nuevo a Epispacha, porque mi tío D. viste la cruz de Epispacha, como es devoto la señora. Después el hijo de J.H. también [es devoto], son familiares, la mamá de J.H. con la mamá de E. eran hermanas, esa Cruz es de ellos.”

Por su parte B.A., quien también ha vivido prolongadamente en Epispacha señala que:

“Son cosas muy antiguas, de mis abuelos, los comuneros de ahí po, siempre se acostumbraba, pero esto antiguo no acostumbraban así, sino que pasaban vilancha de vez en cuando, mataban un cordero y traían un yatiri, y ese pasaba por ahí, hacía la ceremonia, ahora no hacen así, Fiesta, baile, todo el día están ahí, día 21 todo el día, están comiendo, bailando, emborrachando.”

Esta persona destaca la Fiesta de las Cruces como una práctica antigua, a diferencia de G.Q., lo que hace pensar en discontinuidades que pudiera haber experimentado la Fiesta de la Cruz. A

su vez, nota los cambios en las manifestaciones festivas respecto de las antiguas tradiciones, en las cuales la celebración era más acotada y sencilla.

En Chusmiza, de acuerdo a M.Q., no existen Fiestas, ninguna que él recuerde, pero apunta que hace poco tiempo encontró una Cruz de piedra en las chacras que están junto a su casa: *“Ahí en el alto tenemos una Cruz, pero es de piedra, le encontré yo ahí mismo, de ahí le puse allá arriba”*. No existen mayores antecedentes para plantear que en el pasado esta Cruz tuviera una Fiesta. De ser el caso, es probable que fuera una celebración poco extendida, bajo el entendido que Chusmiza históricamente ha sido una estancia temporal, trabajada principalmente por una familia. También es probable que, en años venideros, aquella Cruz encontrada por M.Q. se convierta en fuente -lugar, elemento- de devoción familiar en la localidad de Chusmiza.

Por su parte Zapahuira, la localidad más cercana al pueblo de Socoroma, no tiene Fiesta de Cruces de Mayo, ya que la mayoría de las personas participa en las Cruces de Socoroma, seguramente como consecuencia de la misma proximidad respecto del pueblo matriz. En Zapahuira existe la celebración de una Cruz, la Cruz del Calvario, que también es la Virgen de Candelaria, celebrada el día 2 de Febrero. Es muy interesante la explicación que entrega P.C., quien asocia directamente el origen de la Fiesta a su familia:

“Mi abuelita es devota de una crucecita, de una virgencita de Candelaria, mi abuelita por parte de mi papá. (...) Una virgencita había encontrado ella, una chitita, sus papás a lo mejor. ‘Como una palomita es’ dice, lo trajeron a la iglesia y a donde lo han encontrado ahí le hicieron, le pusieron una Cruz. La virgencita le trajeron a la iglesia y ella quedó como devota. Mes de febrero festejan Candelaria. Hay que ir a buscar la Cruz, después hay que ir a dejarla, así vestir con flores, no con cinta, con flores.”

Cuando conversábamos quedé con una duda, porque ella parecía referirse a la misma entidad cuando hablaba de la Cruz y de la virgen. Por eso le pregunté cómo se llamaba la virgen, me dijo que se llamaba Candelaria, entonces le pregunté cómo se llamaba la Cruz, y me dijo que se llamaba igual, Candelaria. Efectivamente estaba hablando de la misma entidad. La Cruz se celebra el día de la virgen de la Candelaria, 2 de Febrero, subiendo el Calvario y dejando la Cruz en la Apacheta. En este caso es interesante la mimesis entre Virgen, Cruz y Apacheta, que figuran casi como sinónimos. Esta celebración puede ser más antigua que la Virgen del Remedio, celebrada el 21 de Noviembre, ya que según mis registros etnográficos la Iglesia de Zapahuira fue construida en los años 50 por los propios pobladores de Zapahuira, Murmunani y Epispacha, con el principal objetivo de no tener que desplazarse al pueblo de Socoroma para cumplir con

las obligaciones de la Iglesia, en otras palabras, para alcanzar mayor independencia respecto del pueblo matriz.

De lo anteriormente expuesto sobre las Cruces y la población del territorio comunitario se pueden sintetizar tres aspectos principales. En primer lugar, la vinculación entre devotos y Cruces muestra una práctica con fuerte énfasis matrilateral, en el sentido que son mujeres las últimas devotas de las que se tiene recuerdo y la mayoría de las veces la devoción es transmitida a través de, y entre, mujeres. En segundo lugar, se mantiene una adscripción de tipo familiar de las Cruces, independiente de las regeneraciones del culto que se han podido recopilar a través de los relatos. En tercer lugar, las fechas de celebración de las Cruces, 21 de Mayo en Murmuntani y Epispacha, y 2 de Febrero en Zapahuira, facilitan la integración de un ciclo ritual comunitario, permitiendo a las familias de las distintas localidades cumplir con las obligaciones rituales del pueblo de Socoroma y a la vez afirmar su pertenencia a determinadas localidades del territorio mediante Fiestas locales de menor envergadura.

Este último punto permite realizar una conexión con el territorio más amplio que vincula a la precordillera con el valle de Lluta.

IV. 3. 2. 5. Las Cruces de Sora (Valle de Lluta)

Sora es una localidad poblada que se encuentra en el sector medio del valle de Lluta. El año 2019 participé en la “subida de las Cruces” de Sora, que se realiza el 21 de Mayo, feriado nacional en Chile que conmemora una de las batallas navales durante la Guerra del Pacífico. El año 2022 participé en la “bajada de las Cruces” de Sora que se realiza el 1 de Mayo, también feriado nacional por el “día del trabajador/a”. Al igual como ocurre con el resto de las localidades del territorio socoromeño, estas fechas permiten una integración del calendario ritual con Lluta, es decir, las fechas no excluyen la participación en la relación valle-precordillera.

Esto es coherente con los planteamientos de Golte (1980) y Camino (1982) en referencia a la organización de los ciclos rituales de las comunidades andinas contemporáneas que facilitan movilizar mano de obra en distintas zonas productivas. Diversas investigaciones arqueológicas (Santoro et al., 2010), históricas (Durston e Hidalgo, 1997; Hidalgo et al., 1988) y etnográficas (Castro y Bahamondes, 1998; Moreira, 2021) han documentado la presencia de poblaciones serranas en Lluta, sobre todo en referencia al ámbito productivo, pero sin esclarecer relaciones de tipo rituales o ceremoniales. Por tal motivo, describo brevemente algunas consideraciones respecto de las prácticas familiares en Sora que vinculan el valle con la precordillera, pues interesa dejar de manifiesto esta relación entre Sora y Socoroma específicamente, ya que el

registro etnográfico permite observar que los habitantes de Sora reconocen el origen de la Fiesta de las Cruces en familias de la Comunidad de Socoroma que emigraron al valle.

A manera de ejemplo, el año 2019 tuve la oportunidad de presenciar un momento bellissimo de conexión entre Sora y Socoroma, mediante una costumbre que se mantiene en el pueblo de Socoroma pero que no se practica en Sora: el canto de *cuculis*⁵³. La madrina de la alférez, una de las personas más longevas en la Fiesta, en un momento pidió la palabra para expresar: *“ahora vamos a festejar la Santísima Cruz de Sora, le vamos a cantar, pero pequeñito sí, pero no se mucho.”* Un reconocido integrante de la familia quiso hacer una aclaración al respecto:

“Un ratito tía, para los que no se sepan, la Santísima Cruz de Sora tiene también descendencia de nuestro abuelo que es socoromeño, era socoromeño, E.Ch., mi abuela socoromeña, C.M. Lo que va a hacer ella es un canto que normalmente se hace en Socoroma, para que también sepan las personas que son de otro lado. Ya tía, vamos, los que sepamos acompañamos.”

A esta aclaración le siguió una serie de bromas relacionadas con las costumbres étlicas y tradiciones de las y los socoromeños, muchos ahí presentes. Tras las risas, formamos una rueda y acompañamos el *cuculis* que cantaba la madrina de la alférez con la fina y aguda entonación característica de las señoras antiguas socoromeñas:

*Santísima Cruz de Sora
he venido o no he venido
he venido a tu casa
sabiendo tu dulce nombre
cuculis culis culis
acompañanos hasta el otro año
cuculis culis culis
santísima Cruz de Sora
acompañanos hasta el otro año
cuculis culis culis
ni nai na na nai nai...*

Para quienes estamos habituados a los ritmos y canciones de Socoroma fue realmente emocionante. Para unos porque se experimentaba una activación de la historia y la memoria familiar, para otros porque se transportaban sensaciones de antiguas Fiestas en el pueblo de origen, para otros porque se manifestaban los vínculos que de largo tiempo han sostenido las poblaciones de la sierra con el valle, dando luces sobre la vigencia del el “archipiélago vertical”

⁵³ Canto característico de la Fiesta de las Cruces de Mayo.

que Murra (1975) propusiera cinco décadas atrás para entender la territorialidad de las poblaciones prehispánicas en los Andes.

El año 2022 pude acompañar a los alférez de Sora, quienes asumieron el año 2019 pero no pudieron realizar públicamente la Fiesta debido a las restricciones sanitarias impuestas durante la pandemia. El día 1 de Mayo se bajan las Cruces de Sora y se les viste en Arica. Aquel Domingo comenzamos temprano el trayecto en el automóvil de los alférez. A medida que nos internábamos en el valle, en un trayecto que se prolonga por alrededor de una hora hasta llegar a Sora, iban realizando llamadas para coordinar con distintos parientes la bajada de la Cruz. Voces de primos, hermanos, tíos y tías, sonaban por el móvil en altavoz. En el kilómetro 7 pasamos a buscar a una tía de la alférez, hermana de su padre. Más arriba, en Linderos pasamos a buscar al hermano del alférez. Posteriormente, a Sora llegó un primo con el padrino y la madrina de la alférez, quien cantaba el *cuculis* el año 2019. Allá se invitó también a participar a unos vecinos peruanos que estaban trabajando. Tras compartir y esperar que llegara más gente, subimos al cerro de la Cruz. Allá arriba vimos que las Cruces estaban vestidas de manera similar a cómo han sido vestidas los últimos años en el pueblo de Socoroma, tanto por la forma como por los colores. Desde hace algunos años la relación con Socoroma se ha vuelto patente, los alférez del último tiempo han sido personas que han mantenido los vínculos con el sector precordillerano. En efecto, antes de “bajar la Cruz” llegó arriba S.P., un reconocido socoromeño, con su hija Sa.P. para “desatar la Cruz”, es decir, tomar el alferazgo del próximo año. Se notaba a S.P. evidentemente emocionado de pasar la Cruz de Sora, lo que él explicaba porque parte de su infancia y juventud la vivió en el valle. Si bien S.P. no es pariente con la familia que se ha hecho cargo de la Cruz, los reconocía como “su familia” por haber vivido con ellos cuando trabajaba en Sora. Esto hace que se intensifiquen en el valle de Lluta las expresiones rituales características de la precordillera. Vale aclarar que las Cruces del valle son distintas unas de otras, tienen sus elementos de identificación que les otorgan características propias, como veíamos con los alférez cuando avanzábamos por el camino en otras familias que estaban comenzando sus celebraciones de las Cruces. Además, es posible advertir que en su gran mayoría no son Cruces de comunidades, sino de familias que residen o han residido preferentemente en determinados sectores del valle.

Al regresar a Arica para vestir la Cruz fuimos a la casa de los padres de la alférez. Allí nos esperaban sus padres, su hijo, su hermano y hermana, un primo con su familia. Habían cocinado *picante*⁵⁴, al estilo socoromeño. La Cruz fue vestida también al estilo socoromeño, con colores

⁵⁴ Estofado de “guatitas” (callos en España) con papas.

azul, blanco y rojo. La alférez de la Cruz de Sora del año 2019, en un video de la Cruz de Milagro de Socoroma subido a Facebook durante el año 2022, posteo la siguiente frase: “El abuelo E.Ch. llevó la manera de vestir al valle de Sora”, reconociendo el origen de esta celebración en tradiciones del pueblo de Socoroma. Como se ha podido apreciar, particularmente la Cruz de Sora se ha mantenido bajo la devoción de la familia Ch.M., estableciendo una vinculación directa con el pueblo de Socoroma, lugar donde reconocen su origen.

Aquella fue una jornada larga, de todo el día, en que la participación fue casi exclusivamente familiar. No porque estuviera vedada a otras personas, en absoluto, sino porque se concibe implícitamente de esta manera.

Imagen 20. Cruz de Sora por vestir



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 21. Alférez en la Apacheta de la Cruz de Sora



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 22. Alférez cargando la Cruz de Sora para vestirla en Arica



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 23. Bailando en la cacharpalla



Fuente: Fotografía del autor.

Imagen 24. Vistiendo la Cruz de Sora



Fuente: Fotografía del autor.

IV. 4. Síntesis de la etnografía

En este capítulo se ha realizado el análisis de la información documental y especialmente la etnográfica, en base a las tres perspectivas propuestas para la comprensión del sistema de parentesco de la Comunidad de Socoroma. En este segmento se ofrece una breve síntesis de los resultados obtenidos.

Los componentes analizados han sido usos terminológicos, filiación y descendencia, alianza y pautas residenciales.

El uso de algunos términos de parentesco ha ofrecido la posibilidad de comprender dos aspectos del parentesco en la Comunidad de Socoroma. Por una parte, su capacidad de extensión, ya que mediante la categoría de “primos” se ha observado la forma cómo el término se despliega extensamente para alcanzar relaciones distantes, a la vez que su capacidad inclusiva, pues el término también sirve para acercar las relaciones cuando establece el vínculo entre individuos. El parentesco funciona, en este contexto, como un mecanismo de relacionamiento que se extiende e incluye vinculando a quienes alcanza. ¿Acaso no es eso lo que la población socoromeña, y en general las que habitan Desierto de Atacama, han realizado con su propia movilidad en un medio ecológico desértico y montañoso?

Así también, mediante el uso del término “mamá” en la Comunidad de Socoroma fue posible advertir una característica de la crianza que ha mantenido continuidad en el tiempo: la socialización de los menores involucra al menos tres generaciones y presenta un énfasis femenino que acentúa la importancia de la madre en el grupo familiar, rol que es asumido tanto por la progenitora como por la abuela de los niños. De acuerdo a la información documental y etnográfica es posible pensar que esta dinámica familiar no ocurriera en co-habitación, pero sí en proximidad residencial, en hogares cercanos o incluso en la misma propiedad. Actualmente, aunque no ha sido parte de una indagación estadística, se observa que en la ciudad de Arica una gran cantidad de hogares de familias socoromeñas está conformada por tres generaciones. Es usual que personas ancianas residan con alguno de sus hijos o hijas, quienes a su vez han establecido uniones y residen con sus hijos, manteniendo una estructura familiar de tres generaciones, ahora en la ciudad, y una crianza que vincula en estrecha proximidad a nietos/as y abuelas, a quienes se les llama “mamá”. Esta dinámica de relaciones intergeneracionales en las que el género femenino tiene un rol preponderante, sin desconocer la presencia de los parientes masculinos, abrió la posibilidad de comenzar a pensar en la idea de “familias matricéntricas” para caracterizar un aspecto relevante de las relaciones parentales en la población socoromeña: la importancia central de las mujeres en el universo parental de la

Comunidad de Socoroma. Esto que acá se señala se verá con detalle en el próximo segmento de conclusiones.

Respecto del análisis de la filiación y la descendencia se pueden destacar los siguientes aspectos. El modo de descendencia es bilateral, pues se reconoce la pertenencia a grupos parentales indistintamente por lado paterno y materno, pero con una inflexión patrilateral debido a que el patronímico, apellido que otorga pertenencia familiar y territorial, es traspasado formalmente por vía patrilateral. Los miembros de la Comunidad se refieren a las familias utilizando solo el primer apellido: *“los V. son de Socoroma”*, *“la familia F. es de las familias antiguas”*, por señalar algunos ejemplos. Esto induce una manifestación pública de identidad y pertenencia de los individuos por el lado paterno. Sin embargo, también es reconocido que, en una cantidad importante de estas familias, ciertos patronímicos tienen por origen a una mujer, la que es considerada como fundadora de una familia. Y no solo eso, sino que son numerosos los casos de apellidos traspasados también matrilateralmente, combinando la transferencia por el lado materno con el paterno, en los cuales los hijos no reconocidos se vuelven actores claves en la continuidad del patronímico materno, manteniendo cierta identidad del grupo familiar ligada a mujeres socoromeñas. Los hijos no reconocidos provocan, de manera simultánea, una exclusión de los parientes patrilaterales a la vez que fortalecimiento con los parientes matrilaterales.

De manera sucinta, los datos de la genealogía reconstruida han permitido conocer los ascendientes de individuos socoromeños que establecieron uniones, tanto con personas nacidas en la misma Comunidad (categoría A) como con personas afuerinas o cuyo origen es desconocido (categoría B). En primer lugar, de esto se puede subrayar que, respecto de la categoría A, la mayoría de los casos, un 38.1% de hombres y un 33.0% de mujeres, corresponden a uniones en las cuales los cuatro ascendientes (padres) de los individuos unidos o juntados han nacido en Socoroma. Esto deja ver que la mayor cantidad de uniones ha ocurrido entre individuos cuyas familias presenta continuidad y raigambre en el territorio.

La situación en la que tres de los cuatro antepasados directos de los individuos unidos pertenecen a la Comunidad de Socoroma también es proporcionalmente importante, 31.5% en el caso de hombres y 27.9% en el caso de mujeres, lo que en conjunto da cuenta que cerca del 30% de las uniones tiene fuerte presencia de familias socoromeñas. Acá es importante conocer el género de aquel individuos afuerino o desconocido. Para el caso de los hombres, cuando el antepasado afuerino es hombre el porcentaje es de 16.7%, y cuando el antepasado afuerino es mujer 4.8%. Mientras que, para el caso de las mujeres, cuando el antepasado afuerino es hombre es 18.0% y cuando el antepasado afuerino es mujer es 6.9%. Esto muestra que las

mujeres han mantenido un vínculo más duradero o prolongado con el territorio, mayor continuidad temporal, exhibiendo una tendencia a residir en el territorio e incorporar, mediante uniones, a hombres afuerinos, cuya descendencia pasa a formar parte de la Comunidad. Las mujeres socoromeñas han sostenido y prolongado la presencia de familias en el territorio en mayor proporción que los hombres, lo que en el contexto actual refiere a una mantención translocal de los lazos de parentesco que vinculan con el territorio.

Respecto de uniones de parejas socoromeñas en las cuales ambos padres de un individuo no reconocen su origen en la Comunidad, las proporciones son de 27.0% en hombres y 30.4% en mujeres. En el conjunto, esto muestra que el fenómeno migratorio hacia el territorio de la Comunidad de Socoroma ha sido importante en la conformación de los grupos familiares de la Comunidad, ya que su descendencia ha manifestado una identificación con el territorio y ha mostrado una predilección a la formación de uniones con individuos nacidos en la Comunidad, reforzando de esta manera la tendencia endogámica territorial-comunitaria. El hecho que solo exista una proporción ínfima de uniones entre individuos (4.8% hombres y 2.6% mujeres) cuyos antepasados no son de la Comunidad o tienen un origen desconocido, refuerza la idea que la descendencia de parejas migrantes ha tendido a establecer uniones con individuos miembros de la Comunidad. Todo esto revela que la población migrante se insertaba y pasaba a funcionar bajo pautas de un sistema de parentesco preexistente con fuerte tendencia endogámica territorial, pero, a su vez, del que ellos como migrantes eran parte importante.

En referencia a la categoría B, cuando el individuo ha nacido en la Comunidad y la pareja es afuerina o de origen desconocido, se observa que una importante cantidad de individuos socoromeños con ambos padres socoromeños establecen uniones con individuos afuerinos con ambos padres afuerinos. Tal vez el aspecto más significativo a destacar de esta categoría es que más mujeres establecen uniones con individuos desconocidos o afuerinos, pero a su vez una mayor proporción de mujeres que hombres (58.9% y 52.1% respectivamente) con padres nacidos en la Comunidad de Socoroma se han unido a individuos no nacidos en la Comunidad cuyos padres tampoco tienen origen en la Comunidad. Otra categoría que destaca es el caso en que solo la madre de la mujer es socoromeña, 21.6%, lo que refuerza la inclinación de las mujeres a permanecer en el territorio, produciéndose, a través de ella, el traspaso de una adscripción identitaria-territorial a su descendencia. Mediante la presencia de mujeres socoromeñas y su descendencia en el territorio, independiente del origen de la pareja, se mantiene la continuidad territorial de muchas familias.

En cuanto a la categoría de Arica-Socoroma, se puede destacar que se ha reducido enormemente la proporción de individuos que presentan ambos ascendientes nacidos en la Comunidad de Socoroma, alcanzando solo un 15.8%. No obstante, el ascendiente femenino, la madre, continúa siendo el principal vínculo de parentesco que conecta con el territorio y la Comunidad en el contexto translocal, representando más de la mitad de los casos juntos entre hombres y mujeres, un 52.3% del total.

El análisis de la alianza, acá realizado específicamente en referencia a la conyugalidad, ha mostrado que las tasas de endogamia y exogamia territorial-comunitaria son similares, siendo levemente mayor la endogamia (52.0%) que la exogamia (48.0%). El comportamiento de acuerdo al género, sin embargo, es distinto. Los hombres tienden a establecer uniones endogámicas en mayor proporción que las mujeres, 56.2% versus 48.0% respectivamente. Así, mientras que los hombres muestran una tendencia a formar uniones mayoritariamente con mujeres de la Comunidad, las mujeres de la Comunidad presentan inclinación a formar uniones con individuos no nacido en la Comunidad. Esta tendencia exogámica de las mujeres se relaciona, a su vez, con una inclinación uxorilocal, pues a través de las generaciones se ha visto que las mujeres mantienen fuertes lazos con el territorio y van incorporando hombres afuerinos a la Comunidad mediante sus uniones.

En referencia específica a la endogamia territorial-comunitaria, se puede concluir que el pueblo de Socoroma ha gravitado como centro social de la Comunidad. La mayoría de los individuos, un 88.0%, nacidos en la Comunidad que establecieron uniones con individuos también nacidos en la Comunidad, adscriben su identidad en el pueblo matriz de Socoroma, es decir, se formaron mayoritariamente parejas de individuos nacidos en el mismo pueblo de Socoroma. A su vez, individuos del pueblo formaron uniones con individuos de todas las localidades del territorio comunitario, mientras que no se observan uniones de individuos entre todas las localidades. Esto no hace sino ratificar que en el pueblo de Socoroma se han concentrado las relaciones de parentesco del territorio comunitario.

La endogamia general respecto de la categoría Arica-Socoroma es de un 18.9%, cifra que contrasta con el 52.0% de endogamia que se presentaba cuando todavía los individuos nacían en la Comunidad de Socoroma. En el contexto translocalizado ha sido más difícil establecer uniones entre los individuos pertenecientes a familias de la Comunidad, la que, sin embargo, se ha mantenido debido especialmente a los momentos de interacción que posibilitan las festividades del calendario religioso anual.

Las pautas residenciales han sido analizadas solo en referencia a los Ego entrevistados, debido a que no fue posible recopilar sistemáticamente la información sobre el lugar de residencia tras la unión de todos los individuos registrados. Los resultados que arrojan los análisis permiten apuntar que una característica puede ser la inexistencia de una pauta fija de residencia postmarital. Las situaciones analizadas muestran más bien una amplia flexibilidad, ya que los individuos emparejados tenían podían establecer la residencia en un lugar u otro, dependiendo de la evaluación de condiciones favorables o desfavorables en base a factores contextuales.

En la Comunidad de Socoroma esta flexibilidad en las pautas de residencia era facilitada por el carácter bilateral del sistema de derechos sobre la propiedad, ya sea que se refiera a las chacras o a las casas. De esta manera, tanto hombres como mujeres han podido optar por continuar residiendo en su lugar de nacimiento incorporando su pareja a la Comunidad, así como también desplazarse a otro lugar, sin que por ello, vale aclarar, pierda derechos en el territorio.

Es probable que durante la mayor parte del siglo XX en la Comunidad de Socoroma se hayan combinado diversas pautas residenciales, sin llegar a establecer una tendencia clara, ya que el parentesco bilateral permitía barajar opciones residenciales de acuerdo a la situación de la familia de cada individuo.

El fenómeno social de circulación infantil, por su parte, que remite a la crianza de los niños, ha sido extendido en las familias socoromeñas. La educación, aunque entre otras, fue la principal motivación para entrar en la dinámica de esta práctica social, mostrando la importancia asignada por estas familias a la escolarización como forma de ascenso social de su descendencia (asunto que hoy continúa teniendo una gran valoración entre las familias socoromeñas). La circulación se produjo tanto al interior de la Comunidad, donde lo común era que los niños circularan por hogares conectados mediante vínculos de parentesco, pero también con otros grupos sociales, circulación que podía o no formalizar relaciones de parentesco. Situaciones en las que niños llegaban y se criaban en la Comunidad, especialmente desde familias altiplánicas, tendían a oficializarse, no solo mediante un reconocimiento social, sino también legal. Mientras que las relaciones formadas por el desplazamiento residencial de los menores socoromeños a la ciudad de Arica tendían a desvanecerse tras el término de la escolarización de éstos. El vínculo no tenía más fundamento de existencia, lo que muestra el carácter estratégico de esta situación.

Es importante señalar acá que este tipo de movilidad infantil fue posibilitada por algunas condiciones estructurales del contexto social de la época. Durante las décadas en las que se manifestó la circulación infantil, las familias socoromeñas concebían y criaban más niños que en la actualidad, estructura demográfica que dificultaba un periodo de crianza extensa y en muchos

casos requería de otro tipo de soporte más allá de la familia. Paralelamente la migración masiva hacia a Arica estaba recién comenzando, entre los 60s y 70s, por lo que las relaciones de parentesco eran todavía incipientes en la ciudad, lo que condicionó las posibilidades para instalar la residencia de los niños socoromeños en la urbe. Por otra parte, existía una consideración positiva del trabajo de los niños, pues en la dinámica de las familias de la Comunidad éstos participaban en distintas labores, especialmente como pastores de los rebaños. Por este motivo, el trabajo de los niños así considerado podía ser usado como bien de intercambio, por ejemplo, trocándolo por educación. Por último, importante para esta tesis, tanto en la Comunidad de Socoroma como en la población de Arica (en definitiva en la sociedad regional de la época) existía una implícita asociación entre género y función, entre mujeres y actividades domésticas, pues las niñas o jóvenes socoromeñas “se empleaban” para servir en un trabajo esencialmente “doméstico”. Esto motivó una importante diferenciación de la circulación infantil de acuerdo al género de los menores, dejando de manifiesto que, en base a las labores que debieron desempeñar, fue una experiencia acentuadamente femenina.

Respecto de la articulación del parentesco con la religión, una síntesis permite singularizar tres aspectos relevantes que se desprenden del análisis de las Fiestas del Carnaval y Cruces de Mayo: relacionalidad con las entidades de la Fiesta donde se discute la propuesta de *mutuality of being*; prácticas familiares de ayuda mutua o reciprocidad; procesos de integración y diferenciación comunitaria.

En primer lugar, señalar que tanto el Abuelo como las Cruces son entidades particulares que superan la condición humana, en el sentido que concentran fuerzas y poderes sobre-humanos, lo que la población socoromeña conceptualiza como sagradas. Sin embargo, la misma atribución de facultades que les asignan los socoromeños las diferencian: de las Cruces se subraya que son “milagrosas”, mientras que del Abuelo se dice que puede ser tan malo como bueno. A las Cruces en ningún momento se le asignan connotaciones negativas y, aunque pueden no responder a las peticiones de las y los socoromeños, nunca hacen daño. El Abuelo, a diferencia de las Cruces, “se hace respetar”, con facultad para desencadenar cierto tipo de fuerzas que tienen elocuentes consecuencias en respuesta a determinados actos o actitudes, positivas si son muestras de “cariño” o negativas si son “faltas de respeto”.

Advirtiendo formas de relacionamiento de la población socoromeña con estas entidades similares a las que los socoromeños establecen entre ellos, se analizó la posibilidad de entender este modo de relacionamiento bajo la idea de *mutuality of being*, que enfatiza la idea de *compartir*, disposición que se puede expresar de muchas maneras y a través de muchos

elementos. Vale aclarar entonces que, en este caso, la discusión sobre la propuesta de parentesco como *mutuality of being* se ha planteado no entre individuos o grupos sociales, sino en referencia a entidades que, en principio, no son humanas.

El aspecto interesante es que se observa de manera expresiva cómo la población socoromeña aplica principios ontológicos humanos a estas entidades, pues tanto con las Cruces como con el Abuelo se comunican de un modo que utiliza los mismos criterios que entre los humanos: las visten, les hablan, las abrazan, les dan de comer, las respetan, las cuidan de variadas formas. Comparten con ellas sus vidas, en acciones cotidianas y rituales que se suceden a lo largo de la semana de la Fiesta, lo que las lleva a estar en *estado de mutualidad*. Sin embargo, solo con el Abuelo se reconoce una relación de parentesco, no así con las Cruces.

La discusión ha llevado a plantear que la diferencia está en el acto de “personificación”. El Abuelo es personificado por la población socoromeña, adquiere humanidad mediante un proceso de personificación ontológica, mientras que las Cruces no experimentan esta situación, no son personas sociales en tanto no se les ha atribuido humanidad a través de actos de personificación, lo que, en definitiva, condiciona su estatuto ontológico.

En el caso del Abuelo Carnavalón ocurre que es personificado mediante una serie de actos - modelarlo, vestirlo, bailar con él, etc.-, pero sobre todo incorporándolo en las relaciones de parentesco como el antepasado más distinguido de la Comunidad. El Abuelo puede entrar en el parentesco porque ha sido personificado, cuya personificación a su vez es reforzada por los vínculos de parentesco que lo ligan a la población socoromeña, operando una relación de mutua constitución. Es este modo de relacionamiento, en el cual el parentesco es importante para otorgar un estatuto ontológico, lo que permite diferenciar al Abuelo de las Cruces.

Las Cruces, por su parte, no adquieren la condición de humanas ni personas sociales ante las y los socoromeños, y no se establecen relaciones de parentesco con ellas. Las Cruces para la población socoromeña son “Cruces”, las que en sí mismas tienen una serie de atributos humanos y no humanos, pero que no bastan para constituir las ontológicamente en personas sociales. Esto, por supuesto, no quita que en otros lugares de los Andes las Cruces no puedan ser personificadas, como incluso ha se planteado para el cercano valle de Azapa (Van Kessel, 2006). Sin embargo, no es el caso de la Comunidad de Socoroma, donde corresponden a entidades con distinto estatuto ontológico. Por tal motivo, en esta tesis se ha considerado a las Cruces como entidades materiales y espirituales, pertenencias familiares y símbolos sagrados, que condensan y a su vez dan expresión a las relaciones de parentesco en la Comunidad de Socoroma. A diferencia de lo planteado por Choque y Pizarro (2013) y Galdames et al. (2016), considero que

no se puede proponer a las Cruces como antepasados, primero porque etnográficamente no es posible argumentarlo en tanto no se aprecian referencias a ello, y segundo porque, como se ha discutido, el modo de relacionamiento con las Cruces deja ver que éstas no son personificadas.

En segundo lugar, referido a las prácticas de reciprocidad, en las dos festividades observadas fue posible advertir que el apoyo de las familias es fundamental para lograr “pasar la Fiesta”. La familia es tan importante que, como señalaba el alférez de Carnaval, es casi imposible pasar la Fiesta sin la ayuda proporcionada por el grupo parental al que se pertenece. Por este motivo, ayudar se entiende como un “deber”, lo que inserta el apoyo mutuo en relaciones de reciprocidad institucionalizada. Aunque no existen reglas definidas respecto al tipo y disposición de la ayuda, pues se señala que el “cariño” depende de cada persona, sí que existen expectativas al respecto, los pasantes esperan o asumen que recibirán ayuda. Usualmente el grado de colaboración es proporcional a la distancia genealógica, se espera más ayuda de las relaciones cercanas, mientras disminuyen las expectativas de ayuda a medida que se distancian las relaciones. Esto tiene como consecuencia que en todas las Fiestas la principal fuente de apoyo provenga de la familia nuclear, aunque, atendiendo a las estructuras de las familias socoromeñas que se han revisado, muchos otros parientes se involucran con distintas formas de colaboración, tanto a través de líneas ascendentes como colaterales.

Desde esta perspectiva, se puede sugerir que, para la organización de una Fiesta en la Comunidad de Socoroma, la familia adquiere características de lo que ha sido conceptualizado como “kindred” o “parentela” en Antropología Social. Las parentelas fueron consideradas como “occasional kin groups” por Murdock (1964), distinguiendo que éstas se conforman sobre las bases de lazos de parentesco con el objetivo de reclutar personas o grupos para ejecutar distintos tipos de actividades episódicas, como por ejemplo las ceremoniales, asunto que se podría estar observando en las Fiestas de Socoroma. Aun cuando se reconoce que familia y parentela son conceptos distintos, en la organización de las Fiestas se aprecia que la familia funciona como una agrupación flexible de parientes que adquiere forma y relevancia de acuerdo a la activación específica que se realiza con cada alférez, pues año a año cambia la participación y el grado de involucramiento o ayuda de los parientes. En el caso del Carnaval presentado, en referencia al alférez se activaron tanto relaciones lineales como colaterales, con un fuerte énfasis matrilateral.

Sin embargo, vale tener en cuenta que, a pesar de evidenciarse ciertas pautas generales de reciprocidad en las Fiestas, las formas de ayuda adquieren particularidades de acuerdo a las características de la familia del alférez que organiza la Fiesta, manifestándose las relaciones de

poder que se encuentran distribuidas al interior de las familias y entre las distintas familias socoromeñas.

Por último, falta señalar que la ayuda no proviene solo de la familia, aunque ha quedado claro que es la principal. El “cariño” se manifiesta a través de distintas personas no emparentadas, el que siempre es bien recibido. Hay un verso de las Cruces de Mayo que dice así: *“No hay que decir que no puedo, hay que hacer mayor posible”*. Eso es lo que se espera siempre del “cariño”, aunque entendiendo las posibilidades de cada persona o familia.

En tercer lugar, la integración y diferenciación comunitaria. En el caso del Carnaval, aunque no haya sido un elemento específico del análisis, la integración comunitaria resulta elocuente. El Abuelo Carnavalón con la banda de música y la comparsa de bailarines recorre divirtiéndose las calles del pueblo para visitar de casa en casa las distintas familias socoromeñas. La casa de una familia es visitada por la Comunidad entera, la que recibe el “cariño” de la familia en comida y bebidas, y en retribución baila, canta, ríe y juega con harina alegremente. Se identifica y reconoce un lugar de la familia dentro de la Comunidad, a la que se integra mediante su incorporación en la comparsa una vez que se deja la casa para visitar a otra familia, replicando la dinámica con todas las familias de la Comunidad.

Un caso especial es el de los alférez, pareja que establece una relación particular con cada familia perteneciente a la casa que se visita. Entre ellos ocurre una ceremonia íntima en el interior de la casa, mientras afuera hay gran alboroto por los juegos con harina, los bailes y el abundante alcohol. Es una obligación que los alférez carguen una *lliqla*⁵⁵ y realicen una chalta en la mesa ritual que ha dispuesto la familia anfitriona, así como también intercambiar parejas de baile, formando un vínculo ritual con cada una de las familias de la Comunidad. Como se puede apreciar, la pareja de alférez es la principal familia que se integra en la dinámica comunitaria y, tras pasar la Fiesta, sus percepciones y consideración han cambiado respecto de las distintas familias de la Comunidad.

Por supuesto, no se puede olvidar que la figura central del Carnaval es el Abuelo Carnavalón. En el idioma de los socoromeños, el Abuelo no es un pariente, el Abuelo es un “familiar”, enfatizando la relación cercana con él. El Abuelo es el antepasado común que conecta a todos los individuos y familias de la Comunidad, uniéndolos mediante una identidad colectiva compartida. Es, en síntesis, una figura fundamental para la pertenencia territorial y para la cohesión social-comunitaria.

⁵⁵ Manta tejida que permite cargar objetos.

Por su parte, las Cruces funcionan también bajo los principios de integración y diferenciación comunitaria a la vez. La diferenciación está dada por la identificación o adscripción familiar que presentan algunas Cruces, en el sentido que distintas familias se consideran y son consideradas devotas de Cruces específicas, aunque en última instancia reconozcan que todas son importantes para la Comunidad. En los individuos y las familias existe un sentimiento de pertenencia manifestado en la devoción de las Cruces, en muchas ocasiones entendidas como un patrimonio familiar. La indagatoria en el traspaso de la devoción ha permitido evidenciar que las Cruces históricamente han estado bajo el cuidado de familias devotas, las que por diversas razones dejaron su cuidado al pueblo en el siglo pasado, convirtiéndose de esta manera, en distintos momentos del siglo XX, en Cruces con una pertenencia de tipo comunitaria.

La integración de las familias de la Comunidad comporta distintos niveles, el del pueblo de Socoroma, el de la Comunidad, y el extra-comunitario en la relación de la sierra con el valle. A nivel de pueblo está simbolizada en momentos como el Encuentro de las Cruces, que se realiza en un punto que divide el pueblo en dos mitades, arriba y abajo, donde las tres Cruces principales con sus devotos se reúnen y se saludan para luego dirigirse a la Iglesia donde descansan todas juntas. A nivel comunitario se produce una integración de las familias socoromeñas por la función territorial que cumple la Fiesta, ya que mediante el extenso camino ritual se efectúa un reconocimiento y revalidación del territorio comunitario. Además, se constata que la Fiesta de las Cruces también es celebrada en las distintas localidades, en fechas distintas a las del pueblo de Socoroma, lo que ha permitido (o exigido) que desde todas las localidades acudan a las festividades de las Cruces principales, dando cuenta de una integración territorial establecida en base a un calendario ritual comunitario. Es interesante que esta integración ha superado el territorio de la Comunidad para extenderse hacia el valle de Lluta, especialmente Sora, sector del valle donde en los últimos años se han intensificado los vínculos con Socoroma mediante la presencia de familias socoromeñas que han pasado la Fiesta, volviendo sobre el recuerdo que la celebración de la Cruz de Sora es una tradición con origen en el pueblo de Socoroma y que bajó al valle cargada en las manos de familias socoromeñas.

Por último, la etnografía ha destacado que una característica importante revelada mediante el conocimiento de la historia de las adscripciones familiares es que la devoción de las Cruces ha sido mantenida fundamentalmente por mujeres. Distintos aspectos de esta práctica ritual permiten ver el fuerte vínculo entre mujeres y Cruces: en la mayoría de los casos el último ancestro conocido devoto es una mujer, el traspaso de la devoción ha seguido una transmisión fundamentalmente por vía materna y entre mujeres, y en la actualidad los individuos o familias devotas que son vinculados al cuidado y vestimenta de las Cruces se singularizan en mujeres

socoromeñas. Todos estos elementos de la devoción de las Cruces han permitido conceptualizarla como una práctica de tipo matrilateral. Esto conecta con una de las hipótesis planteadas en esta investigación, y surgida en el transcurso del trabajo etnográfico y del análisis de la información.

V. CONCLUSIONES

En esta investigación he buscado realizar una exploración diversa a las relaciones de parentesco de la Comunidad de Socoroma, una comunidad aymara con características translocales en la frontera norte de Chile. Con este objetivo he escogido elementos de tres propuestas teóricas que permiten comprender las relaciones de parentesco en cualquier caso etnográfico: la propuesta de Maurice Godelier sobre la *metamorfosis* y componentes de los sistemas de parentesco, la de Marshall Sahlins referida a *mutuality of being*, y la del Getp-GRAFO focalizada en los procesos de *procreación, adscripción y crianza* y destacando las intersecciones y articulaciones que se producen con otros ámbitos y elementos de la sociedad.

Por una parte, estas propuestas teóricas adquirieron distinto énfasis de acuerdo a los diferentes aspectos del parentesco que se buscaba analizar, lo que ha llevado a desarrollarlas con distintos grados de profundidad. Pero por otra parte, la amplitud de la mirada que ofrecen estas perspectivas ha permitido apreciar que una diversidad de elementos heterogéneos confluyen para sustentar las hipótesis planteadas.

Antes de remitir a las hipótesis, es importante destacar que en esta tesis se ha utilizado el concepto de “familia” para referirse al grupo o conjunto parental más importante de la población socoromeña, ya que es el concepto central en sus discursos y prácticas. Se considera que las personas pertenecen, son miembros que conforman, determinadas familias de la Comunidad. El reconocimiento de las familias se produce fundamentalmente mediante la identificación de su patronímico, pues compartir el mismo apellido significa pertenecer a la misma familia, para lo cual es determinante el reconocimiento de los antepasados. En otras palabras, la pertenencia a “las familias” de la Comunidad se da mediante el reconocimiento de los antepasados que han legado los apellidos que se conforman como símbolos de identidad familiar.

Esta identidad “familiar” permite vincular o asignar un origen territorial a los individuos, en otras palabras, la familia es un grupo de parentesco con identidad territorial. Esta característica adquiere gran relevancia en un contexto translocalizado como el que se ha descrito para la Comunidad de Socoroma, ya que, en virtud de esta translocalidad, la reproducción social de las familias, y por extensión la continuidad socio-cultural de la Comunidad, no ocurre de manera localizada ni corporativizada, sino que mediante una compleja urdimbre de interconexiones entre individuos y hogares dispersos en distintas unidades atomizadas del territorio local y regional, lo que desdibuja las conceptualizaciones tradicionales de familia.

Al respecto vale recordar que, con el objetivo de despejar las connotaciones etnocéntricas que se han asociado a la noción de familia, González Echevarría (1994: 94) ha propuesto el concepto de “núcleo procreativo” para caracterizar al “conjunto de personas entre las que se establecen relaciones básicas de parentesco (...) apuntando directamente a la organización cultural de la procreación y que no presupone ni la existencia de matrimonio ni la co-residencia de quienes lo integran.” En esta misma línea, Cicerchia y Bestard (2006) han considerado que la familia debe integrarse en el ámbito del parentesco, quitando la atención en la residencia para situarla en las relaciones sociales. Así, atendiendo a lo planteado arriba sobre la importancia del reconocimiento de los antepasados para la identidad y relaciones parentales, son pertinentes las consideraciones de Goody (2009: 218) sobre la existencia de “grupos de descendencia bilaterales”, a los que también llama “parentela descendente”, para caracterizar una agrupación de parientes que estaría compuesta por un conjunto de individuos que se reconocen descendientes de uno o unos antepasados comunes, ancestros a los que se les asigna trascendencia porque otorgan una identidad colectiva compartida a los individuos. De acuerdo con estos planteamientos, “la familia” en la Comunidad de Socoroma puede ser entendida como un tipo de “núcleo procreativo” con características de “parentela descendente”, pues constituiría el grupo variable de parentesco, constituido en función de compartir antepasados fundadores con un origen territorial en la Comunidad de Socoroma, que permite llevar a cabo los procesos de enculturación en un contexto translocal, ya que precisamente “la familia” vincula con un sentido de pertenencia socio-territorial a las distintas unidades dispersas en el espacio regional, a través de diversas prácticas rituales y de apoyo mutuo, en las que son particularmente importantes las mujeres.

El resultado del análisis de la información genealógica y etnográfica de la Comunidad de Socoroma permite argumentar el planteamiento anterior en base a elementos de las tres propuestas: componentes, circulación infantil, articulación con las prácticas religiosas.

En primer lugar, quisiera situar los resultados de esta tesis con relación al conocimiento del parentesco que existe actualmente sobre poblaciones andinas en el norte de Chile. En segundo lugar, responder a las preguntas de investigación. En tercer lugar, fundamentar una de las características distintivas de las relaciones de parentesco de la Comunidad, la de familias matricéntricas. Finalmente, en cuarto lugar, sustentar las propuestas de hipótesis.

De manera general se ha visto que el parentesco en la Antropología Social en Chile no se ha constituido como un subcampo disciplinar y su conocimiento en referencia a las sociedades indígenas del norte del país es todavía incipiente. Las publicaciones revisadas ofrecen

información sobre parentesco de manera parcial, sin que algún estudio se proponga realizar un análisis holístico de un sistema de parentesco, asunto que dificulta proponer elementos comunes sobre los cuales establecer alguna síntesis y comparación. No obstante, acá se ponen en relación con las propuestas escogidas para analizar el sistema de parentesco en la Comunidad de Socoroma.

Como advertencia, es importante tener en cuenta que en consideración a las características de las poblaciones que habitan el Sur Andino, no es posible hablar de una homogeneidad en los sistemas de organización social, es preciso diferenciarlas según sus contextos ecológicos. Una de las motivaciones de mi insistencia por analizar los componentes de los sistemas de parentesco era la falta de correspondencia entre mis observaciones etnográficas en la Comunidad de Socoroma con los modelos o caracterización del parentesco que señalaban las investigaciones sobre poblaciones andinas. Para el caso de los estudios andinos en Chile, al parecer, ha existido cierta tendencia a generalizar resultados a partir de casos particulares.

Partiendo por los componentes de los sistemas de parentesco, se ha podido apreciar que hasta el momento no existen investigaciones específicas referidas a los usos terminológicos de parentesco en las sociedades andinas en Chile, lo que se puede explicar por dos motivos fundamentales. El uso de los idiomas indígenas en el norte de Chile (aymara, quechua, kunza) fue especialmente reprimido por el Estado de Chile durante la ocupación de este territorio tras la Guerra del Pacífico, ya que era concebido por las autoridades chilenas como una forma de mantenimiento de las tradiciones peruanas a la vez que símbolo de atraso cultural. Estos idiomas, por tanto, fueron estigmatizados y prohibidos en la práctica (aunque no legalmente), lo que con el transcurso del tiempo ha llevado a su franco desuso en los pueblos indígenas del territorio nacional. Por otra parte, las terminologías de parentesco han estado ausentes en los programas universitarios de formación antropológica, debido a la especialización técnica requerida en los análisis terminológicos, pero principalmente a la institucionalización tardía de la Antropología Social en Chile.

Las limitaciones señaladas se advierten en mi propio trabajo etnográfico, motivo por el que fui perdiendo interés en las terminologías de parentesco. Sin embargo, cuando puse atención al uso de algunos términos de parentesco, antes que en los términos específicos para elaborar un listado, pude advertir que permitían comprender aspectos relevantes del sistema de parentesco en la sociedad estudiada. En el caso de la Comunidad de Socoroma permitieron ver la cualidad inclusiva de las relaciones (primos) y la vinculación de al menos tres generaciones en la crianza de los niños (mamá), destacando en este proceso -y a lo largo de la vida- la importancia de las

mujeres en el universo parental, especialmente en la figura y rol -designada por el término- de *mamá*. Aunque con distintos énfasis, diversos autores también han evidenciado que la conexión de tres generaciones ha sido parte de la vida cotidiana en las poblaciones andinas en Chile (Aedo, 2008; Castro, 1981; Martínez, 1975; Mostny, 1954; Sendón y Manríquez, 2021; Solc, 2011). Por otra parte, fue interesante notar que los términos de parentesco están fuertemente asociados a los roles, a una o unas actividades que definen la relación mediante la terminología.

Los estudios antropológicos que han analizado la Filiación y Descendencia han planteado la existencia de grupos de parentesco corporativos en las poblaciones pastoriles del altiplano (Castro, 1981; Cerna et al., 2013; González 1995b; Gundermann, 1986, 2005). Se ha destacado una norma patrilineal en la adscripción grupal y el traspaso de derechos sobre las tierras, dando forma a grupos de descendencia agnaticios, usualmente catalogados como “linajes patrilineales” en las investigaciones. En los sectores precordilleranos o de valles se ha planteado un reconocimiento bilateral para la adscripción a grupos de parentesco con cierta tendencia patrilineal, aunque no siempre se explica a qué aspectos del parentesco se refiere (González, 1995b; Gundermann, 1986; Castro, 1981; Castro y Bahamondes, 1987, 1988; Cerna y Muñoz, 2019). La mayoría de las investigaciones se han concentrado en comunidades altiplánicas y a partir de ellas se han generalizado algunas conclusiones, existiendo pocos estudios acuciosos sobre comunidades precordilleranas. Planteo esta crítica porque el modelo de patrilineajes en el altiplano y la bilateralidad con inclinación patrilineal se repiten en los trabajos antropológicos para caracterizar las poblaciones andinas de manera general, instalándose como un conocimiento corroborado, pero que, sin embargo, no presenta una detallada sustentación empírica. Es posible que una excesiva fijación por la conformación de grupos de descendencia, herencia del paradigma colectivista de tradición inglesa (Wagner, 1974), haya oscurecido información etnográfica que apuntaba hacia otros principios en la formación de las relaciones de parentesco en los grupos altiplánicos, así como es probable que, para el caso de las poblaciones precordilleranas, prácticas y tendencias matrilineales, brevemente apuntadas en algunos estudios (Mostny, 1954; Dransart, 1996), hayan quedado ocultas bajo la generalización del modelo de linajes patrilineales observado en el altiplano, incluso en esta misma investigación. Al respecto, vale tener en consideración que Murdock (1949) demostró sobre bases estadísticas la inadecuación de los principios de descendencia unilineales en numerosas sociedades, dando cuenta de la preeminencia de los modelos por sobre la información etnográfica en relación con el parentesco, así como también que Barnes (1962) advirtió la dificultad al momento de aplicar modelos surgidos en diferentes contextos etnográficos.

Desde el trabajo presentado en esta tesis sobre una comunidad precordillerana se cuestiona la supuesta inclinación patrilineal conferida a las sociedades agrícolas de la región. La bilateralidad opera para la formación de grupos familiares, así como también en traspaso de herencia, referido a derechos sobre las tierras y propiedades. Estos grupos familiares se pueden entender como una combinación de características entre grupos de descendencia y parentelas, ya que se reconoce una identidad colectiva por ambos lados en referencia a los antepasados fundadores de la familia. La supuesta inclinación patrilineal estaría fundada en el traspaso del patronímico paterno en primer término. Sin embargo, como se ha visto, en este caso el traspaso del patronímico ha ocurrido igualmente por vía materna y son muchas familias que reconocen a su último ancestro, aquel que les otorga identidad grupal, en una mujer. La existencia de hijos no reconocidos ha sido un elemento importante que ha contribuido a acentuar la inflexión matrilateral.

La información antropológica disponible sobre las relaciones de Alianza indica que en las comunidades estudiadas existe una tendencia endogámica a nivel comunitario y étnica a nivel regional, en el sentido que se establecen uniones entre individuos que reconocen pertenencia étnica aymara (González, 1995a; Cerna y Muñoz, 2019; Gundermann, 2018). Como ocurre en la mayoría de los reportes etnográficos, no se suministra información cuantitativa sobre tasas de endogamia y exogamia que presentan las sociedades indígenas, lo que remite nuevamente a cierta tendencia en los estudios que generalizan modelos a partir de percepciones etnográficas.

Para el caso estudiado, del total de datos recopilados en la genealogía de la Comunidad de Socoroma, considerando a hombres y mujeres, la tasa de endogamia territorial-comunitaria es de un 52.0%, mientras el restante 48.0% representa la tasa de exogamia. Ciertamente que hasta mediados del siglo XX la diferencia entre endogamia/exogamia comunitaria era más pronunciada que en actual contexto translocal de la Comunidad. Sin embargo, no quita el hecho que de manera global la endogamia y exogamia se presentan casi equivalentes. A pesar de que la endogamia territorial-comunitaria pareciera tener mayor representación en referencia a la ancestralidad que los y las socoromeñas confieren a su ascendencia, estas cifras muestran que la endogamia no ha sido particularmente un ideal en la Comunidad. La población socoromeña ha establecido uniones con miembros de la propia Comunidad como con individuos que adscriben su identidad en otros lugares en proporciones relativamente similares. Esto da cuenta de la importancia de la población afuerina o migrante en la organización social de la Comunidad. Respecto de la tendencia endogámica a nivel étnico, efectivamente la mayor cantidad de uniones con individuos afuerinos puede ser asignada a población aymara, sobre todo población

de los pueblos serranos, pero también altiplánicos que incluyen a una importante cantidad de individuos bolivianos.

En referencia las pautas residenciales, se ha establecido una norma postmarital patrilocal para las poblaciones altiplánicas y una inclinación patrilocal para las precordilleranas, aunque, nuevamente, escasean los datos estadísticos que respalden estas aseveraciones (Beltrán, 2002; Castro, 1981; Cerna et al., 2013; González, 1995a, 1995b; Gundermann, 1986, 2005, 2018; Martínez, 1975; Sendón y Manríquez, 2021; Solc, 2011). En esta investigación tampoco se ha podido indagar sistemáticamente en ellas, pero se cuenta con los datos de los Egos entrevistados. En base a esta información es posible plantear que en la Comunidad de Socoroma ha existido una variedad y flexibilidad en las pautas de residencia postmarital, en el sentido que la opción de residencia ha dependido de la evaluación contextual que realice la pareja, teniendo en cuenta la posición o recursos de las familias en el territorio. Se podría plantear, tentativamente, cierta inflexión uxorilocal, ya que relacionando la información disponible con la Alianza y la Descendencia se advierte que las mujeres presentan mayor inclinación que los hombres a establecer uniones con hombres afuerinos y a su vez mayor inclinación a residir en el territorio comunitario tras su unión. Esta tendencia se vincula al principio bilateral que opera en los derechos de herencia, condición que ha permitido a las mujeres controlar medios de subsistencia en la Comunidad.

Respecto del fenómeno de circulación infantil, solo hay en un estudio situado en el sector chileno de los Andes, entendido localmente como una práctica de “dejar hijos” en el valle de Codpa (Cerna et al., 2018). En este caso la circulación ha ocurrido de manera unidireccional, niños de familias altiplánicas eran “dejados” a cargo de familias del valle, sin que se evidencien otras formas de circulación. La educación fue una de sus motivaciones, aunque no la principal y no siempre se cumplió, a cambio del trabajo de los menores, principalmente niños varones. En algunos casos los niños, ya adultos, cambiaban sus apellidos por patronímicos locales, lo que, sin embargo, no significaba un reconocimiento legal por parte de la familia custodia (Cerna et al., 2018: 140-143). Esta práctica, tal como fue descrita, se observó en un individuo de la Comunidad de Socoroma, con la diferencia que acá el individuo fue reconocido legalmente, se le otorgó el apellido, con lo que pasó a formar parte de la familia con los mismos derechos que sus nuevos hermanos. Esta es una de las diferencias respecto del caso anterior, pues en la relación con los grupos altiplánicos era usual que se reconocieran los niños como hijos de las familias receptoras. Otras diferencias que se pueden apuntar es la amplia extensión de esta práctica en la Comunidad de Socoroma, donde ocurría tanto al interior de la Comunidad, entre familias socoromeñas, como con otros grupos sociales, con los que podían existir relaciones de

parentesco, especialmente establecidas mediante el compadrazgo, o no, como fue con familias de la ciudad de Arica. A diferencia de lo observado en el valle de Codpa, en el caso de Socoroma esta práctica se inclinó sobre el género femenino. Es probable que esta práctica haya sido generalizada en las poblaciones andinas de la región, pero de momento no existen más estudios que la documenten.

En base a lo señalado entonces, y haciendo una especie de síntesis, se puede responder sintéticamente a las preguntas de investigación que se formularon en el inicio de la tesis: ¿De qué manera se han construido a las relaciones de parentesco en el transcurso del siglo XX y comienzos del XXI en la Comunidad de Socoroma? ¿Qué ha caracterizado el sistema de parentesco en la Comunidad de Socoroma en este periodo? ¿Cuál es la importancia del parentesco para la Comunidad de Socoroma en un contexto translocal?

El parentesco en la Comunidad de Socoroma se ha ido formando especialmente sobre la base del reconocimiento de los antepasados, a quienes se les vincula un origen territorial, lo que se constituye en fundamento de identidad y pertenencia a grupos de parentesco llamados localmente “familias”. Por su parte, en el actual contexto translocal, las relaciones de parentesco cumplen una importante función para la Comunidad de Socoroma porque posibilitan su continuidad socio-cultural mediante conexiones que sostienen los vínculos de los individuos y sus familias con el territorio comunitario.

Entre los elementos distinguidos que han caracterizado el sistema de parentesco durante el siglo XX y parte del XXI se encuentra el uso extendido de términos de parentesco castellanos en detrimento de los términos aymara, situación que contrasta con las poblaciones allende las fronteras. La bilateralidad en el reconocimiento de los antepasados, o modo de descendencia bilateral, el que puede inclinarse hacia el lado paterno o materno de acuerdo a distintos contextos. Una memoria genealógica de escasa profundidad histórica, ya que normalmente alcanza de 3 a 4 generaciones ascendentes, excepcionalmente 5, hasta que se individualiza el origen o fundación de la familia en los antepasados más remotos, que puede ser incluso solo uno, dependiendo de la memoria genealógica. La vida en pareja es tenida por un ideal, ya sea que se formalice en el matrimonio o se establezca una unión de hecho, “juntados” como se le llama en Socoroma. Al respecto, las tasas de endogamia y exogamia son relativamente similares, por lo que no se puede plantear que exista alguna preferencia, sino más bien que en la organización social de la Comunidad el contingente de población afuerina ha sido tan importante como la propia población socoromeña. Relacionado con lo anterior, ha existido una diversidad de pautas de residencia postmaritales, en estrecha relación con los derechos sobre

el patrimonio, ya sea tierras o bienes inmuebles, los que son traspasados bilateralmente. Presencia de distintas formas de circulación infantil, acentuando la movilidad femenina. Un tipo de crianza intergeneracional que usualmente vincula tres generaciones, destacando la cercanía de los nietos/as con las abuelas, ya sean paternas o maternas, aunque con énfasis en éstas últimas debido a una mayor vinculación con los parientes matrilineales. Efectivamente en muchos casos se presentan estructuras familiares matricéntricas, apuntando al rol destacado de las mujeres en el entramado parental de los individuos y familias socoromeñas. Tal vez no sea posible plantear que la característica general del parentesco en la Comunidad de Socoroma sean las estructuras familiares matricéntricas, pero sí que es una de las características distinguidas dentro de su universo parental.

Cabe recordar que el análisis del uso del término de parentesco “mamá” ha revelado un tipo organización familiar que, por una parte, concentra en las madres relaciones y funciones importantes para todo el grupo parental, asignándoles un rol preponderante, tanto estructural como afectivamente; y por otra parte, un tipo de organización familiar que lleva a cabo un proceso de crianza de los niños (enculturación infantil) de co-participación intergeneracional, es decir, mantenido en proximidad y con atribuciones o responsabilidades sobre los niños a tres o más generaciones. En esta relación intergeneracional existe una fuerte participación de las abuelas maternas, conceptualizadas como “mamás”, en la crianza de los niños, lo que se explica por la presencia y acercamiento con el grupo de parientes de vertiente matrilineal. Estas consideraciones iniciales permitieron delinear el concepto de “familias matricéntricas” para caracterizar lo que se considera un aspecto distintivo del parentesco en la Comunidad de Socoroma, destacando la importancia central de las mujeres, además de madres, en el universo parental de la población estudiada.

El análisis de la Filiación y Descendencia ha constatado que la adscripción familiar es establecida mediante el reconocimiento de los apellidos o patronímicos que portan los individuos, situación que en el contexto bilateral descrito otorga pertenencia a una familia por el lado paterno y por el lado materno. Sin embargo, cuando se habla de las familias en la Comunidad se utiliza solo el primer patronímico, apellido que formalmente transfiere el padre a la descendencia, motivo por el que existe una identidad familiar que tiende a manifestarse en el patronímico que proviene patrilateralmente. Esto tiene como resultado un énfasis en la identidad de los individuos y familias que acentúa el reconocimiento de los antepasados masculinos de la Comunidad. No obstante, a pesar de esto, el análisis de la Filiación y la Descendencia ha mostrado a su vez que, por una parte, muchos de los patronímicos que otorgan identidad a los grupos familiares tienen a una mujer por último ascendiente conocido, la que es considerada como fundadora de una

familia; y por otra, que el traspaso de los apellidos también opera de manera matrilateral, contrastando la fuerza de la inclinación patrilateral.

Esto último se relaciona con otro aspecto que el análisis de la Filiación y Descendencia ha destacado: la extendida presencia de hijos no reconocidos en las familias socoromeñas. Como se ha visto, la condición de hijo no reconocido está originada por el no reconocimiento social y legal del progenitor, mientras que, como contrapartida, la madre siempre ha reconocido la descendencia. El resultado de que el progenitor sea un “desconocido” es que no existe un reconocimiento social de los vínculos que eventualmente ligaban a la descendencia con la familia del progenitor, situación que, en consecuencia, provoca una exclusión de los parientes patrilaterales, a la vez que solidifica los lazos vinculantes con los parientes matrilaterales, quienes usualmente fortalecen estas relaciones con su presencia y colaboración en la crianza de los niños. De esta manera, la existencia de hijos no reconocidos y la exigencia de criarlos ha acentuado una inclinación hacia el reconocimiento y convivencia con los parientes matrilaterales, generalmente con fuerte presencia femenina, expresado en los muchos casos de abuelas maternas que resultan figuras importantes para la vida de los niños.

Por su parte, las uniones revisadas en las relaciones de afinidad han mostrado tendencias de endogamia y exogamia socio-territorial, tanto a nivel del pueblo de Socoroma como a nivel comunitario y extra-comunitario. Respecto de los datos presentados se puede concluir que, durante la mayor parte del siglo XX, en la Comunidad de Socoroma ha existido una tendencia a la endogamia territorial-comunitaria y solo en las últimas décadas ha experimentado una tendencia inversa como efecto de los movimientos de población masivos a partir de las décadas de 1960 y 1970 en adelante.

El análisis de la residencia ha mostrado que no es posible determinar alguna pauta de residencia postmatrimonial, sino más bien se evidencia la existencia de una variedad de opciones que los individuos casados o juntados podían manejar para establecer su lugar de residencia, entre ellas permanecer en el territorio comunitario. Se constata que muchas mujeres han decidido mantener su residencia en el territorio comunitario de Socoroma, lo que ha sido posible porque en la Comunidad las mujeres no son excluidas de los derechos sobre los medios de subsistencia, derechos que son traspasados bilateralmente. Las mujeres, en consecuencia, han tenido acceso a los pastales comunitarios igualmente que los hombres, y han recibido en herencia tierras y casas en proporciones equivalentes a los hombres. Al relacionar esto con la endogamia/exogamia territorial-comunitaria, se puede apreciar que existe una proporción mayor de mujeres respecto de hombres que, tras casarse o juntarse, permanecen en el territorio

comunitario. Esto evidencia que las mujeres han sido fundamentales para mantener la presencia de miembros de las familias en la Comunidad de Socoroma, son quienes han permitido la continuidad de muchas familias de la Comunidad. Además, en la actualidad se observa una presencia mayoritaria de mujeres en el territorio comunitario, por lo que a través de ellas se mantienen vigentes los lazos con personas y familias que ya no residen en el sector rural, lo que las posiciona como importantes sostenedoras de las relaciones de parentesco translocales.

De esta manera, el análisis de los componentes de los sistemas de parentesco, muestran que la identificación de los individuos y la mantención de los vínculos con el territorio tiene un importante contenido femenino. Por una parte, la identificación con el grupo socio-territorial Comunidad de Socoroma es trazado mayormente a través de la madre y, como se dijo arriba, en muchos casos teniendo a una mujer por último ancestro. Por otra parte, la continuidad de los vínculos con el territorio ha sido, y en la actualidad es, mantenida fundamentalmente por la presencia de mujeres en el territorio comunitario. En conjunto, estos vínculos concentrados en las mujeres, la identidad y profundidad temporal que ellas imprimen a los grupos familiares, destacan la relevancia que adquieren las mujeres socoromeñas en distintos niveles, tanto en la estructura de las familias como en la organización social de la Comunidad, y, por tanto, en la continuidad socio-cultural de la Comunidad en el contexto translocal. Todo esto apunta, una vez más, en dirección de lo que ha sido conceptualizado como familias matricéntricas.

La circulación infantil constituyó un fenómeno extendido entre las familias socoromeñas, ocurrió en distintos sentidos y entre diversos grupos sociales. Con el objetivo de destacar un elemento que conecta con lo planteado en esta conclusión, solo me detengo en el tipo de circulación de menores que ocurrió entre las familias de la Comunidad de Socoroma y familias de la ciudad de Arica, debido a que funcionó en base a una marcada diferenciación según el género que permeaba toda la sociedad en su conjunto. Durante gran parte del siglo XX existió en la sociedad regional (tanto en la Comunidad como en Arica) un sistema de género que, ya fuera implícita o explícitamente, efectuaba una asociación directa entre género y rol o función social, pues se asumía que las actividades domésticas eran realizadas por las mujeres. Esto explica que fueran esencialmente niñas o jóvenes socoromeñas quienes eran “empleadas” para servir en un trabajo de tipo “doméstico”. La diferenciación de la circulación infantil de acuerdo al género de los menores, determinada por el tipo de labores que debieron desempeñar, deja de manifiesto que ha sido una experiencia acentuadamente femenina. Esto, a su vez, reforzaba la asociación entre mujeres y labores domésticas en la Comunidad de Socoroma. Aquí es importante agregar que el trabajo realizado por las mujeres en la actividad agrícola y ganadera de la Comunidad es equiparable al de los hombres, se puede plantear sin aprensiones que

mujeres y hombres han trabajado por igual en las labores de subsistencia, con lo que esta asignación de labores diferenciada por género tiene como consecuencia sobrecargar el trabajo de las mujeres. Pero, por otra parte, les confiere protagonismo en distintas dimensiones de la vida familiar.

Algunas características de las familias matricéntricas también pueden observarse en la articulación que presenta el parentesco con la religión, específicamente en las Fiestas. Del Carnaval destaco la ayuda brindada por las mujeres en la organización y ejecución de la Fiesta, mientras que de las Cruces de Mayo destaco la fuerte asociación, en distintos aspectos, entre Cruces y mujeres.

Ya se ha señalado la relevancia que tiene la familia para poder “pasar” las Fiestas, considerando que una de las formas más valoradas de apoyo es el trabajo directo, la energía humana entregada al alférez. En el caso de la Fiesta del Carnaval esta energía y dedicación provino fundamentalmente por el lado materno de la familia del alférez en dos generaciones ascendentes, es decir, de los parientes consanguíneos de la madre (pero no del padre) y la madre de la madre (pero no el padre de la madre). En distintos momentos y en distintas labores se activaban, sin solicitud por parte del alférez, las relaciones de parentesco. La organización de la Fiesta ocurría en la casa EgoMM, quien la recibió en herencia de EgoMMM. Los vínculos de la madre y la abuela de Ego fueron fundamentales para la colaboración en la casa y, especialmente, en la cocina, asunto que exige importante inversión de trabajo, la que era absolutamente dominada por primas de la madre de Ego y hermanas de madre de la madre de Ego, entre las que el vínculo madre-hija fundaba el apoyo. Los tíos maternos de Ego, EgoMBs, estuvieron presentes durante la semana orientando en momentos cruciales al alférez. En definitiva, la Fiesta tuvo el soporte primordial de la familia matrilateral del alférez.

Respecto de la Fiesta de Mayo, ya se ha visto que las Cruces son entidades que condensan diferentes significados para la población socoromeña, entre ellos pertenencia e identidad familiar. El análisis del traspaso de la “devoción” de las Cruces, el “encargar” y “recibir” para “hacerse cargo” de las Cruces, ha mostrado que esta devoción exhibe una fuerte asociación entre mujeres y Cruces, siendo fundamentales en la reproducción de esta práctica ritual. Esto porque la memoria histórica permite constatar que, para la mayoría de las Cruces, en las mujeres se reconoce el origen (último ancestro conocido), la continuidad (traspaso) y conservación (encargada actual) de la devoción. Es, en definitiva, una práctica ritual con fuerte énfasis matrilateral.

De esta manera, en términos generales, este conjunto de elementos confluye para conformar estructuras familiares que asignan centralidad a las mujeres en la organización del universo parental socoromeño, lo que permite postular la idea de familias matricéntricas para caracterizar un segmento importante de las familias de la Comunidad de Socoroma.

Por último, en referencia a las hipótesis planteadas, ya se ha visto que las mujeres tienen un papel fundamental en la organización social de la Comunidad de Socoroma. Y por otra parte se ha podido observar que el parentesco ha mantenido su relevancia para la continuidad socio-cultural de la Comunidad debido a su trascendencia en la definición de las identidades personales y colectivas de la población socoromeña, en la medida que se constituye en un referente que establece diferentes tipos de relaciones interpersonales e intergrupales, sobre todo en el contexto translocalizado que caracteriza la situación actual de la Comunidad. En este escenario translocal, las Fiestas destacan como instancias que refuerzan el vínculo con el territorio y los antepasados, vínculo que sostiene la identidad de los y las socoromeñas al reproducir la memoria familiar. Para finalizar quisiera ilustrar lo anterior en palabras de G.Q. hablando de las Cruces de Mayo:

“Cuando voy a Milagro yo, los serenos en los saltos del río mi papá me canta siempre. Hay versos que mi papá decía y yo no le ponía atención cuando él estaba vivo, pero después, cuando recibí Yapabelina, me cantó en las dos pasadas de Titiumaña. (...) Después cuando voy a Milagro todos los años me canta, en el brinco del agua, donde salta más fuerte el agua ahí más, y con su coro todo, así canta, yo conozco la voz de mi papá.”

Es elocuente el sentido de pertenencia familiar y territorial que muestran estas memorias asociadas al camino de las Cruces. La memoria familiar está inscrita en el paisaje. Para G.Q. en los *saltos del agua*, para Agripina en los *eucaliptus*, para Pedro Pablo Humire en la *Crucecita del Calvario testigo de su infancia*. Las Fiestas son, en definitiva, instancias que permiten expresar la amplia relacionalidad del parentesco, unas constantes activadoras de la memoria personal, familiar y colectiva de la Comunidad de Socoroma.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. The University of Wisconsin Press.
- Absi, P. ([2005] 2009). *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. IRD- IFEA - Fundación PIEB.
- Adams, R. (1962). The community in Latin America: a changing myth. *The Centennial Review*, 6(3), 409-434.
- Aedo, J. (2008). Percepción del espacio entre los Aymara de Isluga. *Estudios Atacameños*, 36, 117-137.
- Alberti, G. y Mayer, E. (Comp.) (1974). *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. IEP Ediciones.
- Albó, X. (1994). El Mundo de Adentro en el ciclo vital del Aymara. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 6(18), 176-201.
- Allen, C. (1982). Body and soul in Quechua thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179-196.
- _____ (2015). The whole world is watching: New perspectives on Andean animism. En T. Bray (Ed.), *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 23-46). University Press of Colorado.
- _____ (2016). The living ones: miniatures and animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72(4), 416-441.
- _____ (2019). *Inqaychus* andinas y la animacidad de las piedras. En O. Muñoz Morán (Coord.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 193-226). Nola Editores.
- Álvarez Plaza, C. (2010). Pertenencia, identidad y trabajo reproductivo en la reproducción asistida: donantes de gametos y niños agámicos. En R. Díaz y A. González Echevarría (Coord.), *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones* (pp. 11-140). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ames, P. (2013). Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 42(3), 389-409.
- Aranzadi, J. (2008). *Introducción Histórica a la Antropología del Parentesco*. Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Arguedas, J.M. ([1941] 2006). *Yawar Fiesta*. Ediciones del Viento.
- Arnold, D. (1992). La casa de adobes y piedras del Inka. Género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En D. Arnold, D. Jiménez y J. Yapita, *Hacia un Orden Andino de las Cosas* (pp. 31-108). ILCA.
- _____ (Ed.) (1997). *Parentesco y Género en los Andes. Tomo I. Más allá del Silencio: Las Fronteras de Género en los Andes*. ILCA/CIASE.
- _____ (Ed.) (1998). *Parentesco y Género en los Andes. Tomo II. Gente de carne y hueso: las tramas del Parentesco en los Andes*. ILCA/CIASE.

- _____ (2016). Wak'as, objetos poderosos y la personificación de lo material en los Andes meridionales: pugnas de exégesis sobre la economía religiosa según las experiencias de género. En L. Bugallo y M. Vilca (Comps.), *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 30-71). Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Arnold, M., Skewes, C. y Prado, M. (1984). Expresiones comunitarias de la religiosidad popular en Chile. Sugerencias metodológicas e interpretativas. *Revista Chilena de Antropología*, 4, 139-152.
- Assadourian, C. (1982). *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. IEP Ediciones.
- Astuti, R. (2009). Revealing and obscuring River's pedigrees: Biological inheritance and kinship in Madagascar. En S. Bamford, y J. Leach (Eds.), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered* (pp. 214-236). Berghahn.
- Astvaldsson, A. (1998). En D. Arnold (Ed.), *Parentesco y Género en los Andes. Tomo II. Gente de carne y hueso: las tramas del Parentesco en los Andes* (pp. 227-261). ILCA/CIASE.
- Babb, F. (1989). *Between Field and Cooking Pot: The Political Economy of Market Women in Peru*. University of Texas Press.
- Bajtin, M. (1990). *La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento: El Contexto de Francois Rabelais*. Alianza Editorial.
- Bamford, S. (Ed.) (2019). *The Cambridge Handbook of Kinship*. Cambridge University Press.
- Bamford, S. y Leach, J. (Eds.) (2009). *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. Berghahn.
- Bandelier, A. (1910). *The Islands of Titicaca and Koati*. The Hispanic Society of America.
- Barnes, J. (1967). Genealogies. En A. Epstein, *The Craft of Social Anthropology* (pp. 201-127). Tavistock Publications.
- _____ (1962). African Models in the New Guinea Highlands. *Man*, 62, 5-9.
- Barros, A. (1998). Desarrollo y Pachamama: Paisajes conflictivos en el desierto de Atacama. *Estudios Atacameños*, 13, 75-94.
- Barros, A. (2004). Crónica de una etnia anunciada: Nuevas perspectivas de investigación a 10 años de vigencia de la Ley Indígena en San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños*, 27, 139-168.
- Barth, F. (Comp.) ([1970] 1976). *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La Organización Social de las Diferencias Culturales*. Fondo de Cultura Económica.
- Barthel, T. (1959). Ein Frühlingsfest der Atacamenos. *Zeitschrift für Ethnologie*, 84(1), 25-45.
- Bartolomé, M. ([1997] 2004). *Gente de Costumbres y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México*. Siglo XXI Editores.
- Bastien, J. ([1978] 1996). *La Montaña del Cóndor. Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino*. Hisbol.
- Beltrán, P. (2002). La representación del espacio y la organización social de la comuna Cariquima. *Revista de Historia Indígena*, 6, 131-146.

- Bender, D. (1967). A refinement of the concept of household: families, co-residence, and domestic functions. *American Anthropologist*, 69(5), 493-504.
- Bengoa, J. (2014). La trayectoria de la Antropología en Chile. *Revista Antropologías del Sur*, 1, 15-42.
- Bernhardson, W. (1985). Tierra, trabajo y ganadería indígena en la economía regional de Arica. *Chungara*, 15, 151-167.
- Bestard, J. (1991). La familia: entre la antropología y la historia. *Papers: Revista de Sociología*, 36, 79-91.
- _____ (1998). *Parentesco y Modernidad*. Paidós.
- _____ (2004). *Tras la Biología: La moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción*. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Bestard, J. y Marre, D. (2004). El cuerpo familiar: personas, cuerpos y semejanzas. En D. Marre y J. Bestard, *La Adopción y el Acogimiento. Presente y Perspectivas* (pp. 293-312). Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Bolton, R. y Mayer, E. (Eds.) (1977). *Andean Kinship and Marriage*. American Anthropological Association.
- Boquet, M. (1993). *Reclaiming English kinship: Portuguese refractions of British Kinship Theory*. Berg.
- _____ (1996). Family trees and their affinities: the visual imperative of the genealogical diagram. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1) 43-66.
- _____ (2000). Figures of relations: reconnecting kinship studies and museum collections. En J. Carsten (Ed.) (2000), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (pp. 167-190). Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2004). *El Baile de los Solteros: La crisis de la Sociedad Campesina en el Bearne*. Editorial Anagrama.
- Bourque, S. y Warren, K. (1981). *Women of the Andes: Patriarchy and social change in two peruvian towns*. University of Michigan Press.
- Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (1987). Pacha: En torno al pensamiento Aymara. En Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T. y Cereceda, V. *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino* (pp. 11-59). Hisbol.
- Brogger, J. y Gilmore, D. (1997). The matrifocal family in Iberia: Spain and Portugal compared. *Ethnology*, 36(1), 13-30.
- Buechler, H. y Buechler, J. (1993). *Manufacturing Against the Odds: Small-scale Producers in an Andean City*. Westview Press.
- Bugallo, L. (2016). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con Pachamama. En Bugallo L. y Vilca M. (Comps.). *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 111-162). Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Butler, J. ([1990] 2007). *El Género en Disputa. El Feminismo y la Subversión de la Identidad*. Paidós.
- Camino, A. (1982). Tiempo y espacio en la estrategia de subsistencia andina: un caso en las Vertientes Orientales Sud-Peruanas. *Senri Ethnological Studies*, 10, 11-38.
- Canessa, A. (2019). Un carrusel de cosmologías: giros ontológicos en el mundo andino. En O. Muñoz Morán (Coord.), *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica* (pp. 341-364). Nola Editores.
- Caqueo, A., De Munter, K., Urzúa, A. y Saiz, J. (2014). Entre lo aymara y lo chileno: escala de involucramiento en la cultura aymara (eica). Una aproximación interdisciplinar a la dimensión aymara en la vivencia intercultural de estudiantes de enseñanza básica del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 46(3), 423-435.
- Caro-Baroja, J. ([1965] 1979). *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)*. Taurus.
- Carrasco, A. (1998). Constitución de género y ciclo vital entre los aymara del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 30, 87-103.
- Carrasco, A. y Gavilán, V. (2009). Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 41(1), 83-100.
- _____ (2014). Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno. *Diálogo Andino*, 45, 169-180.
- Carsten, J. (1995). The substance of kinship and the heat of the hearth: Feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, 22(2), 223-241.
- _____ (2004). *After Kinship*. Cambridge University Press.
- _____ (2013). What kinship does-and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(2), 245-51.
- _____ (Ed.) (2000). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press.
- Carter, W. (1980). El matrimonio de prueba en los Andes. En E. Mayer y R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 363-423). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Casaverde, J. (1979). La descendencia omnilineal de los Andes. *Antropología Andina*, 3, 21-30.
- Castro, H. (1924). *Nuestra Comunidad Indígena*. Editorial El Lucero.
- Castro, M. (1981). Estrategias socioculturales de subsistencia en las comunidades altoandinas en el interior de la provincia de Arica, Parinacota. Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Mimeo.
- _____ (2014). A sesenta años de la Antropología en Chile. *Revista Antropologías del Sur*, 1, 43-64.
- Castro, M. y Bahamondes, M. (1987). Cambios en la tenencia de la tierra en un pueblo de la precordillera del Norte de Chile: Socoroma. *Revista Chilena de Antropología*, 6, 35-57.

- _____ (1988). Control de la tierra en la cabecera del Valle de Lluta. *Revista Chilena de Antropología*, 7, 99-113.
- Cerna, C. y Muñoz, W. (2019). Movilidad, parentesco e identificación en el valle de Codpa, norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 51(4), 661-674.
- Cerna, C., Samit, S. y Fradejas, I. (2013). Grupos de descendencia y propiedad de la tierra aymara en el altiplano del extremo norte de Chile (Región de Arica y Parinacota). *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 25, 47-69.
- Cerna, C., Samit, S. y Véliz, L. (2018). Alteridades, intercambio y marchantes en Codpa, extremo norte de Chile, mediados del siglo XX. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32, 125-146.
- Chandía, R. (2020). *La persistencia de lo habitable. Socoroma y la construcción del paisaje del agua. La gestión del agua para la construcción del paisaje en los pueblos altoandinos del norte de Chile*. (Tesis de doctorado en Arquitectura, Energía y Medio Ambiente). Universitat Politècnica de Catalunya.
- Choque, C. (2015). *Los Socoromas. Modos de vida, tecnología y religiosidad*. Tierra Viva.
- Choque, C. y Pizarro, E. (2013). Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios Atacameños*, 45, 55-74.
- Cicerchia, R. y Bestard, J. (2006). ¡Todavía una historia de la familia! Encrucijadas e itinerarios en los estudios sobre las formas familiares. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(1), 3-16.
- Collier, J. y Yanagisako, S. (Eds.) (1987). *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press.
- Collins, J. (1986). The household and relations of production in southern Peru. *Comparative Studies in Society and History*, 28(4), 651-671.
- Conklin, H. (1964). Ethnogenealogical method. En W. Goodenough (Ed.), *Exploration in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock* (pp. 25-56). McGraw-Hill Book Company.
- Cotler, J. (1959). *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti*. Instituto de Etnología y Arqueología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Cunow, H. ([1891] 1929). *El Sistema de Parentesco Peruano y las Comunidades Gentilicias de los Incas*. Le Livre Libre.
- Da Col, G. y Graeber, D. (2011). Foreword. The return of ethnographic theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), vi-xxxv.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.
- De Munter, K. (2010). Tejiendo reciprocidades: John Murra y el contextualizar entre los aymara contemporáneos. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 42(1), 247-255.

- _____ (2016). Ontología relacional y cosmopraxis desde Los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 629-644.
- _____ (2017). 'Educar mediante la atención' en la cosmopraxis aymara. Re-pensar el 'vivir bien' desde una antropología de la vida. En K. De Munter, J. Michaux y G. Pauwels (Eds.), *Ecología y Reciprocidad. (Con)vivir Bien, desde contexto andinos* (pp. 129-153). Plural Editores.
- De Waal, A. (1975). *Introducción a la Antropología Religiosa*. Editorial Verbo Divino.
- Degregori, I. (2013). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú. 1980-2000*. IEP Ediciones.
- Devillard, M. (1990). El grupo doméstico: concepto y realidades. *Política y Sociedad*, 6-7, 103-111.
- Di Salvia, D. (2016). Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes sur-peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, 46, 97-116.
- _____ (2019). Con los pies en la tierra andina: reflexiones teóricas sobre la ontología animista quechua. En O. Muñoz Morán (Coord.), *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica* (pp. 227-261). Nola Editores.
- Díaz, A. (2002). La 'Chilenización' de Tacna y Arica o los problemas para una historia regional del norte de Chile. *Revista Werken*, 4, 145-158.
- Díaz, A., Galdames, L. y Ruz, R. (2009). *Población Mestiza y Negra de Arica y Tarapacá (Documentos republicanos 1827-1841)*. Ediciones Universidad de Tarapacá.
- Díaz, A., Ruz, R. y Galdames, L. (2011). Participación de la población indígena de Arica y Tarapacá en la política y la justicia comunitarias durante el siglo XIX. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 33, 511-532.
- Díaz, A., Muñoz, W., Corvacho, O. y Mondaca, C. (2020). Territorio, etnicidad y ritualidad afrodescendiente. La Cruz de Mayo en el valle de Azapa, Norte de Chile. *Interciencia*, 45(3), 132-141.
- Díaz, A., Muñoz, W. y Martínez, P. (2021). La fiesta de la Cruz de Mayo. Sonoridad y ritualidad en los valles de Arica. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 26(2), 133-149.
- Dransart, P. (1996). Las flores de los rebaños en Isluga: la vida cultural de los ganaderos y camélidos en el norte de Chile. *Nuevo Texto Crítico*, 18, 29-39.
- Drovetta, R. (2011). 'Antarca no' (de espaldas no). Cambios generacionales en la atención del embarazo y el parto en las mujeres de Susques. En A. Benedetti y J. Tomasi (Comp.), *Espacialidades Altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo II: Interacciones con el 'mundo de afuera'* (pp. 195-339). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aries.
- Durkheim, E. ([1912] 1982). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Alianza Editorial.
- Durston, A. (1999). El proceso reducción en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista de Historia Indígena*, 4, 75-101.

- Durston, A. e Hidalgo, J. (1997). Presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI -XIII: casos de regeneración colonial de estructuras archipelágicas. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 29(2), 249-273.
- Duviols, P. (1993). En P. Duviols y C. Itier, *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Relación de antigüedades deste Reyno del Piru* (pp. 15-126). Institut français d'études andines-CBC.
- Earls, J. (1969). The organization of power in quechua mythology. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 1, 63-82.
- _____ (1970). The structure of modern Andean social categories. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 3, 69-106.
- _____ (1991). *Ecología y agronomía en los Andes*. Hisbol.
- Echeverría, C. (1998). División sexual del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género. *Revista de Ciencias Sociales*, 8, 97-108.
- Edwards, J. (2000). *Born and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*. Oxford University Press.
- _____ (2006). Reflecting on the 'euro' in 'euro-american' kinship: Lithuania and the United Kingdom. *Defining region: socio-cultural anthropology and interdisciplinary perspectives, Part 2. Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIII, Studia Anthropologica*, 2, 129-139.
- Edwards, J., Franklin, S., Hirsch, E., Price, F. y Strathern, M. (1993). *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester University Press.
- Ferreiro, J. (2010). Aproximación analítico-estructural a los habitus nupciales, parentales y políticos de Jujuy durante el siglo XVII. *Surandino Monográfico*, 1, 115-178.
- _____ (2018). Composiciones familiares y configuraciones matrimoniales en redes genealógicas indígenas del oriente jujeño, siglo XIX. *Estudios Atacameños*, 58, 49-67.
- Firth, R., Hubert J. y Forge A. (1970). *Families and their relatives: Kinship in a middle-class sector of London. An anthropological study*. Routledge and Kegan Paul.
- Flores Matos, J. (2001). Un continente de carnaval. Etnografía crítica de carnavales americanos. *Anales. Museo de América*, 9, 29-58.
- Fonseca, C. (1986). Orphanages, foundlings, and foster mothers: the system of child circulation in a Brazilian squatter settlement. *Anthropological Quarterly*, 59(1), 15-27.
- Fortes, M. ([1958] 1971). Introduction. En J. Goody (Ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (pp. 1-14). Cambridge University Press.
- _____ (1969). *Kinship and the Social Order*. Routledge and Kegan Paul.
- Fox, R. ([1967] 1985). *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*. Alianza Editorial.
- Franklin, S. (1997). *Embodied Progress. A cultural account of assisted conception*. Routledge.
- Fuenzalida, F. (1976). Estructura de la comunidad indígena tradicional: una hipótesis de trabajo. En J. Matos Mar (Comp.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (pp. 219-263). IEP Ediciones.

- Fuji, T. y Tomoeda, H. (1981). Chacra, Laime y Ayquénidos. Explotación ambiental en una Comunidad Andina. En S. Masuda (Ed.), *Estudios etnográficos del Perú meridional* (pp. 33-63). Universidad de Tokio.
- Galdames, L. (1990). Apacheta. La ofrenda de piedra. *Diálogo Andino*, 9, 1990, 9-25.
- Galdames, L., Ruz, R. y Díaz, A. (2008). *Arica y sus valles en el siglo XIX. Estudio del Censo de 1866*. Ediciones Universidad de Tarapacá.
- Galdames, L., Choque, C. y Díaz, A. (2016). De *Apachetas* a Cruces de Mayo: Identidades, territorialidad y memorias en los Altos de Arica, Chile. *Interciencia*, 46(8), 526-532.
- Galvin, K. (2001). Schneider revisited: Sharing and ratification in the construction of kinship. En L. Stone (Ed.), *New Directions in Anthropological Kinship* (109-124). Rowman and Littlefield Publishers.
- Garcés, A. y Maureira, M. (2018). De familia a organización étnica: redes para una espacialidad transfronteriza en la Puna de Atacama. *Revista Chilena de Antropología*, 37, 230-248.
- Garcés, A., Moraga, J., Maureira, M. y Saavedra, A. (2019). Desbordando la Puna de Atacama: movilidad, economía y etnicidad (1950 al presente). *Cahiers des Amériques latines*, 91, 49-69.
- Gavilán, V. (1998). Lo femenino y lo masculino en la religiosidad de mujeres y hombres aymara del norte de Chile. En *Actas III Congreso Chileno de Antropología* (pp. 326-332). Colegio de Antropólogos de Chile.
- _____ (2002). 'Buscando la vida': Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 34(1), 101-117.
- _____ (2020). Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile. *Estudios Atacameños*, 65, 339-362.
- Gavilán, V. y Carrasco, A. (2018). Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del norte chileno (1980-2015). *Diálogo Andino*, 55, 111-120.
- Geertz, C. (1989). *El Antropólogo como Autor*. Paidós.
- Gellner, E. (1987). *Culture, Identity, and Politics*. Cambridge University Press.
- Giménez, G. (2009). *Identidades Sociales*. Instituto Mexiquense de Cultura.
- Gisbert, T. (1980). *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*. Gisbert y Cía.
- Göbel, B. (1998). Risk, uncertainty and economic exchange in a pastoral community of the Andean highlands (NW-Argentina). En T. Schweizer y D. White (Eds.), *Kinship, Networks and Exchange* (pp. 158-77). Cambridge University Press.
- Godelier, M. (2004). *Métamorphoses de la parenté*. Fayard.
- _____ ([2004] 2012). *The Metamorphoses of Kinship*. Verso.
- Golte, J. (1980). *La racionalidad de la organización andina*. IEP Ediciones.
- Golte, J. y Adams, N. (1987). *Los Caballos de Troya de los Invasores: Estrategias Campesinas en la Conquista de la Gran Lima*. IEP Ediciones.
- González Echeverría, A. (1994). *Teorías del Parentesco. Nuevas aproximaciones*. Eudema.

- _____ (1995). Etnografía y método científico. En A. Aguirre Baztán, *Etnografía. Metodología en la Investigación Sociocultural* (pp. 49-63). Baixareu.
- _____ (2010). Jardines analíticos de coral. La naturaleza y la cultura en el parentesco occidental y en la teoría antropológica. En R. Díaz y A. González Echevarría (Coords.), *Naturalezas, Cuerpos, Culturas. Metamorfosis e Intersecciones* (pp. 45-80). Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____ (2012). El parentesco después de Needham. La antropología entre la singularidad cultural y la comparación. *Ankulegi, Revista de Antropología Social*, 16, 89-108.
- _____ (2015). La evolución del pensamiento de Meillassoux sobre el parentesco: de la filiación a la salvaguarda. *GRAFO Working Papers*, 4, 128-151.
- _____ (2016). El alcance de las teorías sobre parentalidad. La comparación transcultural como extensión de los modelos etnográficos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 33-58.
- González Echevarría et al., A (2010). Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación. *Alteridades*, 20(39), 93-106.
- González, H. (1995a). La inserción económica de los migrantes aymara en la ciudad. El trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural. En *Actas II Congreso Chileno de Antropología. Tomo I* (pp. 315-324). Colegio de Antropólogos de Chile.
- _____ (1995b). Economía y uso del espacio en la sociedad aymara actual. En *Actas II Congreso Chileno de Antropología. Tomo II* (pp. 567-579). Colegio de Antropólogos de Chile.
- _____ (1998). Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la región de Tarapacá, *Estudios Atacameños*, 13, pp. 7-45.
- González, H. Gundermann, H. e Hidalgo, J. (2014). Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 46(2), 233-246.
- González, S. (1998). Una crítica a los paradigmas modernizantes y reproductivistas en la investigación educativa de los aymaras de Tarapacá. *Estudios Atacameños*, 13, 47-60.
- _____ (1999). Interculturalidad y globalización: El caso de los aymaras de Tarapacá. *Revista de Ciencias Sociales*, 9, 139-152.
- González, Y. (1981). La nuclearización de la estructura familiar autóctona y el proceso de dominación interna. *Cuadernos de Investigación Social N°4*, 24-29. Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
- Goodenough, W. (1956a). Componential analysis and the study of meaning. *Language*, 32(2), 195-216.
- _____ (1956b) Residence rules. *Southwestern Journal of Anthropology*, 12, 22-37.
- _____ (1970). *Description and Comparison in Anthropology*. Aldine Publishing Company.
- _____ (2001). Conclusion: Muddles in Schneider's Model. En R. Feinberg y M. Ottenheimer (Eds.), *The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David M. Schneider* (pp. 205-218). University of Illinois Press.

- Goody, J. (1962). On Nannas and Nannies. *Man*, 62, 179-184.
- _____ (1972a). The Evolution of the Family. In: P. Laslett y R. Wall (Eds.), *Household and Family in Past Time* (pp. 103-124). Cambridge University Press.
- _____ (1972b). Domestic Groups. En *Addison-Wesley Modules in Anthropology N°28*, 1-32. Addison-Wesley.
- _____ ([1983] 2009). *La Evolución de la Familia y del Matrimonio en Europa*. Publicaciones de la Universitat de València.
- _____ (2014). Kinship and the 'Great Divide'. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 210, 7-15.
- Gose, P. ([1994] 2001). *Aguas mortíferas y Cerros Hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Abya Yala.
- _____ (2018). The semi-social mountain. Metapersonhood and political ontology in the Andes. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(3), 488-505.
- Gow, D. (1974). Taytacha Qoyllur Rit'i. Rocas y bailarines, creencias y continuidad. *Allpanchis*, 6 (7), 49-100.
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press.
- Grau, J. (2006). *Procreación, Género e Identidad. Debates Actuales sobre el Parentesco y la Familia en clave Transcultural*. Ediciones Bellaterra.
- _____ (2010). La circulación de menores desde una perspectiva transcultural. En V. Fons, A. Piella y M. Valdés (Eds.), *Procreación, Crianza y Género. Aproximaciones Antropológicas en la Parentalidad* (pp. 213-234). Promociones y Publicaciones Universitarias.
- _____ (2011a). Parentesco, adscripción y crianza. Elaboraciones culturales de la adopción internacional y la circulación de niños. *Revista de Antropología Social*, 20, 31-54.
- _____ (2011b). Estrategias socioculturales de procreación y crianza: de la adopción internacional a la circulación de menores. En J. Grau, D. Rodríguez y H. Valenzuela (Eds.), *ParentescoS. Modelos Culturales de Reproducción* (pp. 445-469). Promociones y Publicaciones Universitarias.
- _____ (2018). Maleabilidad y transformaciones. La 'familia euroamericana' contemporánea. *Tiempo Devorado. Revista de Historia Actual*, 5(1), 37-59.
- Guaman Poma, F. ([1613] 1980). *Primer nueva crónica y buen gobierno*. Siglo XXI Editores.
- Guber, R. ([1991] 2005). *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del Conocimiento Social en el Trabajo de Campo*. Paidós.
- _____ (2001). *La Etnografía. Método, Campo y Reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Guerrero, A. (1984). Estrategias campesinas indígenas de reproducción: De apegado a hasipunguero (Cayambe-Ecuador). En J. Sánchez-Parga et al., *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina* (pp. 217-256). Centro Andino de Acción Popular.

- Guerrero, B. (1980). La estructura ideológica del movimiento pentecostal. *Cuaderno de Investigación Social, N°3*, 1-12. Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
- Gundermann, H. (1986). Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno. *Chungara, 16-17*, 233-250.
- _____ (1997). Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños, 13*, 9-26.
- _____ (2001). Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina. *Estudios Atacameños, 21*, 89-112.
- _____ (2005). Comunidad aymara y conflicto interno sobre la tierra en la región de Tarapacá, Chile. *Cuadernos Interculturales, 3(5)*, 43-66.
- _____ (2018). *Comunidad Andina y Procesos Sociohistóricos en el Norte de Chile*. Ediciones Universidad de Tarapacá.
- Gundermann, H. y González, H. (2009). Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y Atacameños de los siglos XIX y XX. *Chungara Revista de Antropología Chilena, 41(1)*, 113-164.
- Gundermann, H. y Vergara, I. (2009). Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile. *Estudios Atacameños, 38*, 107-126.
- Hall ([1996] 2003). Introducción: ¿quién necesita 'identidad'? En S. Hall. y P. du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu Editores.
- Hamberger, K. (2013). The order of intersubjectivity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory, 3(2)*, 305-307.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Método de Investigación*. Paidós.
- Harris, C. (1990). *Kinship*. University of Minnesota Press.
- Harris, O. (1978). El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi. *Avances, Revista boliviana de estudios históricos y sociales, 1*, 51-64.
- _____ (1986). La unidad doméstica como una unidad natural. *Nueva Antropología, 8(30)*, 199-222.
- Harris, O. ([2000] 2008). Alterities: Kinship and Gender. En D. Poole (Ed.), *A Companion to Latin American Anthropology* (pp. 276-302). Blackwell Publishing.
- Héritier, F. (1981). La encuesta genealógica y el proceso de datos. En R. Cresswell y M. Godelier (Eds.), *Útiles de Encuesta y de Análisis Antropológicos* (pp. 239-283). Editorial Fundamentos.
- Hidalgo, J., Arévalo, P., Marsilli, M. y C. Santoro (1988). Padrón de la Doctrina de Belén en 1813: Un caso de complementariedad tardía. *Documento de Trabajo N°4*. Universidad de Tarapacá.
- Hidalgo, J. y Focacci, G. (1986). Multietnicidad en Arica, S. XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas. *Chungara Revista de Antropología Chilena, 16-17*, 137-147.

- Hidalgo, J. y Durston, A. (1998). Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: El Cacicazgo de Codpa, 1650 - 1780. En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo II* (pp. 34-75). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hocart, A. (1937). Kinship systems. *Anthropos*, 32(3/4), 545-551.
- Holbradd, M. y Pedersen, M. (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- Holy, L. (1996). *Anthropological Perspectives on Kinship*. Pluto Press.
- Horta, H. (2015). *El Señorío Arica y los Reinos Aльтиplánicos: Complementariedad Ecológica y Multiétnicidad durante los Siglos Pre-conquista en el Norte de Chile (1000-1540 d.C.)*. Qillqa Ediciones.
- Ingold, T. (2014). That's enoguh abotu Ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383-395.
- _____ (2018). One world anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2), 158-171.
- Inostroza, X. (2011). Diferenciación social y liderazgo en comunidades andinas: los 'principales' de Belén y Socoroma: 1750-1799. Corregimiento de Arica. *Diálogo Andino*, 38, 35-43.
- _____ (2013). Dimensiones del liderazgo étnico en el pueblo de Belén: Francisco Ocharan, secretario del cabildo indígena. Altos de Arica (1750-1813). *Estudios Atacameños*, 46, 109-126.
- _____ (2014). Matrimonio y familia en sociedades andinas: propuestas desde la reconstitución de familias de Santiago de Tacrama o Belén. Altos de Arica, Virreinato del Perú (1763-1820). *Revista Historia*, 47(1), 65-90.
- _____ (2019). *Parroquia de Belén. Población, Familia y Comunidad de una Doctrina Aimara. Altos de Arica 1763-1820*. Ediciones Biblioteca Nacional.
- Inostroza, X. e Hidalgo, J. (2021). Alcaldes y Mayordomos: Liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813). *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 53(1), 81-101.
- Isbell, B. J. (1974). Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman. En G. Alberti y E. Mayer (Comps.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 110-152). IEP Ediciones.
- _____ ([1978] 1985). *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Weveland Press.
- Jociles, M. (2006). Método genealógico e historias familiares. Estudios en el espacio teórico del parentesco. *Fermentum*, 16(47), 793-835.
- Jurado, C. (2014). 'Descendientes de los primeros'. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719. *Revista de Indias*, 74(261), 387-422.
- Kirchhoff, P. (1949). The social and political organization of the andean people. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians, Vol. V* (pp. 293-311). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

- Kroeber, A. (1909). Classificatory systems of relationship. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 39, 77-84.
- Kummels, I. y Noack, K. (2011). Los incas y el ayllu en el espacio transatlántico: apuntes preliminares para una historia entrelazada entre Perú y Europa. *Indiana*, 28, 153-167.
- Kuper, A. (1988). *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion*. Routledge.
- _____ (2001). *Cultura. La Versión de los Antropólogos*. Paidós.
- _____ (2005). *The Reinvention of Primitive Society. Transformation of a Myth*. Routledge.
- La Barre, W. (1946). The Uru-Chipaya. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians, Vol. II* (pp. 575-585). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Lambert, B. (1980). Bilateralidad en los Andes. En E. Mayer y R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 11-54). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Larraín, H. (1973). Relaciones entre los grupos de parentesco por descendencia o afinidad y sus normas de residencia entre los pueblos primitivos. Perspectiva antropológico-social y espacial-ecológica con especial referencia a algunos grupos chilenos. *Taller del Norte Grande*, 69. Universidad Católica de Chile.
- Larraín, J. (2001). *Identidad Chilena*. LOM Ediciones.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo Social. Una Introducción a la Teoría del Actor-red*. Manantial.
- Leach, E. (1961). *Rethinking Anthropology*. Routledge.
- _____ (1971). More about 'Mama' and 'Papa'. En R. Needham (Ed.), *Rethinking Kinship and Marriage* (pp. 75-98). Tavistock Publications.
- Leinaweaver, J. (2009). *Los Niños Ayacuchanos. Una Antropología de la Adopción y la Construcción Familiar en el Perú*. IEP Ediciones.
- _____ (2014). The quiet migration redux: International adoption, race, and difference. *Human Organization. Journal of the Society for Applied Anthropology*, 73(1), 62-71.
- _____ (2018). Kinship, household, and sociality. En L. Seligmann y K. Fine-Dare, (Eds.), *The Andean World* (pp. 235-248). Routledge.
- Lema, V. (2014). Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de Argentina. En A. Benedetti y J. Tomasi (Comp.), *Espacialidades Altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico* (pp. 301-338). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. ([1949] 1988). *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Paidós.
- _____ ([1974] 1987). *Antropología Estructural*. Paidós.
- Llagostera, A. (1976). Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes meridionales. *Anales de la Universidad del Norte*, 10, 203-218.
- _____ (2010). Retomando los límites y las limitaciones del 'archipiélago vertical'. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 42(1), 283-295.

- Lounsbury, F. ([1964] 2012). Algunos aspectos del sistema de parentesco inca. En F. Bossert, P. Sendón y D. Villar (Eds.), *El Parentesco: Textos Fundamentales* (pp. 351-370). Biblos.
- Lund, S. (1998). El final de la exogamia: parentesco andino en territorio abierto. En D. Arnold (Ed.), *Parentesco y Género en los Andes. Tomo II. Gente de carne y hueso: las tramas del Parentesco en los Andes* (pp. 99-114). ILCA/CIASE.
- Malengreau, J. (1987). Territorios andinos, alianzas matrimoniales y circulación de productos en el norte de Chachapoyas. *Revista Andina*, 5(1), 93-138.
- _____ (2008). *Parientes, Paisanos y Ciudadanos en los Andes de Chachapoyas. Identidades, divisiones sociales y solidaridad en la Comunidad de San Carlos*. Institut français d'études andines.
- Malinowski, B. ([1944] 1961). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Oxford University Press.
- _____ (1930). Kinship. *Man*, 30, 19-29.
- Mamani, M. (1999). Chacha-Warmi Paradigma e identidad matrimonial Aymara en la Provincia de Parinacota. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 31(2), 307-317.
- Martínez, G. (1975). *Introducción a Isluga. Publicación N° 7*. Universidad de Chile.
- _____ (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69, 85-115.
- _____ (2009). Humor y sacralidad en el mundo autóctono andino. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 41(2), 275-286.
- Marzal, M. (1973). La Cristianización del Indígena Peruano. *Allpanchis*, 1, 81-122.
- Mayer, E. (2002). *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*. Westview Press.
- Mayer, E. y Bolton, R. (1980). *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mayer, E. y Bolton, R. (2021). *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Horizonte.
- McKinnon, S. y Cannell, F. (Eds.) (2013). *Vital Relations. Modernity and the Persistent Life of Kinship*. SAR Press.
- Milanich, N. (2001). Los hijos de la providencia: el abandono como circulación en el Chile decimonónico. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 5, 79-100.
- _____ (2003). Perspectiva Histórica sobre filiación ilegítima e hijos ilegítimos en América Latina. *Revista de Derechos del Niño*, 2, 225-249.
- _____ (2007). Informalidad y extralegalidad de los niños en América Latina. Del período colonial hasta el presente. En P. Rodríguez y M. Manarelli (Eds.), *Historia de la Infancia en América Latina* (pp.391-413). Universidad Externado de Colombia.
- Millones, L. (1981). *Historia de la Civilización Peruana*. Editorial Eduardo Mejía Baca.
- Millones, L. y Tomoeda, H. (2011). *La Cruz del Perú*. Universidad de Sevilla.

- Mishkin, B. (1946). The contemporary quechua. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians. Vol. II* (pp. 411-470). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Molina, J., Santaló, J., Darbra, S., Martínez, V., Pont, I. y Gamper, D. (2018). El consentimiento informado en investigaciones sobre poblaciones vulnerables y/o culturalmente diversas. *Libro de Ponencias y Comunicaciones del V Congreso de ANCEI* (pp. 199-204). Asociación Nacional de Comités de Ética de la Investigación.
- Morales H., Garcés, A., González, L., Dibona, G., Vilches, J. y Azócar, R. (2019). Del viaje familiar hasta los grandotes: Mercancías, comunidad y frontera en la puna atacameña del siglo XX. *Diálogo Andino*, 59, 21-35.
- Morales H., González, L., Dibona, G., Vilches, J. y Azócar, R. (2018). Viajes e intercambios entre las comunidades argentinas y chilenas en la puna atacameña (segunda mitad del siglo XX). *Revista Chilena de Antropología*, 37, 249-266.
- Moreira, J. (2007). *San Francisco de Socoroma: pasado y presente, memoria e identidad. Estudio etno-histórico de un pueblo en las alturas*. (Tesis de Licenciatura en Historia). Universidad de Santiago de Chile. Santiago de Chile.
- _____ (2017). *Pastores y agricultores de Socoroma: un caso de complementariedad ecológica en el siglo XX*. (Tesis de Magíster en Antropología). Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.
- _____ (2021). Pastores y agricultores de Socoroma: un caso de complementariedad ecológica en el siglo XX en el extremo norte de Chile. *Estudios Atacameños*, 67, e4194.
- Moreira, J. y Cerna, C. (2018). Pastores de Huallancallane. Los márgenes del territorio y la sociedad nacional en los albores del siglo XXI. *Antropologías Del Sur*, 4(7), 219-234.
- Moreira, J. y Bolaños, R. (2019). Pastoreo de camélidos en el norte chileno. El caso de la estancia altiplánica de Piasalla. En L. Valenzuela (Coord.), *Atlas Histórico de América. Pueblos Originarios* (pp. 198-207). Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Universidad Andrés Bello.
- Morgan, L. H. (1871). *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Institution.
- _____ ([1887] 1985), *Ancient Society or Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. University of Arizona Press.
- Morrone, A. (2010). Legitimidad, genealogía y memoria en los Andes Meridionales: los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI-XVII). *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 18(1 y2), 211-237.
- Mossbrucker (1990). *La Economía Campesina y el Concepto 'Comunidad': Un Enfoque Crítico*. IEP Ediciones.
- Mostny, G. (1954). *Peine, un Pueblo Atacameño*. Instituto de Geografía. Universidad de Chile.
- Moulian, R. (2005). De la reflexividad social a las mediaciones rituales: mutaciones, convergencias y paradojas en el lepün y el culto pentecostal. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 8, 29-50.

- Muñoz Morán, O. (2019). Introducción: Seres relacionales. Hacia una antropología de la fluidez desde los Andes. En PO. Muñoz Morán (Coord.), *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica* (pp. 7-46). Nola Editores.
- Muñoz, I., Chacama, J., Espinosa, G., y Briones, L. (1987). La ocupación prehispánica tardía en Zapahuira y su vinculación con la organización social y económica inca. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 18, 67-89.
- Murdock, G. (1934). The organization of inca society. *The Scientific Monthly*, 38(3), 231-239.
- _____ (1949). *Social Structure*. The Macmillan Company.
- _____ (1964). The kindred. *American Anthropologist*, 66(1), 123-132.
- Murra, J. ([1972] 1975). *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. IEP Ediciones.
- _____ ([1977] 1987). *La Organización Económica del Estado Inca*. Siglo XXI Editores.
- _____ (1974). Los límites y las limitaciones del 'archipiélago vertical' en los Andes. *Segundo Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, 93-98.
- Nader, L. (2011). Ethnography as theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 211-219.
- Needham, R. (1971). Remarks on the analysis of kinship and marriage. En R. Needham (Ed.), *Rethinking Kinship and Marriage* (pp. 1-34). Tavistock Publications.
- Núñez del Prado, O. (1958). El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero. *Revista Universitaria*, 114, 9-31.
- Ñúñez, L. (1972). *La Crisis del Campesinado Andino Regional*. Oficina de Planificación Nacional, Macro-Zona Norte.
- _____ (2013). Sobre los comienzos de los estudios andinos y sus avances actuales en el norte de Chile. En C. Zanolli, J. Costilla, D. Estruch y A. Ramos (Comps.), *Los Estudios Andinos hoy. Práctica Intelectual y Estrategias de Investigación* (pp. 79-122). Prohistoria Ediciones.
- Núñez, L. y Dillehay, T. ([1979] 1995). *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*. Universidad Católica del Norte.
- Ortega, M. (1998). '...Somos camanchaca, somos alturana...': Fronteras y etnicidad en Isluga. En *Actas III Congreso Chileno de Antropología* (pp. 536-541). Colegio de Antropólogos de Chile.
- Ortiz Rescaniere, A. (1989). La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos. *Anthropologica*, 7(7), 135-170.
- _____ (1996). En torno al individuo andino: imágenes e identificaciones. *Anthropologica*, 14(14), 105-119.
- Ortner, Sh. (1972). Is female to male as nature is to culture? *Feminist Studies*, 1(2), 5-31.
- Ossio Acuña, J. (1981). Estructura social y parentesco en la antropología sobre el área andina. *Anuario Antropológico*, 5(1), 223-252.

- _____ (1983). El estudio de la estructura social en las comunidades andinas. En J. Iguñiz (Ed.), *La cuestión rural en el Perú* (pp. 165-194). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (1984). Cultural continuity, structure, and context: Some peculiarities of the Andean *compadrazgo*. En R. Smith (Ed.), *Kinship Ideology and Practice in Latin America* (pp. 118-146). The University of North Carolina Press.
- _____ (1992) *Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes. Una Aproximación a la Organización Social de la Comunidad de Andamarca*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Overing, J. (1985). Today I shall call him 'Mummy': multiple worlds and classificatory confusión. En J. Overing (Ed.), *Reason and Morality* (pp. 150-178). Tavistock Publications.
- Paerregaard, K. (1990). Buscando un cónyuge: matrimonio, herencia y ayuda mutua en un distrito del Valle del Colca. *Anthropologica*, 8(8), 57-100.
- _____ (2000). Procesos migratorios y estrategias complementarias en la sierra peruana. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 69, 69-80.
- Pajuelo, R. (2000). Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. En C. Degregori (Ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana* (pp. 123-179). IEP Ediciones.
- Palestini, S., Ramos, C. y Canales, A. (2010). La producción de conocimiento antropológico social en Chile. Postransición: Discontinuidades del pasado y debilidades presentes. *Estudios atacameños*, 39, 101-120.
- Parkin, R. (1997). *Kinship: An Introduction to the Basic Concepts*. Wiley-Blackwell.
- _____ (1996). Genealogy and category: An operational view. *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, 36(139), 87-108.
- _____ (2009). What Shapiro and McKinnon are all about, and why kinship still needs anthropologists. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 17(2), 158-170.
- Peletz, M. (1995). Kinship studies in late twentieth-century Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 24, 343-372.
- Piella, A. y Uribe, J. (2019). Parentesco y parentalidad. Introducción al monográfico *Escenarios de parentalidad*. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 14(3), 375-388.
- Pina-Cabral, J. (2017). *World: An Anthropological Examination*. HAU Books/University of Chicago Press.
- Pizarro, E. y Ríos, W. (2005). Entre franquicias y beneficios: una apuesta del gobierno para el desarrollo regional de Arica (1953). *Diálogo Andino*, 25, 101-111.
- Platt, T. ([1971] 1980). Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia. En E. Mayer y R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 139-182). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (1975). Experiencia y experimentación: Los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa. *Chungara*, 5, 33-60.

- _____ (2001). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de Estudios Americanos*, 58(2), 633-678
- _____ (2010). Desde la perspectiva de isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (Norte de Potosí, Bolivia). *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 42(1), 297-324.
- _____ (2013). Care and carelessness in rural Bolivia. Silence and emotion in Quechua childbirth testimonies. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 42(3), 333-351.
- Podestá, J. (1980) Funciones socio-políticas y culturales de la educación chilena en el altiplano aymara. *Cuaderno de Investigación Social N°3*, 13-43.
- Polo de Ondegardo, J. ([1571] 1990). Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios en sus fueros En L. González y A. Alonso, *El Mundo de los Incas*. Historia 16.
- Porqueres, E. (2008). *Genealogía y Antropología. Los Avatares de una Técnica de Estudio*. Editores del Puerto.
- Porro, M. (2001). Del mito al rito: 'La entrega de la Cruz' (Fuente del Maestro). *Revista de Estudios Extremeños*, 57(2), 481-508.
- Presta, A. y Noack, K. (2018). ¿De qué hablamos cuando aludimos a la 'familia' en los Andes coloniales? *Andes. Antropología e Historia*, 1(29), 1-7.
- Radcliffe-Brown, A. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. Cohen & West.
- Radcliffe-Brown, A. y Forde, D. (Eds.) (1950). *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford University Press.
- Rapport, N. y Overing, J. (2000). *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. Routledge.
- Rasnake, R. (1988). *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power among an Andean People*. Duke University Press.
- Remorini, C. (2013). Estudio etnográfico de la crianza y de la participación de los niños en comunidades rurales de los Valles Calchaquíes septentrionales (noroeste Argentino). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 42(3), 411-433.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en Teoría Cultural*. Editorial Universidad del Cauca.
- _____ (2018). *Etnografía. Alcances, Técnicas y Éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rivera Andía, J. (2019). Introduction. Towards engaged ontographies of animist developments in Amerindian South America. En J. Rivera Andía (Ed.) *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs* (pp. 1-69). Berghahn.
- Rivera, F. (1997). Procesos de articulación socio-identitarias y reformulaciones étnicas en Atacama. *Estudios Atacameños*, 13, 61-73.
- Rivera, M. (1973a). A manera de introducción. Hacia una política de desarrollo integral del Departamento de Arica. *Chungara*, 1-2, 11-16.
- _____ (1973b). Bases para plantear la investigación antropológica-arqueológica en el Norte Grande Chileno. *Chungara*, 1-2, 39-48.

- Rivers, W. (1900). A genealogical method of collectin social and vital statistics. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30, 74-82.
- _____ ([1910] 1968). *Kinship and Social Organization. Together with 'The Genealogical Method of Anthropological Enquiry'*. With Comementaries by Raymond Firth and David M. Schneider. The Athlone Press.
- Robichaux, D. (2008). ¿De qué se trata el parentesco? Definiendo un objeto de estudio y algunas ideas para su investigación entre los nahuas y otros pueblos indígenas de Mesoamérica. *Diario de Campo. Suplemento 47*, 65-82.
- Romero, Á. (2002). Cerámica doméstica del valle de Lluta: Cultura local y redes de interacción Inka. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 34, 191-213.
- Romero, Á., Santoro, C. y Santos, M. (2000). Asentamientos y organización sociopolítica en los tramos bajo y medio del valle de Lluta. *Actas del III Congreso Chileno de Antropología. Tomo II* (pp. 696-675). Colegio de Antropólogos de Chile.
- Rowe, J. (1946). Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians. Vol. II.* (pp 183-330). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Ruz, R. Galdames, L. y Díaz, A. (2010). Historia, patrimonio y fotografía de la Junta de Adelanto de Arica (1958-1976). Exploraciones teórico-metodológicas. En Díaz, A., Díaz, A. y Pizarro, E. (Comps.), *Arica Siglo XX. Historia y Sociedad en el Extremo Norte de Chile* (pp. 101-139). Ediciones Universidad de Tarapacá.
- Sahlins, M. (2013). *What Kinship Is – And is Not*. The University of Chicago Press.
- Salas Carreño, G. (2016). Places are kin: Food, cohabitation, and sociality in the southern Peruvian Andes. *Anthropological Quaterly*, 89(3), 813-840.
- _____ (2019), *Lugares Parientes. Comida, Cohabitación y Mundos Andinos*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salomon, F. (1995). The beautiful grandparents. Andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records. En T. Dillehay (Ed.), *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices* (pp. 315-353). Dumbarton Oaks,
- _____ (1997). 'Conjunto de nacimiento' y 'línea de esperma' en el Manuscrito Quechua de Huarochirí (ca. 1608). En D. Arnold (Ed.), *Parentesco y Género en los Andes. Tomo I. Más allá del Silencio: Las Fronteras de Género en los Andes* (pp. 301-322). ILCA/CIASE.
- _____ (2012). Etnología en un terreno desigual: encuentros andinos, 1532-1985. En C. Degregori, P. Sendón y P. Sandoval (Comps.), *No hay país más Diverso: Compendio de Antropología Peruana. Tomo II* (pp. 18-97). IEP Ediciones.
- Salvucci, D. (2015). Mujeres-madres solteras y circulación de hombres-padre en el altiplano de Jasimaná, Salta, Argentina. En S. Olivero y J. Caño (Coords.), *Temas Americanistas: Historias y Diversidad Cultural* (pp. 705-715). Universidad de Sevilla.
- _____ (2016). Convidar a las almas, convidar a la Tierra. Lógicas rituales y categorías de relación entre seres en la Argentina andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 45(2), 289-305.

- _____ (2017). Prácticas y categorías de parentesco en Jasimaná, noroeste andino de Argentina. *Estudios Atacameños*, 58, 89-106.
- San Román, T. (2009). Sobre la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, 18, 235-260.
- Sánchez-Parga, J. (1984). Estructuras espaciales del parentesco en los Andes: Salamalag Chico. En J. Sánchez-Parga et al., *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina* (pp. 154-216). Centro Andino de Acción Popular.
- Santoro et. al, C. (2010). Revisita al Tercer Caso de Verticalidad de John Murra en las costas de los Andes Centrales y Centro Sur. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 42(1), 325-340.
- Santoro, C., Hidalgo, J. y Osorio, A. (1987). El Estado Inka y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 19, 71-92.
- Sato, N. (1981). El concepto de ayllu, y qata/qacun: Un estudio de la familia, el parentesco y el ayllu. En S. Masuda (Ed.), *Estudios Etnográficos del Perú Meridional* (pp. 139-171). Universidad de Tokio.
- Schneider, D. (1968a). *American Kinship. A Cultural Account*. Prentice-Hall.
- _____ (1968b). Rivers and Kroeber in the study of kinship. En Rivers, W. *Kinship and Social Organization. Together with 'The Genealogical Method of Anthropological Enquiry'. With Comementaries by Raymond Firth and David M. Schneider* (pp. 7-16). The Athlone Press.
- _____ (1972). What is kinship all about? En P. Reining (Ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* (pp. 32-63). The Anthropological Society of Washington.
- _____ (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press.
- Segalen, M. ([1985] 1992). *Antropología Histórica de la Familia*. Taurus.
- _____ ([1998] 2005). *Ritos y Rituales Contemporáneos*. Alianza Editorial.
- _____ (2016). On *Papies* and *Mammies*: the invention of a new relative in contemporary European kinship. *Goody Lecture 2016* (pp. 3-28). Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Sendón, P. (2002). Aproximación a tres teorías del parentesco quechua. *Scripta Ethnologica*, 23, 111-146.
- _____ (2006). Ecología, ritual y parentesco en los Andes: Notas a un debate no permitido. *Debate Agrario*, 40/41, 297-439.
- _____ (2012). Estudios de parentesco y organización social en los Andes. En C. Degregori, P. Sendón y P. Sandoval (Comp.), *No hay país más Diverso: Compendio de Antropología Peruana. Tomo II* (pp. 358-410). IEP Ediciones.
- _____ (2016). *Ayllus del Ausangate. Parentesco y Organización Social en los Andes del Sur Peruano*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú – IEP -CBC.
- _____ (2019). Repensando un viejo libro de Antropología. Parentesco y Matrimonio en los Andes cuatro décadas después. *Cuaderno de Trabajo Grupo de Antropología Amazónica N°2*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Sendón, P. y Manríquez, V. (2021). Genealogía de un pueblo fantasma: parentesco, matrifocalidad y adopción en Ayquina-Turi. *Kinship*, 1(1), 6-36.
- Serracino, G. (1985). Creencias, organización social y economía en Caspana Indígena. La limpia de canales. En *Actas I Congreso Chileno de Antropología* (pp. 398-410). Colegio de Antropólogos de Chile.
- Serracino, G. y R. Stehberg (1975). Vida pastoril en la precordillera andina (Guatín, San Pedro de Atacama, Chile). *Estudios Atacameños*, 3, 73-88.
- Sillar, B. (2009). The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 367-377.
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, Sol y Brujas: Géneros y Clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Skar, H. ([1982] 1997). *La Gente del Valle Caliente. Dualidad y Reforma Agraria entre los Runakuna (quechua hablantes) de la Sierra Peruana*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Smith, R. (1956). *The Negro Family in British Guiana. Family Structure and Social Status in the Villages*. Routledge and Kegan Paul.
- Smith, R. (1973). The matrifocal family. En J. Goody (Ed.), *The Character of Kinship* (pp. 212-144). Cambridge University Press.
- Smith, R. (1973). *The Matrifocal Family. Power, Pluralism, and Politics*. Routledge.
- Solc, V. (2011). Casa Aymara en Enquelga. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 43(1), 89-111.
- Spedding, A. (1997). 'Esa mujer no necesita hombre': En contra de la 'dualidad andina' – Imágenes de género en los Yungas de La Paz. En D. Arnold (Ed.), *Parentesco y Género en los Andes. Tomo I. Más allá del Silencio: Las Fronteras de Género en los Andes* (pp. 325-343). ILCA/CIASE.
- Stein, W. (1986). La práctica de la antropología económica en los Andes peruanos: comunidad, unidad doméstica y relaciones de producción. *Revista Andina*, 8, 549-606.
- Stolcke, V. (2010). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? En V. Fons, A. Piella y M. Valdés (Eds.), *Procreación, Crianza y Género. Aproximaciones Antropológicas en la Parentalidad* (pp. 319-333). Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Stone, L. ([1997] 2010). *Kinship and Gender. An Introduction*. Westview Press.
- Strathern, M. (1980). *Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon, a Village in North-west Essex in the Nineteen-sixties*. Cambridge University Press.
- _____ (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.
- _____ (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press.
- _____ (2014). Kinship as a relation. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 210, 43-61.
- _____ (2020). *Relations. An Anthropological Account*. Duke University Press.

- Taberna, F. (1968). Algo sobre las comunidades andinas de Tarapacá. *Estudios Regionales*, 1(1), 7-19.
- _____ (1973). El rol de la sociedad andina en el transito al socialismo. *Informes de Temas para el Primer Congreso del Hombre Andino*, 21-30. Universidad de Chile.
- Tabilo, K. (1997). El héroe y la heroína en relatos populares andinos. Aplicación de un método preestructural. *Diálogo Andino*, 16, 9-25.
- _____ (1998). Construcción de género femenino y masculino en relatos orales aymaras. En *Actas III Congreso Chileno de Antropología. Tomo I* (pp. 368-375). Colegio de Antropólogos de Chile.
- Taylor, S. y Bogdan, R. ([1984] 2000). *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación*. Paidós.
- Trautmann, T. (1987). *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. University of California Press.
- Trautmann, T., Feeley-Harnik, G. y Mitani J. (2011). Deep Kinship. En A. Shryock y D. Lord (Eds.), *Deep History. The Architecture of Past and Present* (pp. 160-190). University of California Press.
- Tschopik, H. (1946). The Aymara. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians. Vol. II* (pp. 501-574). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Tudela, P. (1993-1994). Chilenización y cambio ideológico entre los aymaras de Arica (1883-1930). Intervención religiosa y secularización. *Revista Chilena de Antropología*, 12, 201-231.
- Valderrama, R. y Escalante, C. ([1997] 2014). Ser mujer: warmi kay. La mujer en la cultura andina. En D. Arnold (Ed.), *Parentesco y Género en los Andes. Tomo I. Más allá del Silencio: Las Fronteras de Género en los Andes* (pp. 153-170). ILCA/CIASE.
- Valdés, M. y Piella, A. (2016). La parentalidad desde el parentesco. Un concepto antropológico e interdisciplinar. *Quaderns-e*, 21(2), 4-20.
- Van den Berg, H. (1990). *La Tierra no da así no más: Los Ritos Agrícolas en la Religión de los Aymara-cristianos*. Hisbol-UCB/ISET.
- Van Gennep, A. ([1909] 2013). *Los Ritos de Paso*. Alianza Editorial.
- Van Kessel, J. ([1980] 2003). *Holocausto al Progreso: Los Aymara de Tarapacá*. IECTA.
- _____ (2006). *Los Santos Iconos de Chile*. IECTA.
- Van Vleet, K. (2008). *Performing Kinship: Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. University of Texas Press.
- Vásquez de Espinoza, A. ([1618] 1948). *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Smithsonian Institute.
- Vásquez, M. y Holmberg, A. (1966). The castas: Unilineal kin groups in Vicos, Perú. *Ethnology*, 5(3), 284-303.
- Ventura, M., Mateo, J. y Clua, M. (Eds.) (2018). *Humanidad. Categoría o Condición. Un viaje Antropológico*. Bellaterra Edicions.

- Venturolli, S. (2019). *Ruku, chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombres y territorio en los Andes Conchucos, Perú*. *Anales de Antropología*, 53(1), 19-32.
- Villar, D. (2008). Reseña de E. Porqueres, Genealogía y antropología. Los avatares de una técnica de estudio. *Revista Andina*, 47, 201-202.
- Wachtel, N. (1973). *Sociedad e Ideología. Ensayos de Historia y Antropología Andina*. IEP Ediciones.
- _____ (1990). *El Regreso de los Antepasados. Los Indios Urus de Bolivia, del Siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Wagner, R. (1974). Are there social groups in the New Guinea Highlands? En J. M. Leaf y B. Campbell, *Frontier of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking* (pp. 95-112). Nostrand.
- Wagner, R. ([1975] 2019). *La Invención de la Cultura*. Nola Editores.
- Weismantel, M. (1995). Making kin: kinship theory and Zumbagua adoptions. *American Ethnologist*, 22(4), 685-704.
- _____ (1998). *Viñachiña: hacer guaguas en Zumbagua, Ecuador*. En D. Arnold (Ed.), *Parentesco y Género en los Andes. Tomo II. Gente de Carne y Hueso: Las Tramas del Parentesco en los Andes* (pp. 83-96). ILCA/CIASE.
- Weismantel, M. y Wilhoit, M. (2019). Kinship in the Andes. En S. Bamford (Ed.), *The Cambridge Handbook of Kinship* (pp. 179-210). Cambridge University Press.
- Wilhoit, M. (2017). 'Un favorzote': Gender and reciprocity in the Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(3), 438-458.
- Wilk, R. y MacNetting, R. (1984). Household: Changing form and function. En R. MacNetting, R. Wilk y E. Arnould (Eds.), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group* (pp. 1-28). University of California Press.
- Wolf, E. ([1955] 1977). *Una Tipología del Campesinado Latinoamericano*. Ediciones Nueva Visión.
- Wolf, F. (1980). Parentesco Aymara en el siglo XVI. En E. Mayer y R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 115-135). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Yanagisako, S. (1979). Women-centered kin networks in urban bilateral kinship. *American Ethnologist*, 4(2), 207-226.
- Yanagisako, S. y Delaney, C. (Eds.) (1995). *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. Routledge.
- Zapata, C. (2001). *Las Voces del Desierto: Identidad Aymara en el Norte de Chile*. Ediciones RIL-DIBAM.
- Zonabend, F. (1981). La encuesta de parentesco en la sociedad campesina francesa. En Cresswell, R. y Godelier, M. (Eds.), *Útiles de Encuesta y de Análisis Antropológicos* (pp. 285-296). Editorial Fundamentos.

Zuidema, R. T. (1964). *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*. E. J. Brill.

_____ (1980). Parentesco Inca. En E. Mayer y R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 57-113). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____ (2010). *El Calendario Inca. Tiempo y Espacio en la Organización Ritual del Cuzco. La idea del Pasado*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

INDICE DE TABLAS, DIAGRAMAS, MAPAS, IMÁGENES

Indice Tablas

Tabla 1. Egos entrevistados de acuerdo al género	106
Tabla 2. Individuos registrados en la genealogía de la Comunidad de Socoroma	116
Tabla 3. Individuos de la genealogía de la Comunidad de Socoroma por generaciones	116
Tabla 4. Origen de los individuos genealogía de la Comunidad de Socoroma	117
Tabla 5. Individuos solteros y uniones total	118
Tabla 6. Individuos solteros por generaciones	118
Tabla 7. Uniones por generaciones.....	118
Tabla 8. Uniones de individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma.....	119
Tabla 9. Uniones de individuos afuerinos u origen desconocido	119
Tabla 10. Resumen de uniones entre individuos de la Comunidad de Socoroma y con individuos afuerinos u origen desconocido.....	119
Tabla 11. Hijos no reconocidos, transmisión patronímica matrilateral, líneas de descendencia femeninas.....	179
Tabla 12. Ambos individuos casados o juntados nacidos en la Comunidad de Socoroma	191
Tabla 13. Ambos individuos casados o juntados nacidos en la Comunidad de Socoroma en G+2, G+1, G0.....	192
Tabla 14. Desglose de categoría A (origen de los padres). Individuos masculinos de referencia	193
Tabla 15. Desglose de categoría A (origen de los padres). Individuos femeninos de referencia	193
Tabla 16. Categorías significativas A. Desglose por generaciones. Total individuos masculinos y femeninos.....	196
Tabla 17. Individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma con pareja afuerina u origen desconocido.....	197
Tabla 18. Individuos nacidos en la Comunidad de Socoroma con pareja afuerina u origen desconocido en G+2, G+1, G0.....	197
Tabla 19. Individuos masculinos nacidos en la Comunidad de Socoroma con parejas afuerinas u origen desconocido	197
Tabla 20. Individuos femeninos nacidas en la Comunidad de Socoroma con parejas afuerinas u origen desconocido	198
Tabla 21. Categoría B. Desglose por generaciones. Total individuos masculinos y femeninos en G+2, G+1, G0.....	Error! Bookmark not defined.
Tabla 22. Individuos no nacidos en la Comunidad de Socoroma que establecieron uniones con individuos no nacidos en la Comunidad de Socoroma en G+2, G+1, G0	199
Tabla 23. Resumen distintos niveles de endogamia territorial-comunitaria	203

Tabla 24. Endogamia territorial-comunitaria. Individuo de referencia hombre con pareja mujer	203
Tabla 25. Endogamia territorial-comunitaria. Individuo de referencia mujer con pareja hombre	203
Tabla 26. Resumen de endogamia territorial-comunitaria total hombres y mujeres	204
Tabla 27. Resumen endogamia/exogamia territorial-comunitaria	207
Tabla 28. Tabla general exogamia individuos masculinos y femeninos unidos (casados o juntados) nacidos en la Comunidad de Socoroma. Desglose por categorías según el origen de la pareja	208
Tabla 29. Individuos unidos de la Comunidad de Socoroma con individuos de pueblos del interior, de acuerdo a subcategorías	209
Tabla 30. Individuos unidos de la Comunidad de Socoroma con individuos de pueblos del altiplano, por generaciones	209
Tabla 31. Individuos unidos de la Comunidad de Socoroma con individuos de pueblos de la precordillera, por generaciones.....	209
Tabla 32. Individuos casados de la Comunidad de Socoroma con individuos del Valle de Lluta, por generaciones	210
Tabla 33. Individuos de la Comunidad de Socoroma unidos con individuos extranjeros de diversas nacionalidades.....	211
Tabla 34. Individuos de la Comunidad de Socoroma unidos con individuos nacidos en la ciudad de Arica.....	213
Tabla 35. Individuos de la Comunidad de Socoroma unidos con individuos cuyo origen se adscribe en distintos lugares de Chile	214
Tabla 36. Individuos de la Comunidad unidos con individuos de Arica-Socoroma, Arica-Murmuntani, Arica-Zapahuira, Arica-Epispacha, Arica-Chusmiza	215
Tabla 37. Tabla general endogamia individuos unidos de la categoría Arica-Comunidad de Socoroma.....	216
Tabla 38. Tabla general exogamia individuos unidos de la categoría Arica-Comunidad de Socoroma.....	216
Tabla 39. Individuos de la Comunidad de Socoroma unidos con individuos de origen desconocido, por generaciones	217
Tabla 40. Pauta de residencia postmarital de Egos encuestados.....	220
Tabla 41. Pauta de residencia postmarital de Egos encuestados, por generación de acuerdo al género de los individuos.....	221
Tabla 42. Lugar de nacimiento y pautas de residencia postmarital de los individuos encuestados.....	223
Tabla 43. Traspaso de la devoción de las Cruces solo entre mujeres.....	279
Tabla 44. Traspaso de la devoción de las cruces solo entre hombres	279
Tabla 45. Traspaso de la devoción de las Cruces en las que participan hombres y mujeres ...	279

Tabla 46. Linajes asociados a las diferentes Cruces del pueblo de Socoroma por Choque y Pizarro (2013) y Galdames et al. (2016).	284
--	-----

Indice Imágenes

Imagen 1. Arco del pueblo	19
Imagen 2. Terrazas.....	19
Imagen 3. Cultivos sector Pueblo	20
Imagen 4. El pueblo visto desde sector Aroma	20
Imagen 7. Permiso solicitado por el alférez y familia para pasar el Carnaval en el Entierro del Abuelo	250
Imagen 8. Vistiendo al Abuelo Carnavalón	251
Imagen 9. Bailando con el Abuelo Carnavalón	251
Imagen 10. Entrada del Carnaval.....	252
Imagen 11. Entierro del Carnaval	252
Imagen 12. Las Cruces en el interior de la Iglesia	262
Imagen 13. Vistiendo las Cruces de Milagros.....	262
Imagen 14. Vistiendo las Cruces en la tiaña de Milagros.....	263
Imagen 15. Encuentro de las Cruces	263
Imagen 16. Velando las Cruces.....	264
Imagen 17. Sector Quella Quella, hacia el final del camino	264
Imagen 18. En la Apacheta de Milagros.....	265
Imagen 19. Ruta hacia el Encuentro de las Cruces, Fiesta de las Cruces de Mayo 2019	286
Imagen 20. Figura 3. Encuentro de las Cruces (“cruceiro”).	287
Imagen 21. Casas donde se velaban y actualmente se velan las Cruces de Mayo	288
Imagen 22. Cruz de Sora por vestir.....	295
Imagen 23. Alférez en la Apacheta de la Cruz de Sora.....	296
Imagen 24. Alférez cargando la Cruz de Sora para vestirla en Arica.....	296
Imagen 25. Bailando en la cacharpalla.....	297
Imagen 26. Vistiendo la Cruz de Sora	297

Indice Diagramas

Diagrama 1. Transmisión patronímico Ego 21.....	182
Diagrama 2. Transmisión patronímico Ego 25.....	182
Diagrama 3. Transmisión patronímico Ego 34.....	183
Diagrama 4. Transmisión patronímico Ego 4.....	184

Diagrama 5. Transmisión patronímico Ego 18.....	185
Diagrama 6. Transmisión patronímico Ego 36.....	186
Diagrama 7. Transmisión patronímico Ego 30.....	188
Diagrama 8. Flujos de ayuda en la Fiesta del Carnaval 2019	248
Diagrama 9. Flujos de ayuda en la Fiesta de la Cruz de Milagros 2019	270

Indice Mapas

Mapa 1. Territorio regional	22
Mapa 2. Territorio comunitario de Socoroma.....	131
Mapa 3. Cruces de Mayo de Socoroma	261

ANEXOS

Anexo 1. Abreviaturas de parentesco y Generaciones utilizadas.

Abreviaturas de parentesco

Ego	individuo de referencia
F	padre
M	madre
H	esposo
W	esposa
FF	abuelo paterno o padre del padre
FM	abuelo materno o padre de la madre
MF	abuela paterna o madre del padre
MM	abuela materna o madre de la madre
HF	padre del esposo
HM	madre del esposo
WF	padre de la esposa
WM	madre de la esposa

Generaciones

G0	Generación de Ego en la mayoría de los casos (1950-1975 aprox.)
G-1	Primera generación descendente (1975-2000 aprox.)
G-2	Segunda generación descendente (2000 a la actualidad aprox.)
G+1	Primera generación ascendente (1925-1950 aprox.)
G+2	Segunda generación ascendente (1900-1925 aprox.)
G+3	Tercera generación ascendente (1875-1900 aprox.)
G+4	Cuarta generación ascendente (1850-1975 aprox.)

Anexo 2. Ficha de encuesta genealógica.

Datos personales de Ego	
Nombres y apellidos	
Fecha y lugar de nacimiento	
Lugar de residencia actual	
Personas con quienes reside	
Tipo de relación con los co- residentes	
Lugares donde ha vivido durante su vida (residencia permanente durante periodos prolongados)	

Pareja de Ego	
Nombre y apellidos esposo/a	
Fecha y lugar de nacimiento	
Residencia post-nupcial	
Padre y madre del esposo/a	
Fechas y lugares de nacimiento	

Ascendientes de Ego	
Nombre y apellidos del padre y madre	
Padre y madre del padre	
Fechas y lugares de nacimiento	
Padre y madre de la madre	
Fechas y lugares de nacimiento	
Y así sucesivamente...	

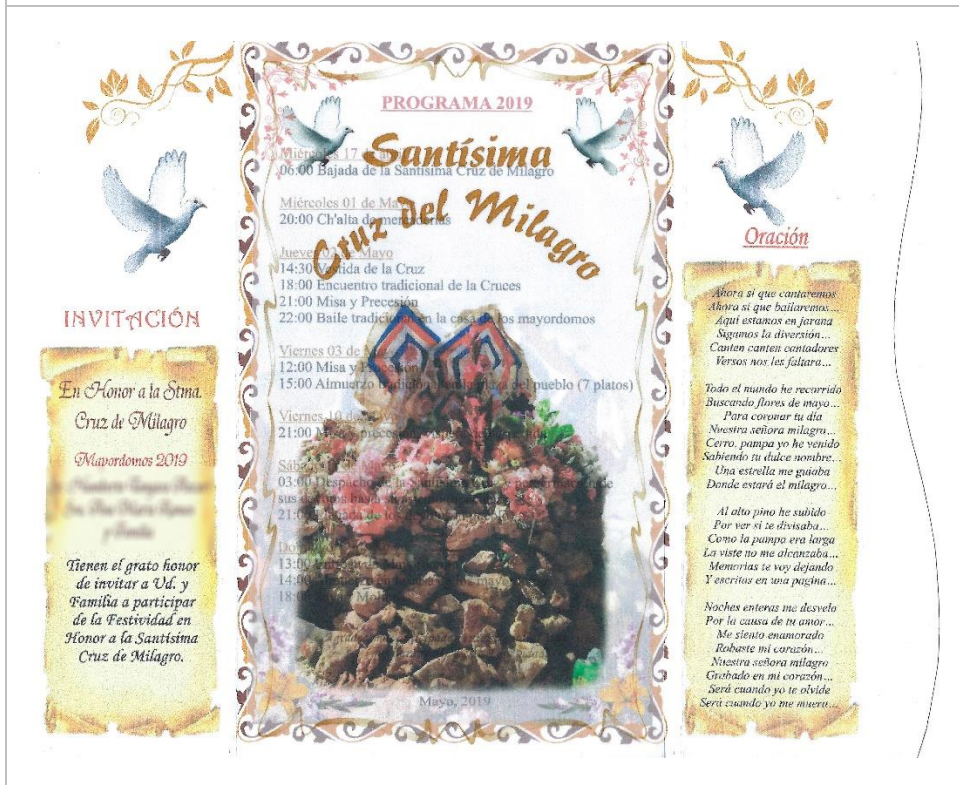
Hermanos de Ego	
Nombre y apellidos de hermano/a	
Fecha y lugar de nacimiento	
Esposo/a de hermano/a	
Fechas y lugares de nacimiento	
Hijos/as	
Y así sucesivamente...	

Descendientes de Ego	
Nombre y apellidos	
Fecha y lugar de nacimiento	
Esposo/a del hijo/a	
Fecha y lugar de nacimiento	
Residencia post-nupcial	
Esposo/a de hijos/as de los hijos/as	
Fecha y lugar de nacimiento	

Anexo 3. Invitación a la Fiesta de las Cruces de Mayo de Yapabelina.



Anexo 4. Invitación a la Fiesta de las Cruces de Mayo de Milagros.



Anexo 5. Genealogía de la Comunidad de Socoroma

GENEALOGÍA DE LA COMUNIDAD DE SOCOROMA

1850-1875 G+4

||

1875-1900 G+3

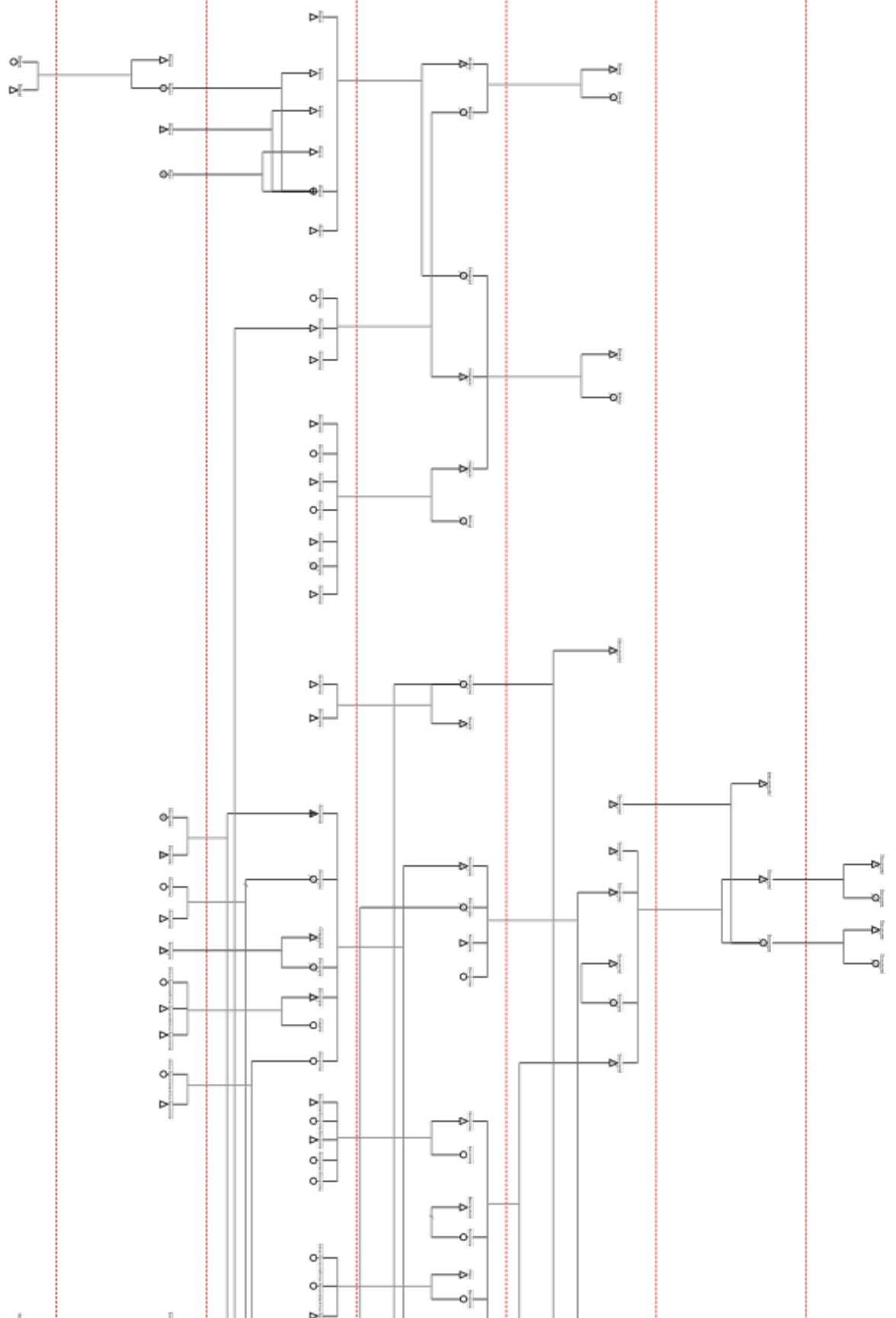
1900-1925 G+2

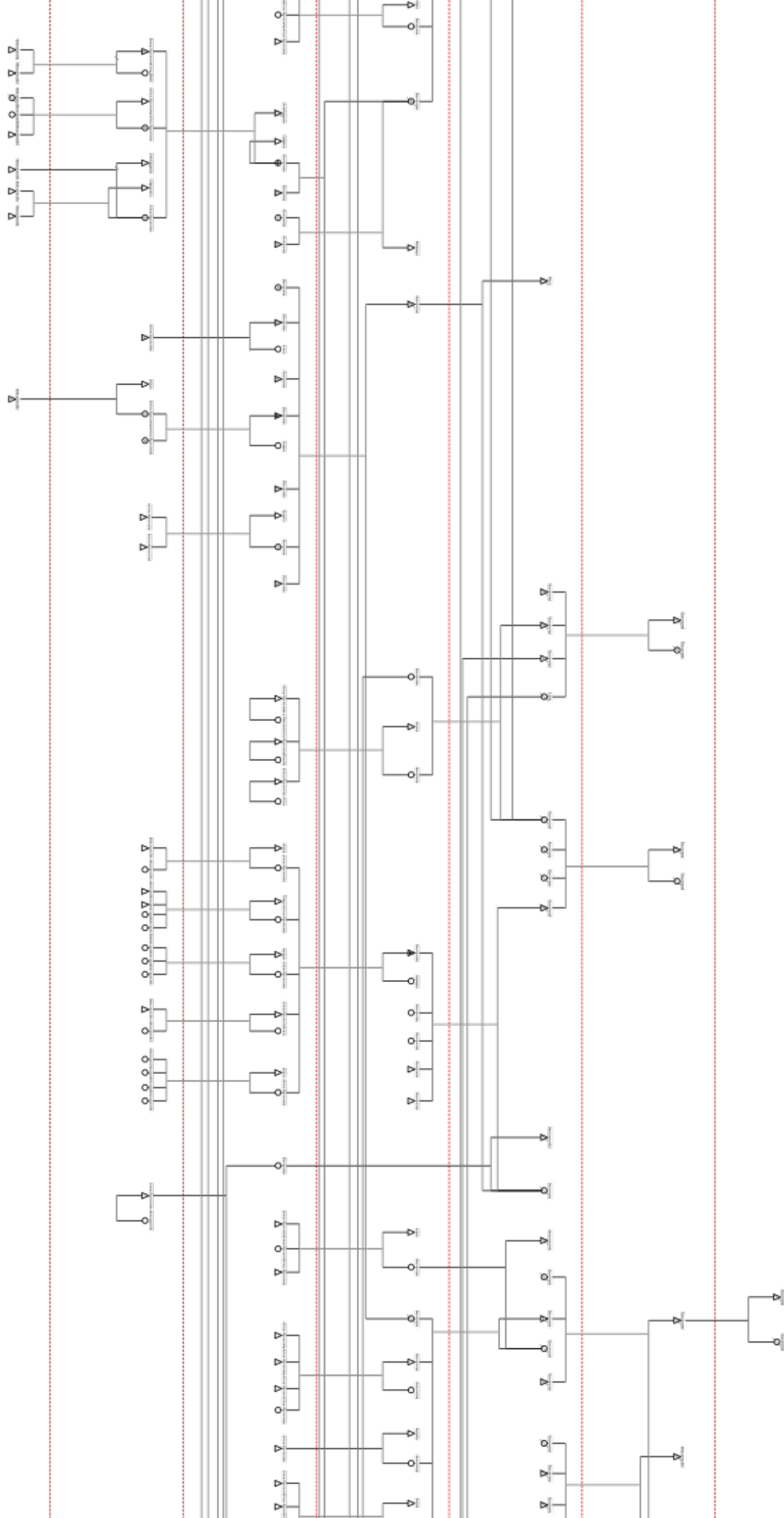
1925-1950 G+1

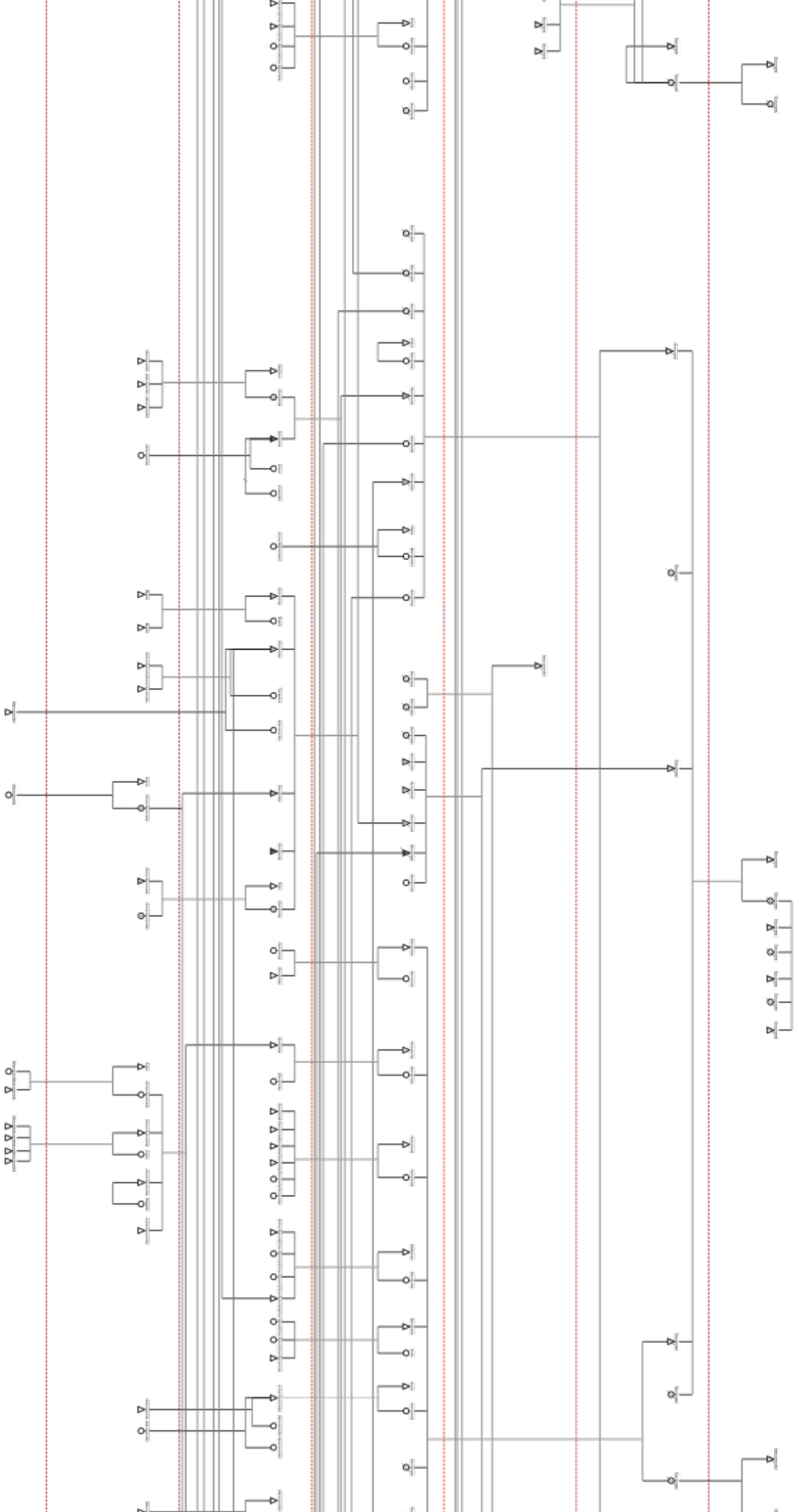
1950-1975 G 0

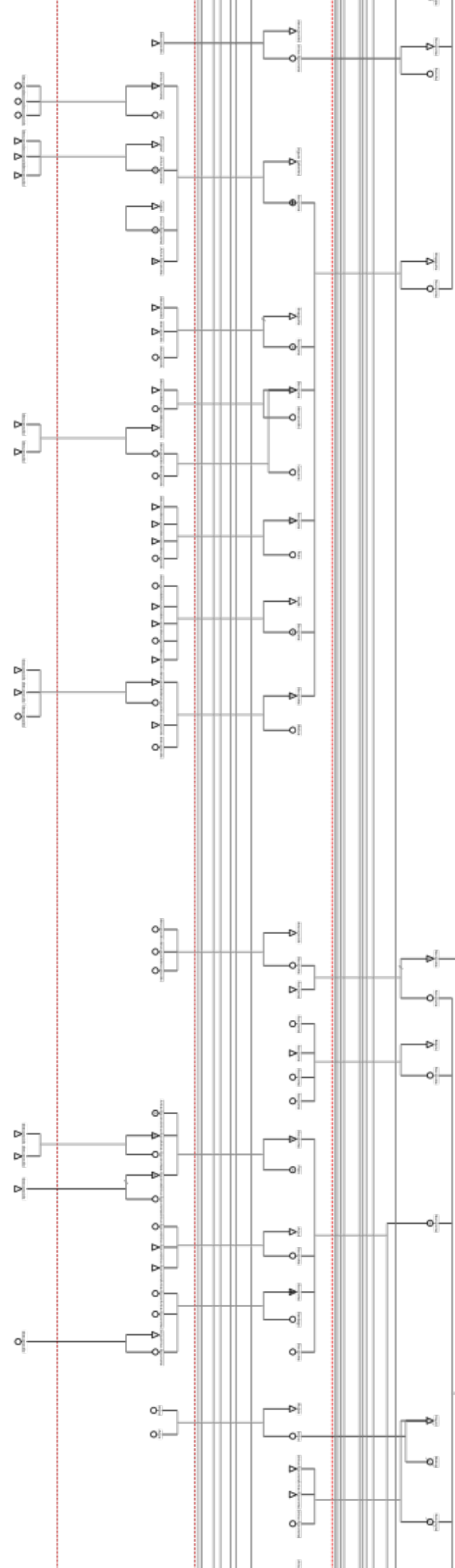
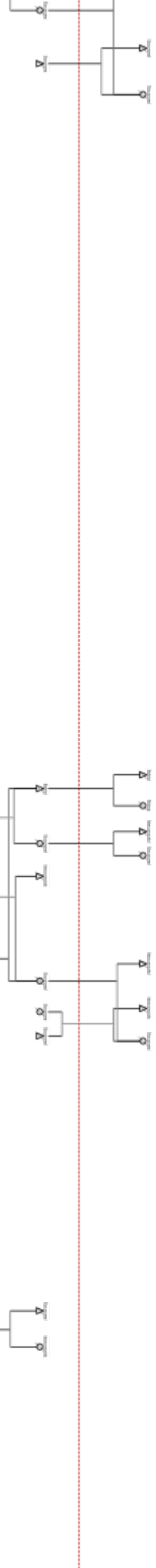
1975-2000 G-1

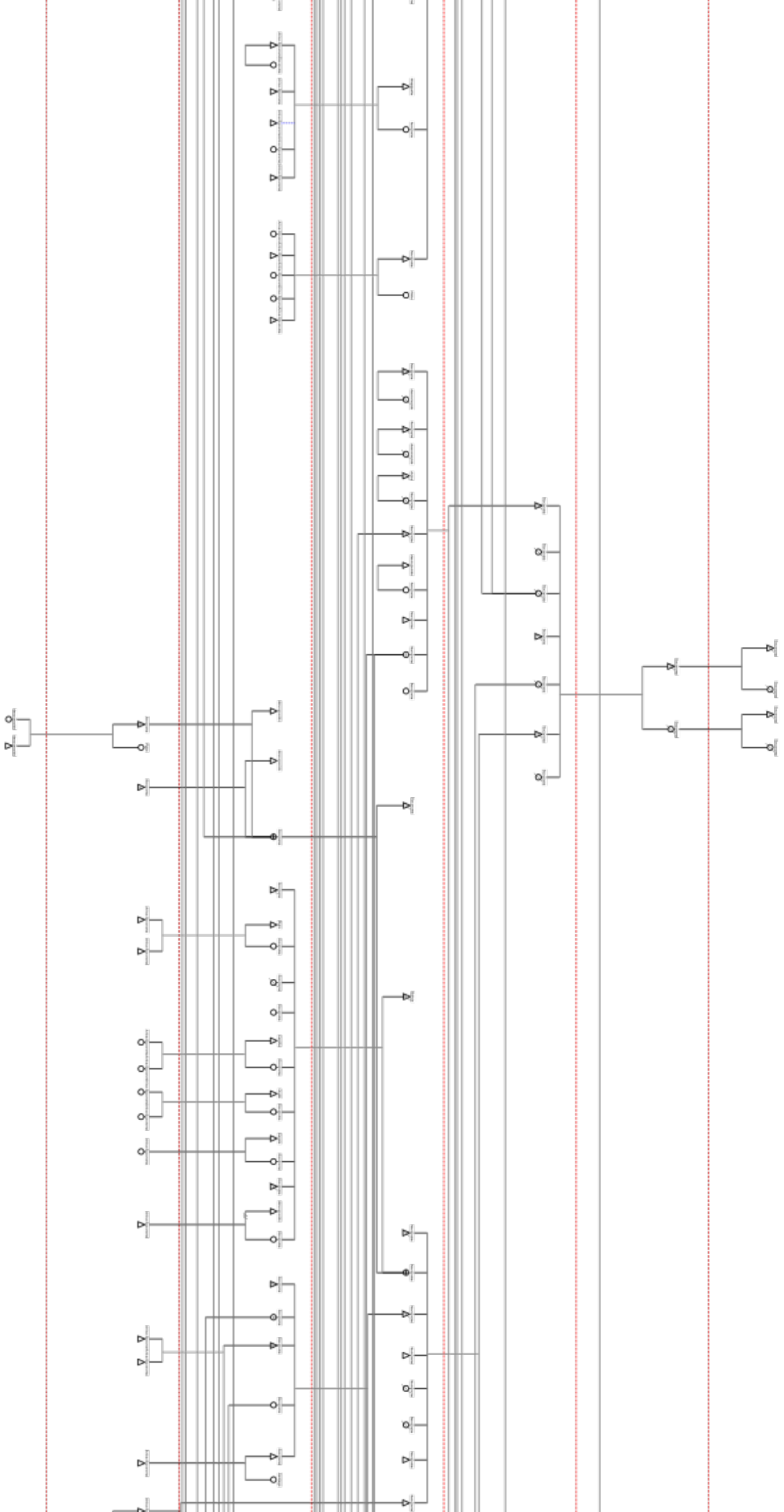
2000-actualidad G-2

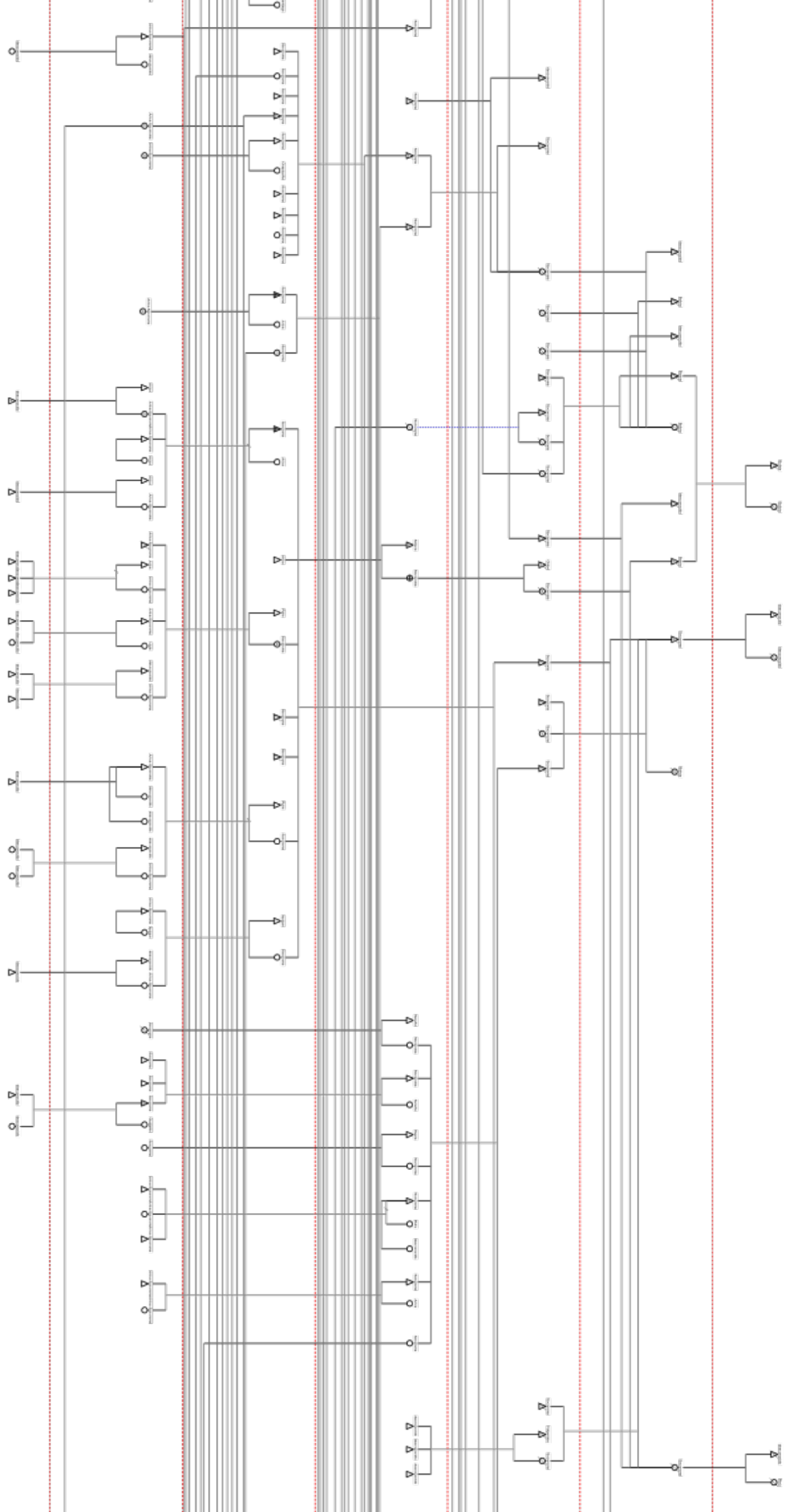


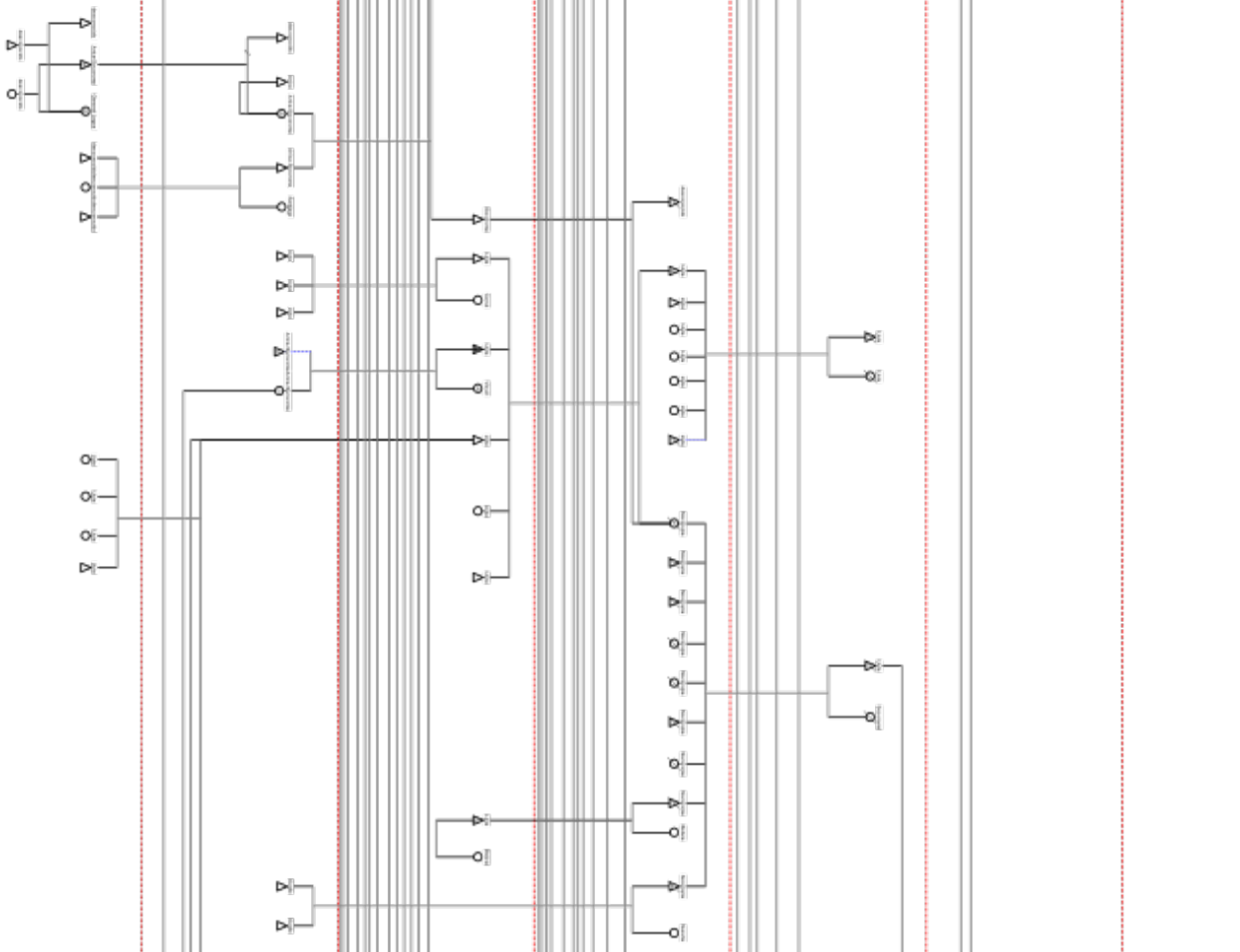


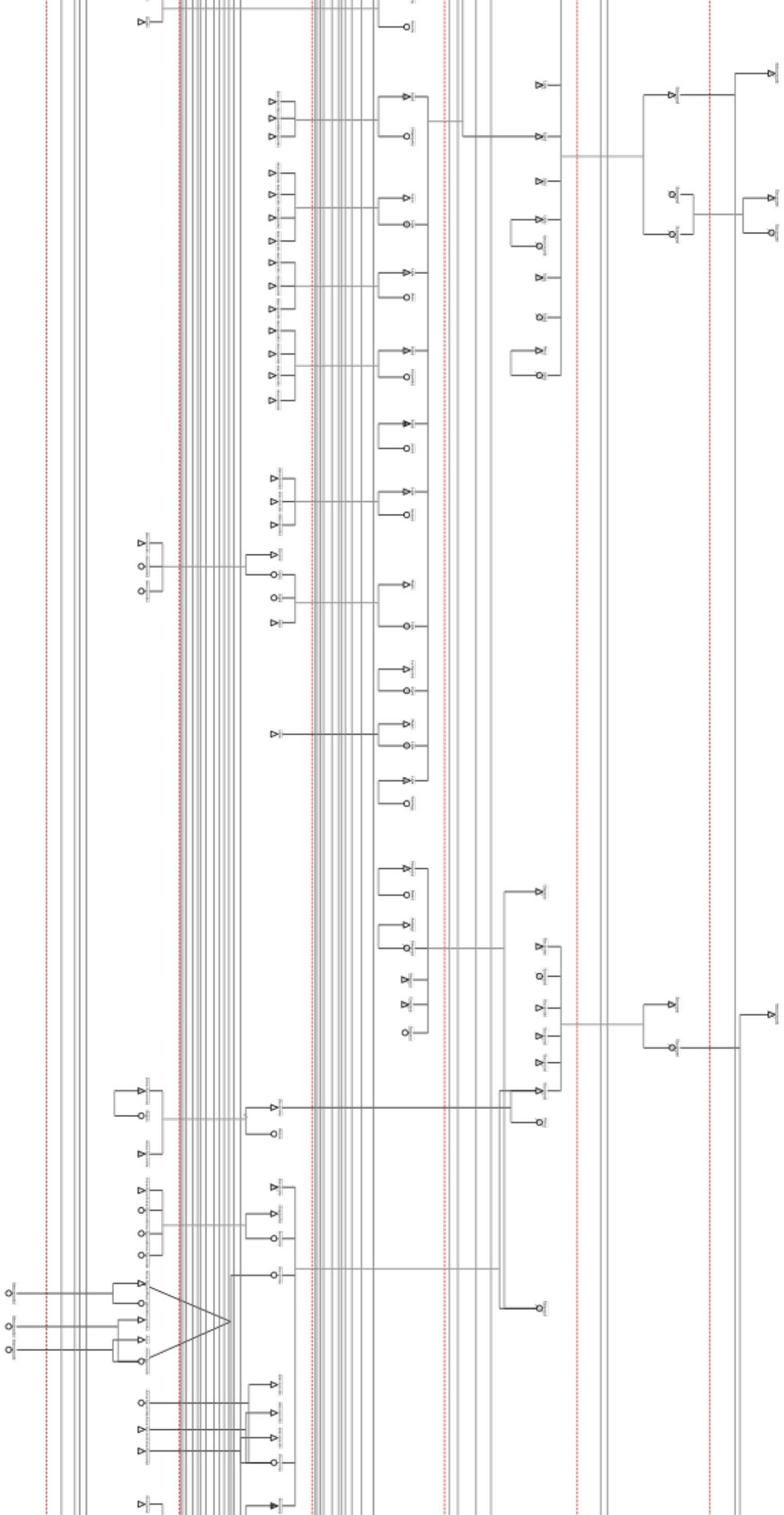


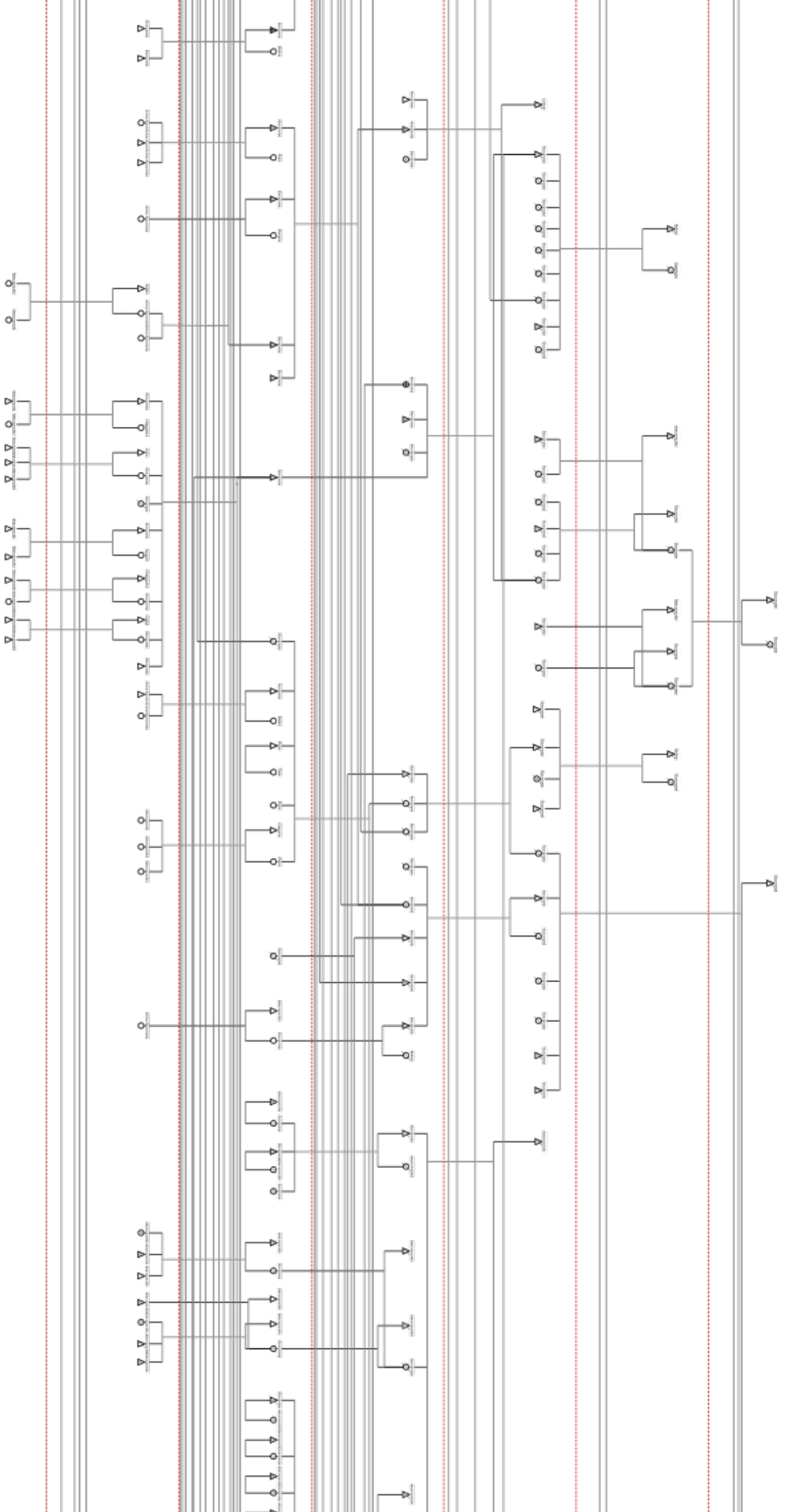


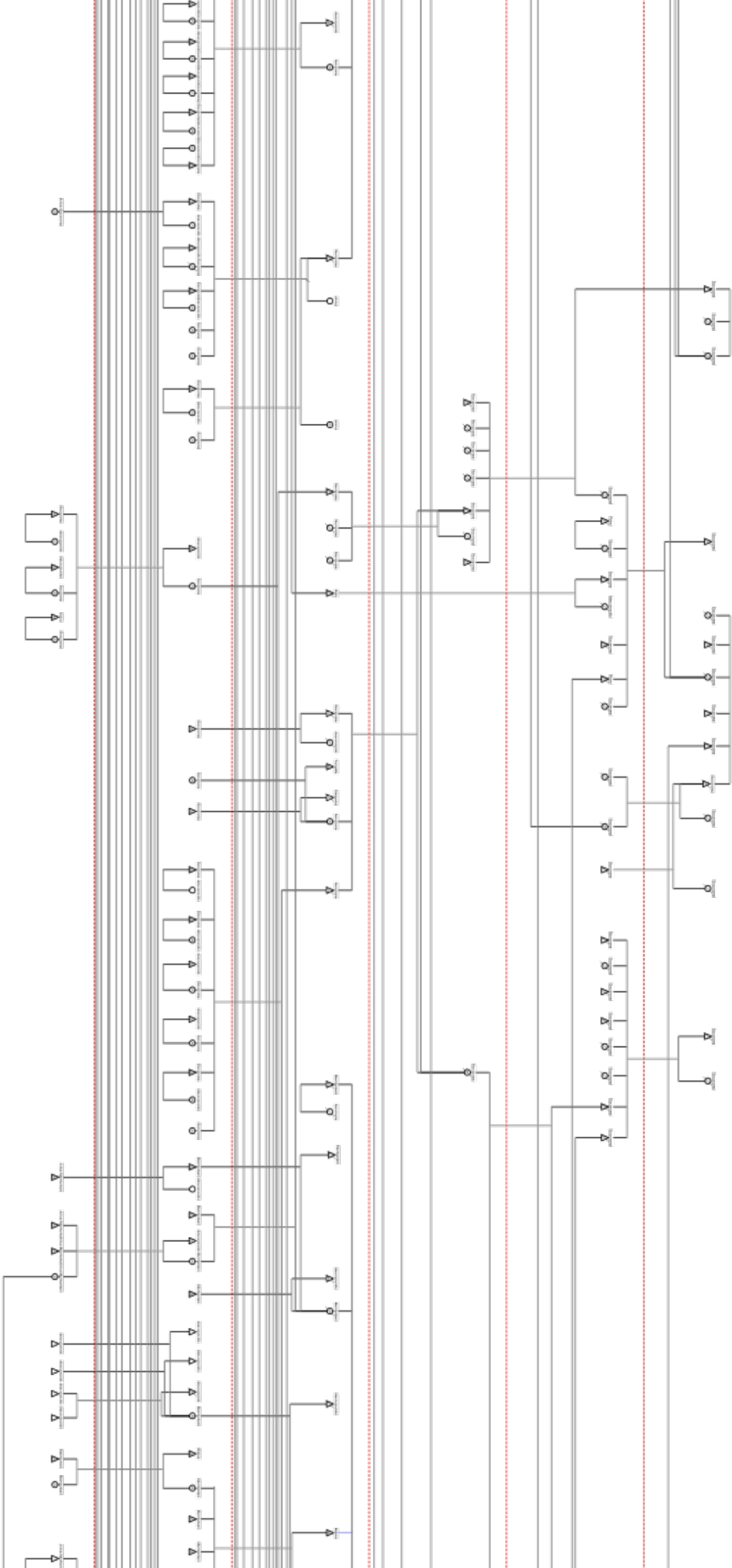


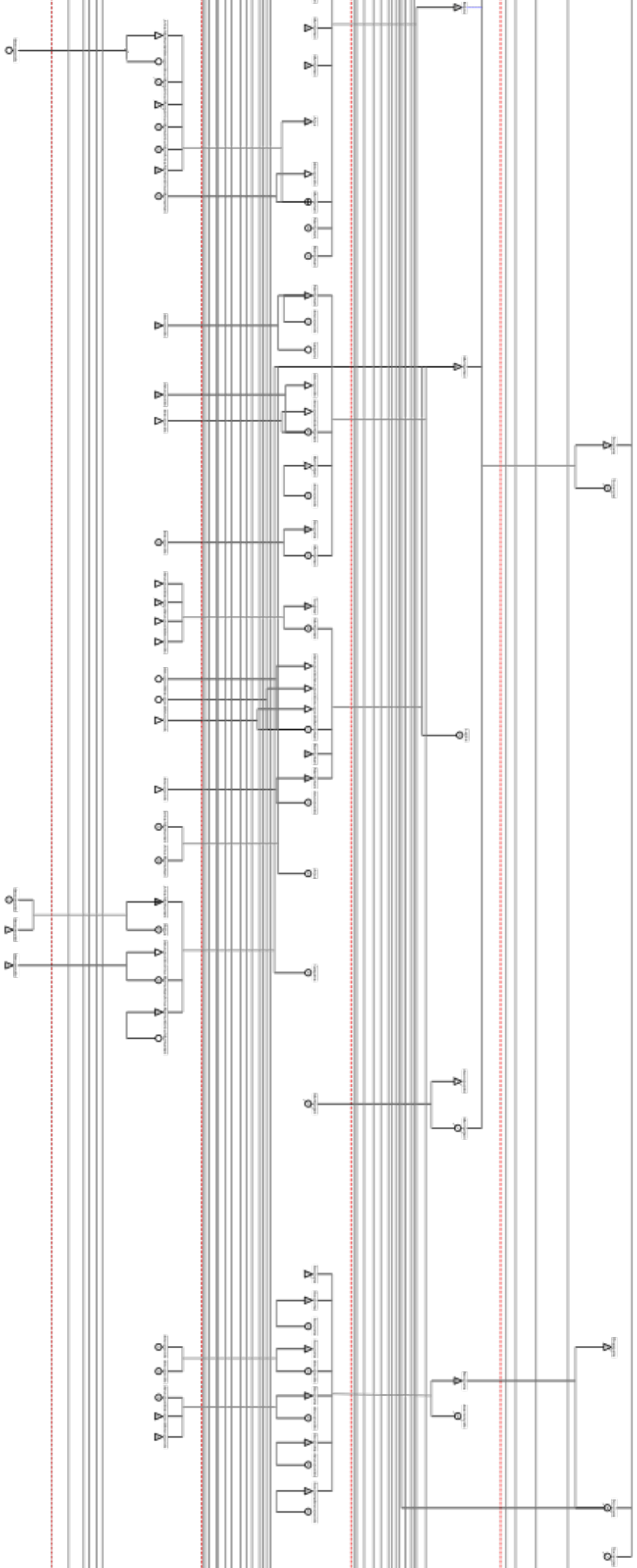


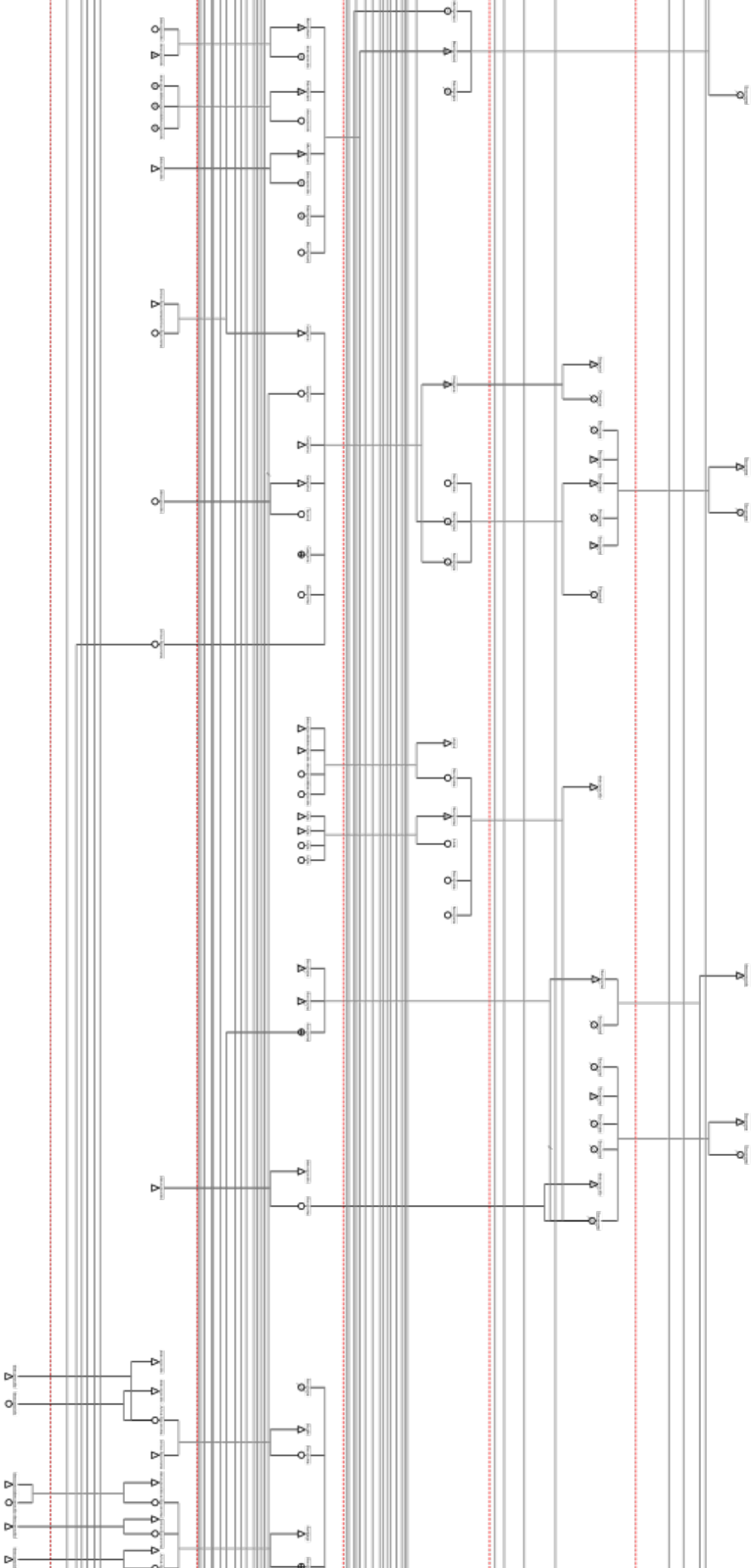


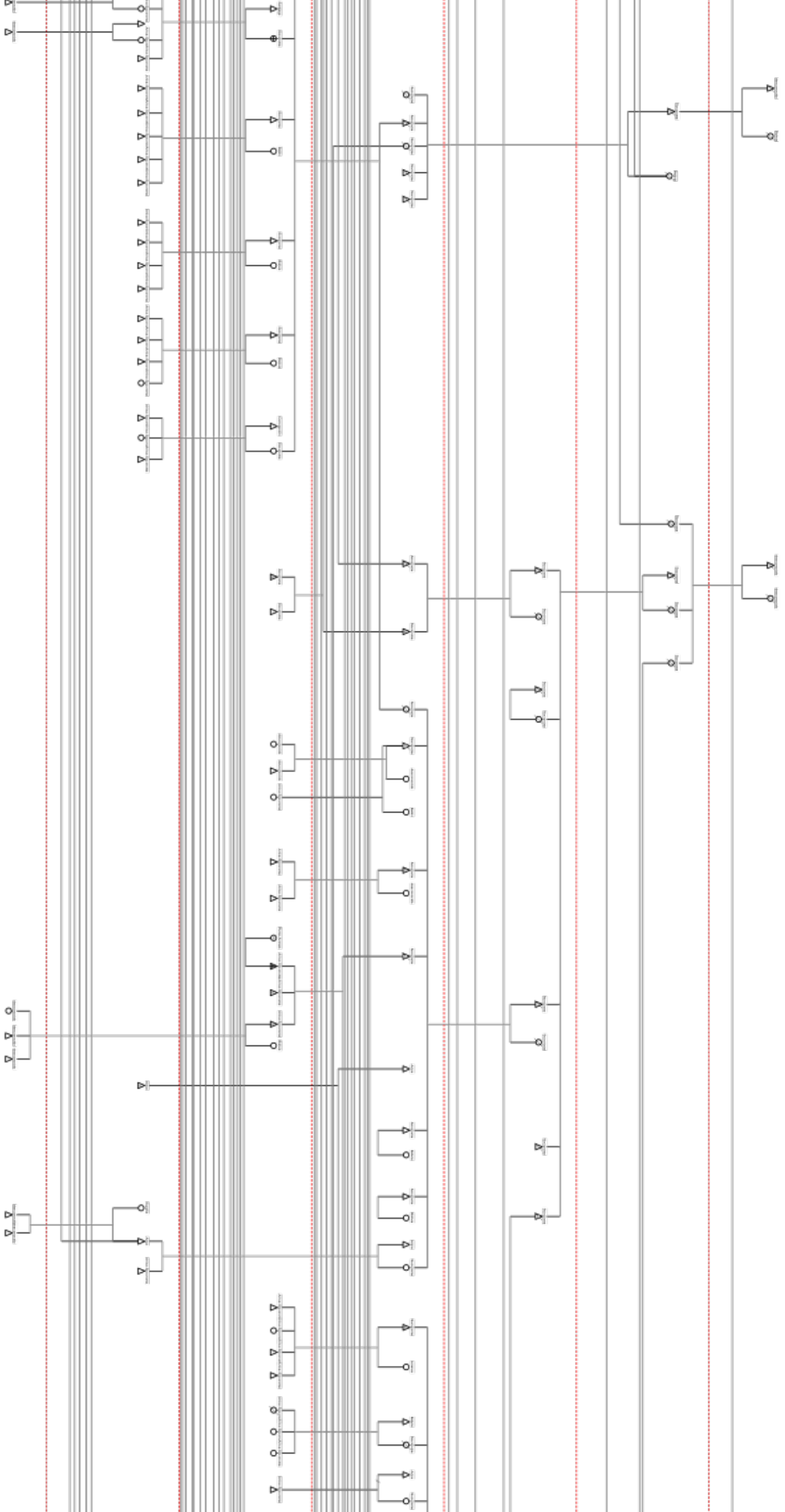


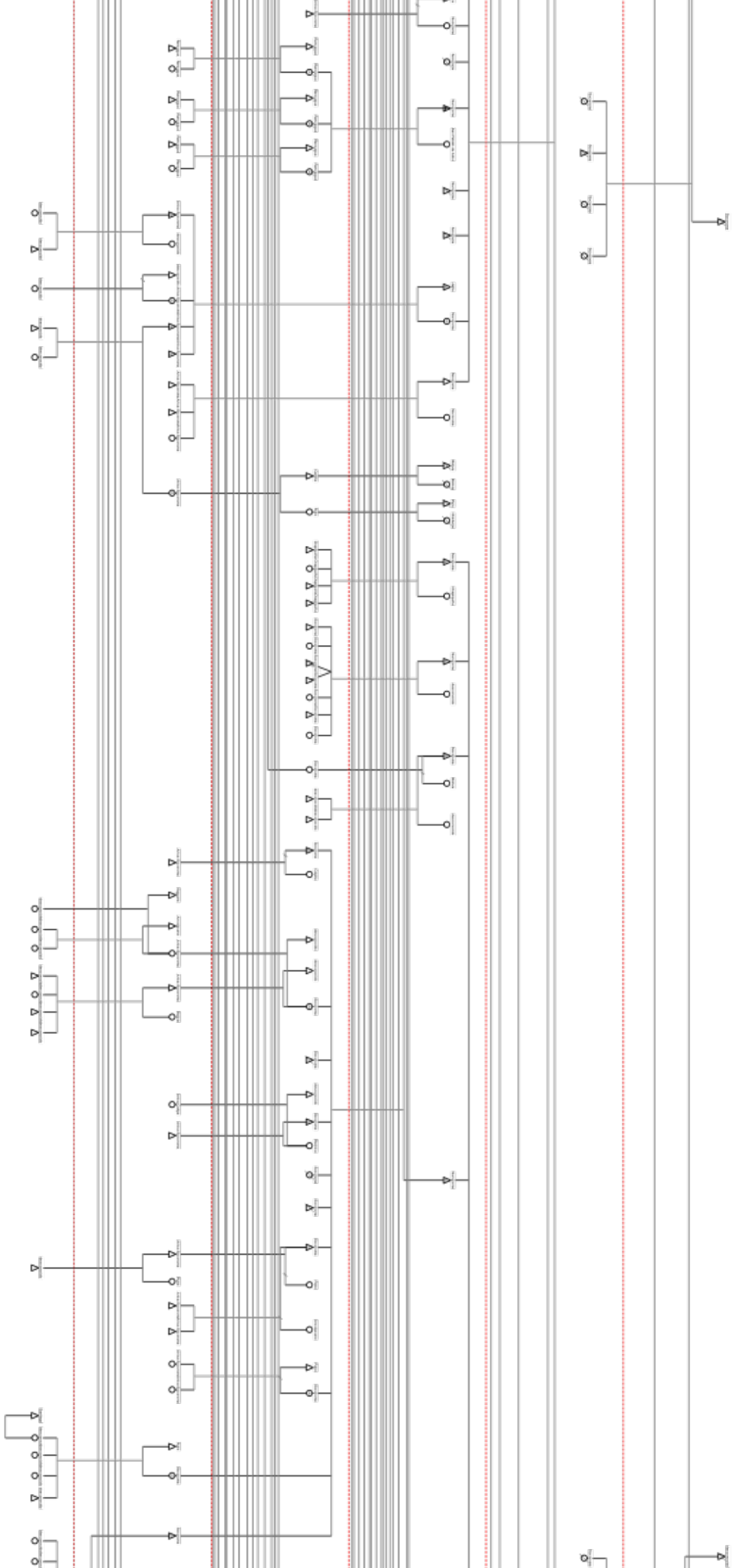


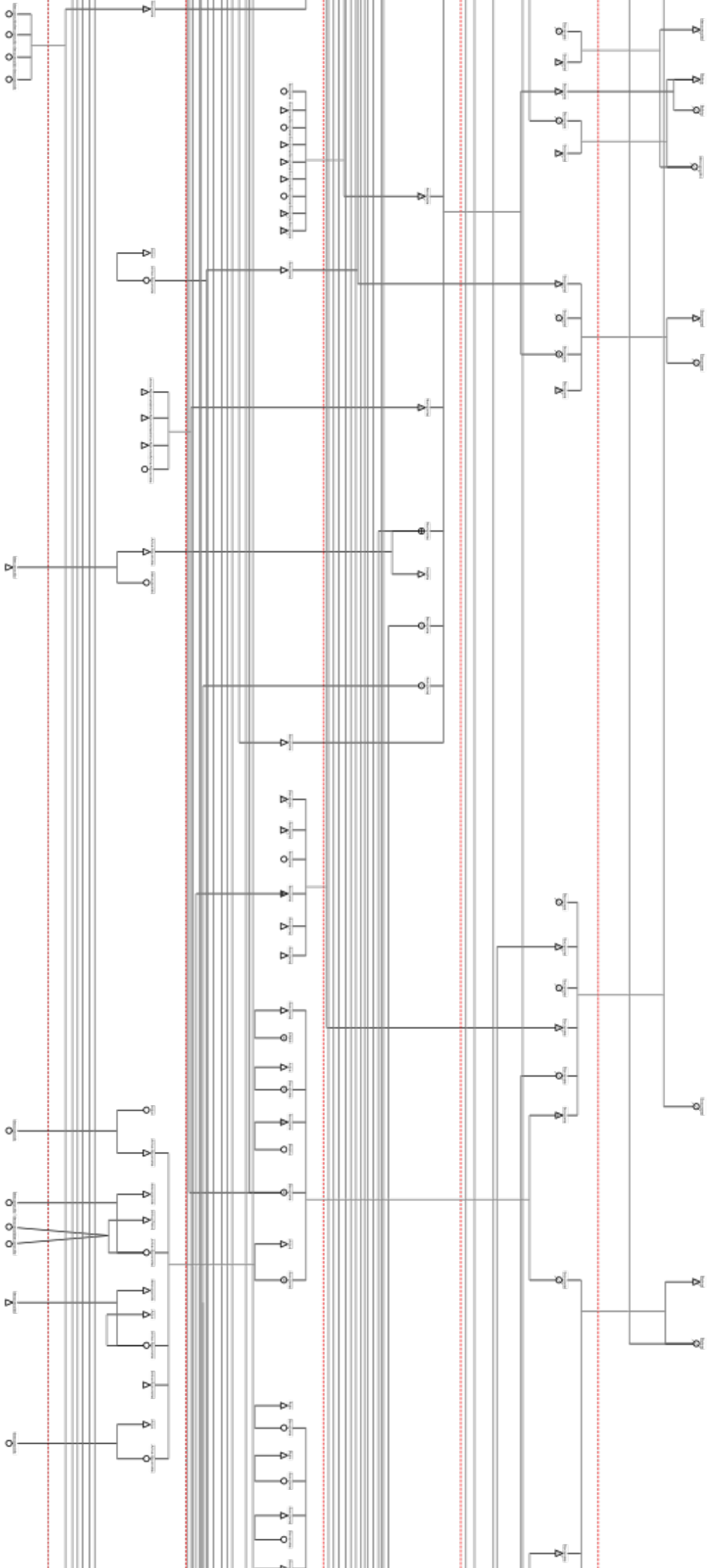


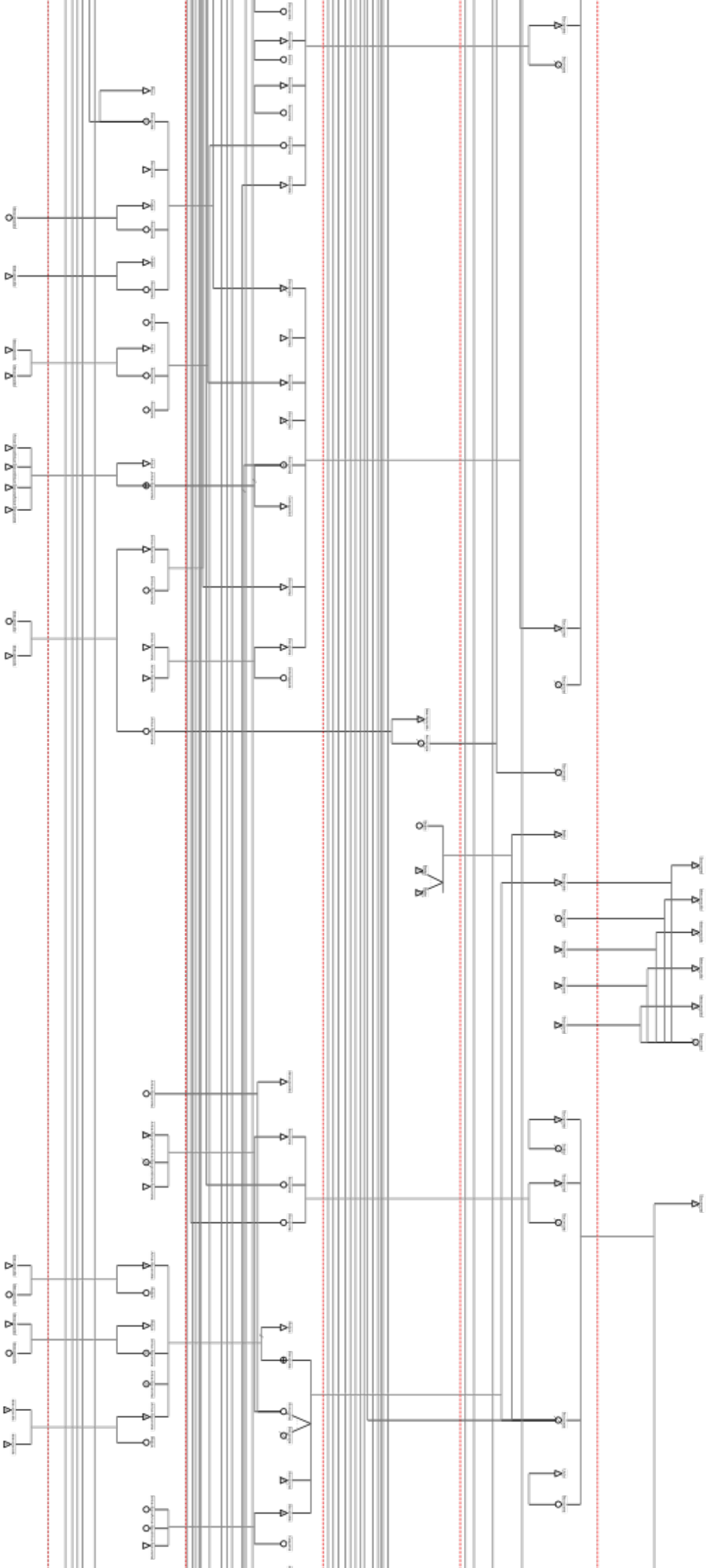


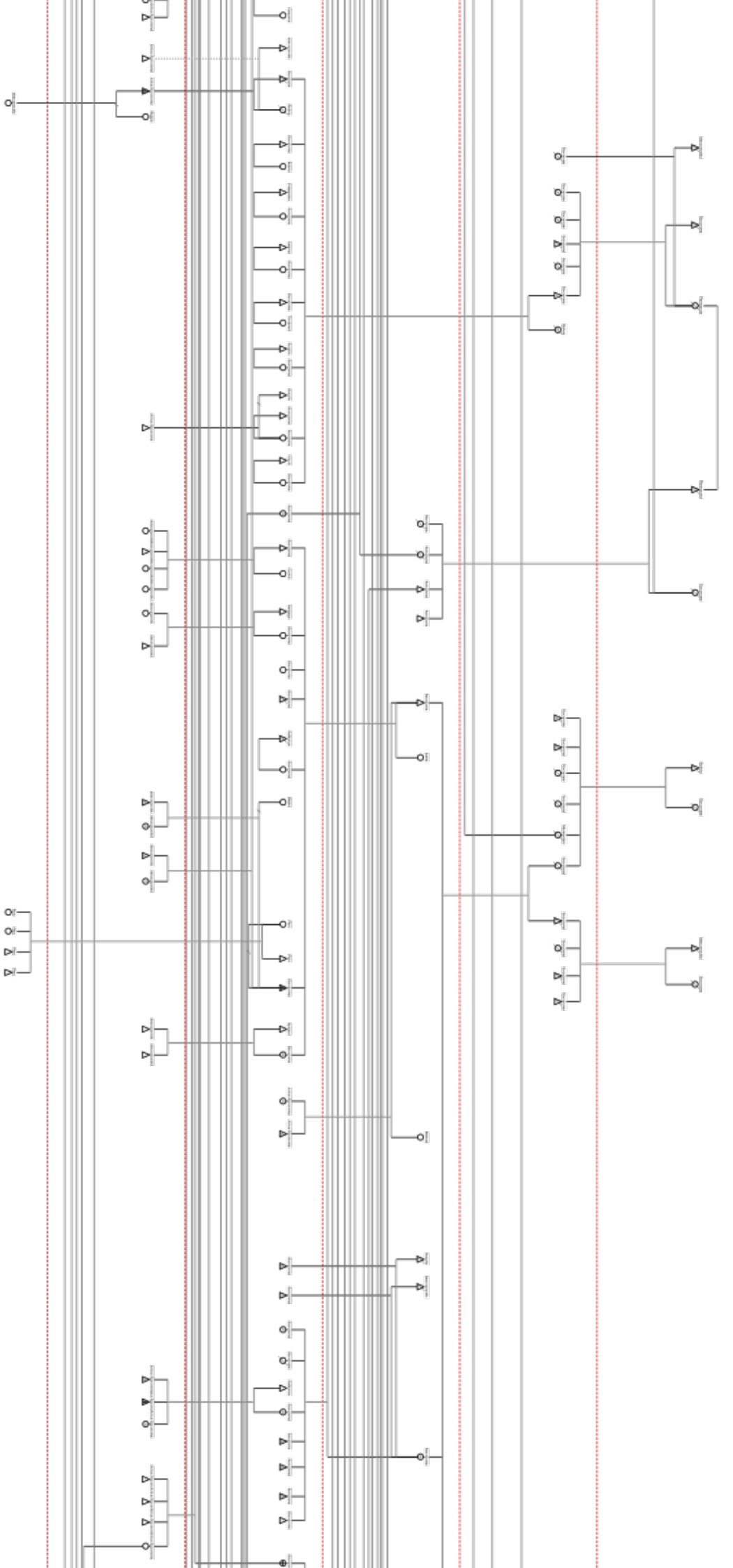


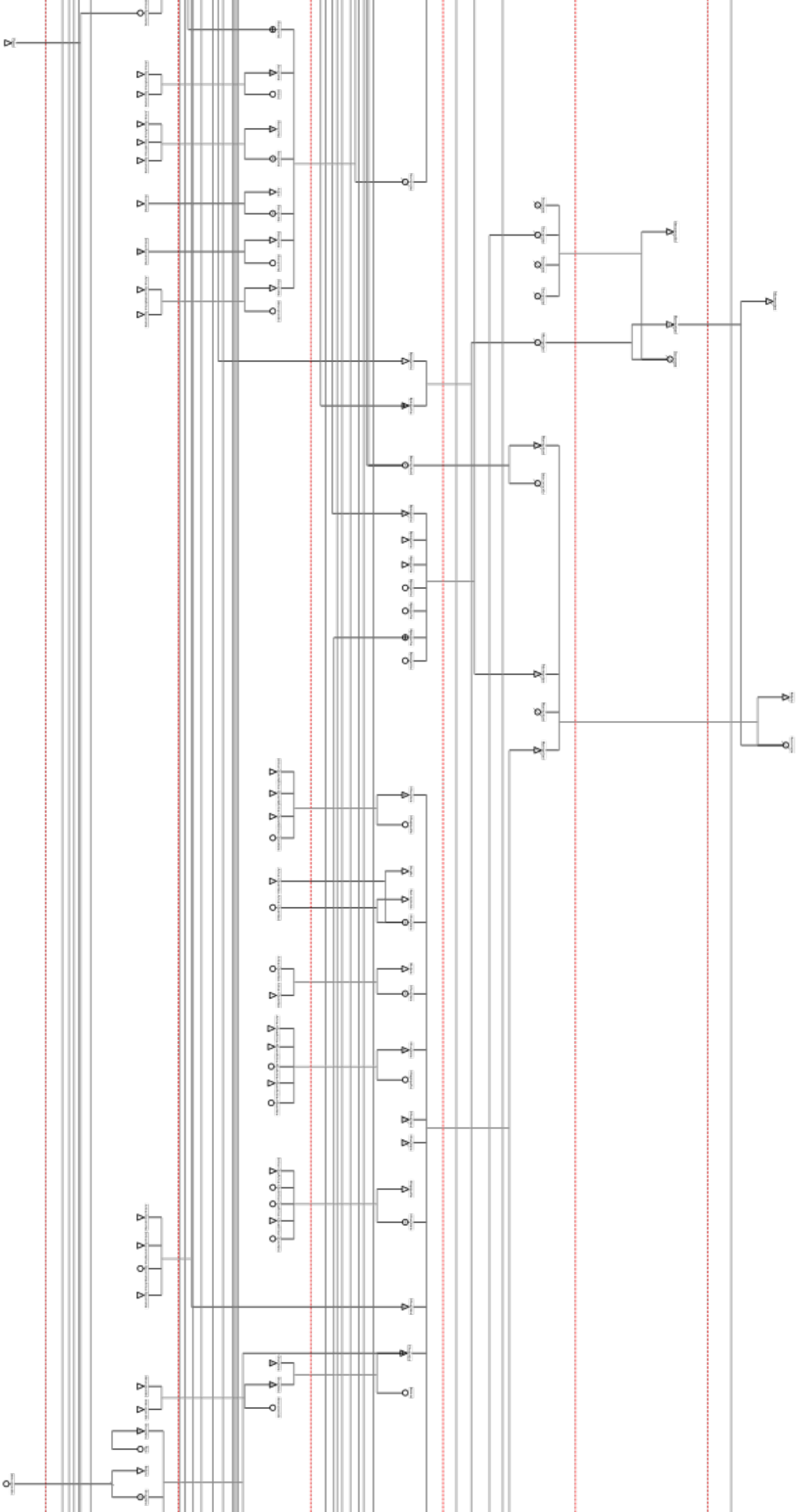


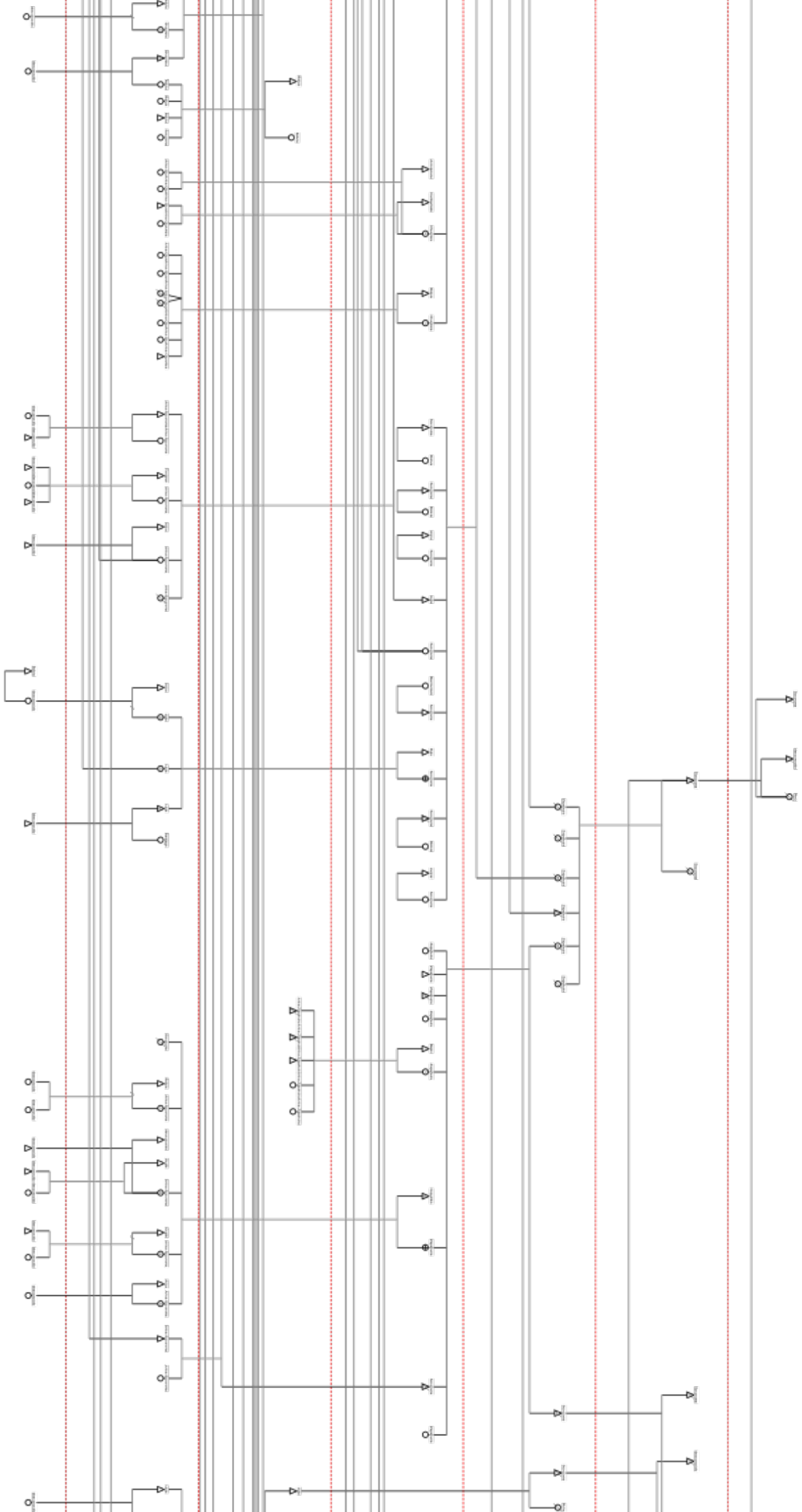


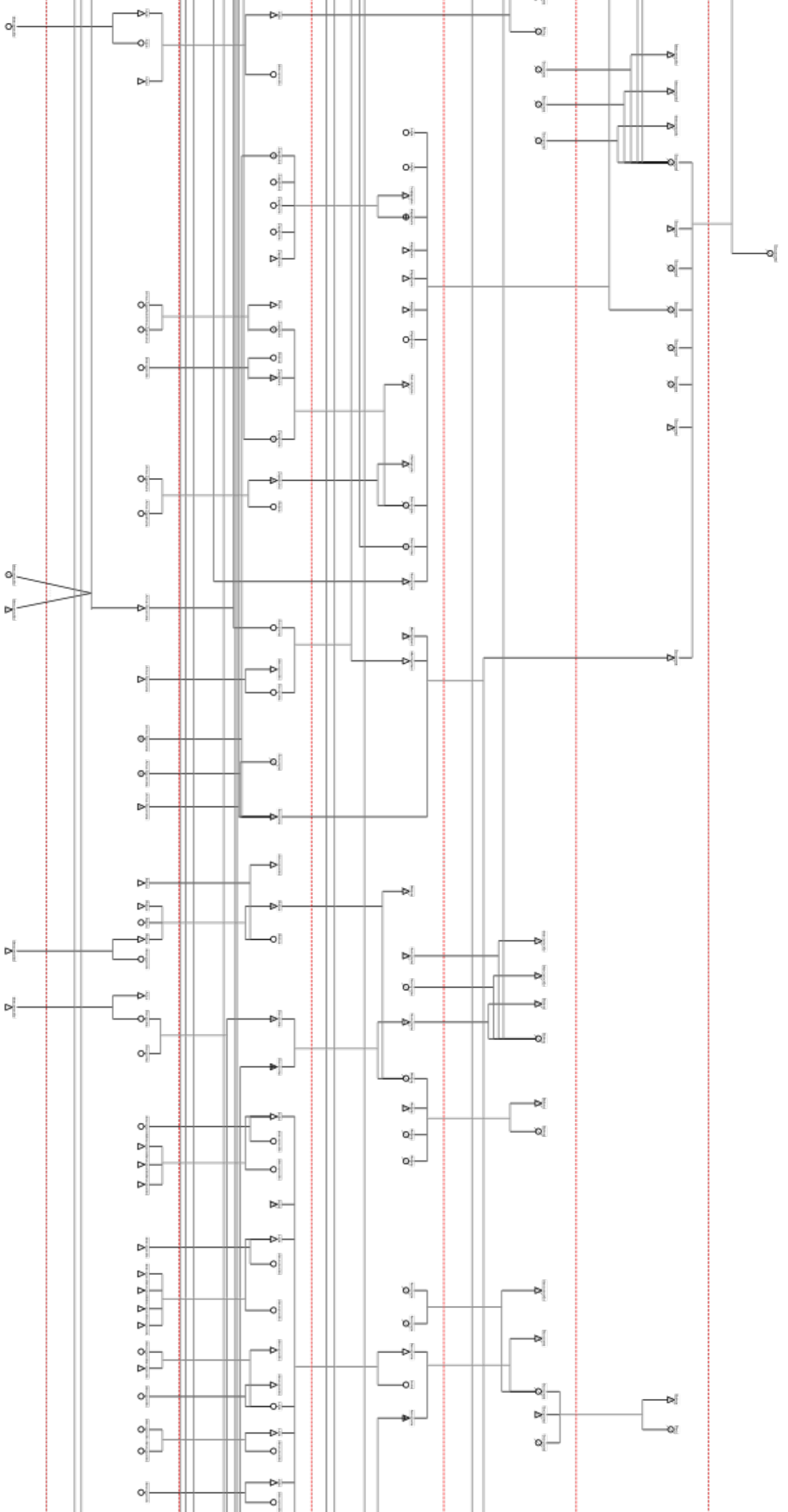


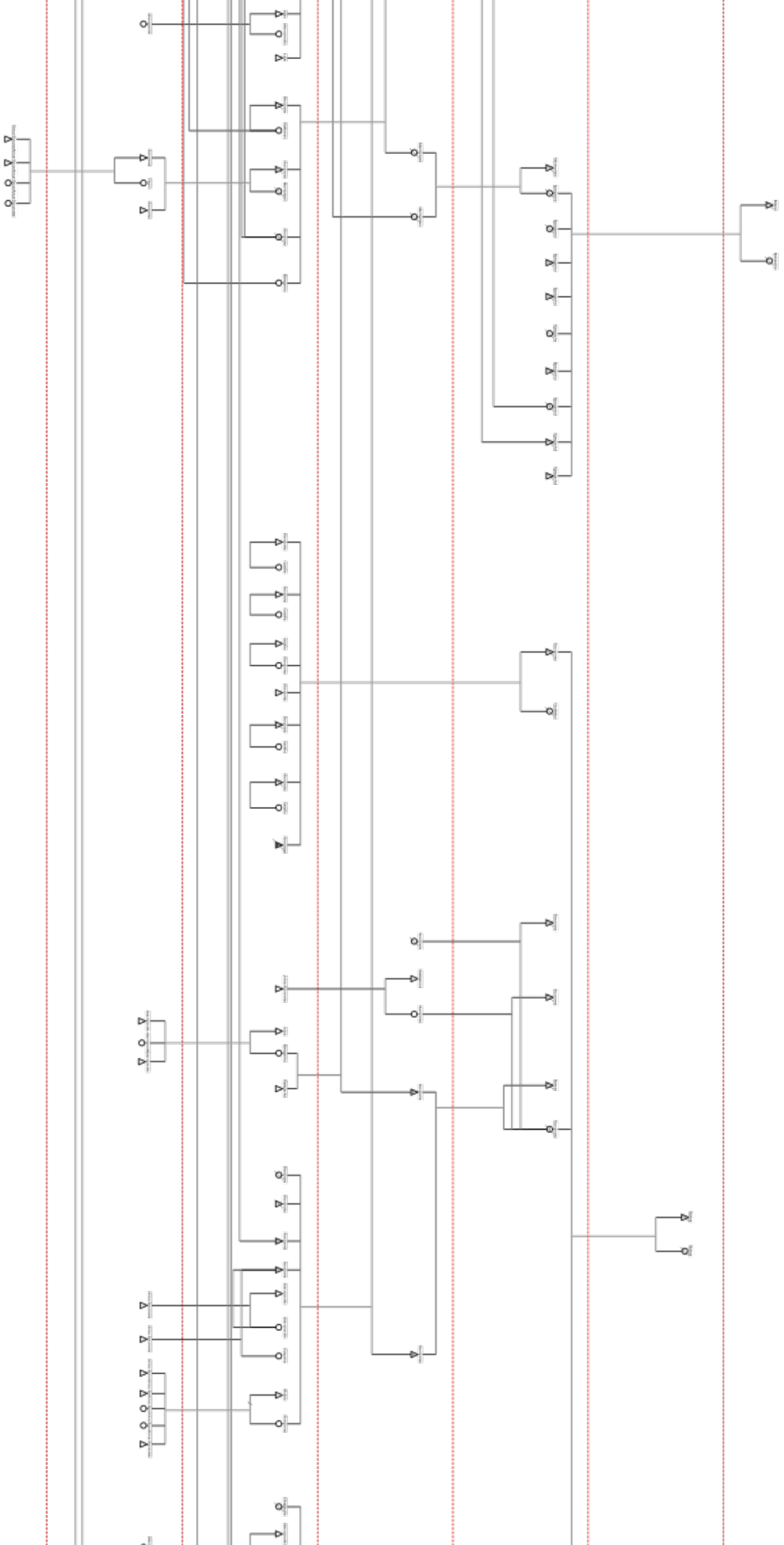


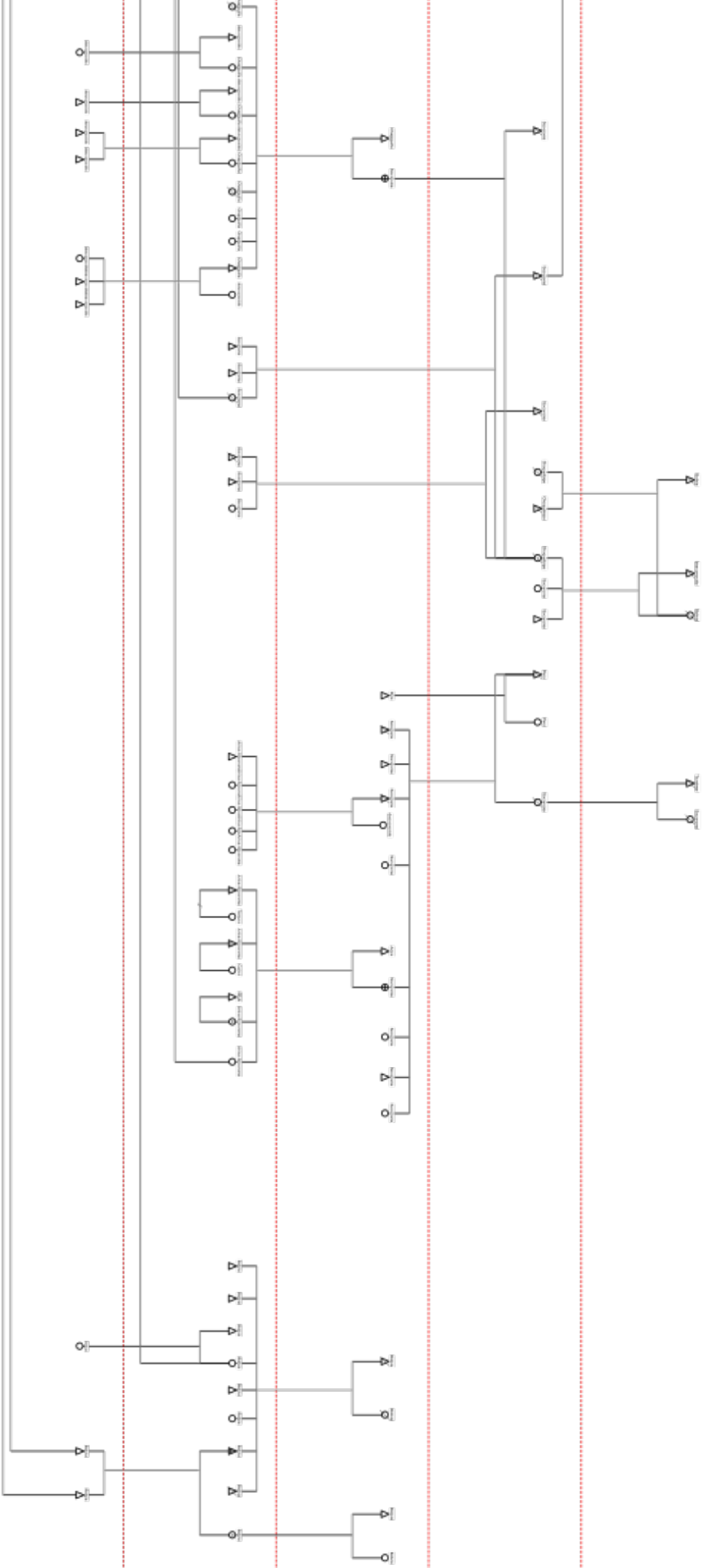












1850-1875 G+4

1875-1900 G+3

1900-1925 G+2

1925-1950 G+1

1950-1975 G 0

1975-2000 G-1

2000-actualidad G-2