

Para comprender el parentesco en la Amazonía autóctona: una breve introducción histórica y pedagógica¹

To understand kinship in the native Amazon: a brief historical and pedagogical introduction

ERIK POZO-BULEJE²

Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA)
Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS) - Collège de France
epozo@unajma.edu.pe

Recibido: 22 de agosto de 2022

Aceptado: 13 de octubre de 2022

Resumen

Este artículo se hará una exposición básica y pedagógica sobre los elementos mínimos de la forma de establecer parientes de las personas autóctonas que habitan en la Amazonía del Perú. Para ello tomaremos algunos elementos del caso de los amazónicos awajún. En la exposición sobre el hecho parental en apariencia *naïf*, se revelarán conexiones intercontinentales insospechadas entre América del Sur tropical y el Asia del Sur, lo que nos conducirá a una reflexión y propuesta para ir más allá de la celebración nacional del Bicentenario peruano.

Palabras clave: Amazonía, parentesco, interculturalidad

Abstract

This article will make a basic and pedagogical exposition on the minimum elements of the way of establishing relatives of the indigenous people living in the Amazon of Peru. For this we will take some elements of the case of the Awajún Amazonians. In the presentation on the apparently naïve parental fact, unexpected intercontinental connections between tropical South America and South Asia will be revealed, which will lead us to a reflection and proposal to go beyond the national celebration of the Peruvian Bicentenary.

Keywords: Amazon, kinship, interculturality

¹ Quiero agradecer los comentarios críticos de Noé Kiyak y Ricardo Mandujano a una versión anterior de este artículo.

² Erik Pozo-Buleje. Es profesor ordinario en la Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA) donde coordina el Grupo de Investigación Arguedas (GIAR). Candidato al grado de Doctor en Etnología y Antropología Social por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Francia) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

“El parentesco no es un fenómeno estático;
solo existe para perpetuarse”

El análisis estructural en lingüística y en antropología.

Claude Lévi-Strauss

1. Introducción

El historiador Alberto Flores Galindo recordó, en su célebre ensayo *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, las palabras de Jorge Basadre sobre la toma de conciencia acerca del entonces llamado “indio” como el aporte más significativo de parte de la intelectualidad peruana del siglo XX. La mayor contribución de quienes se encargaron de producir el conocimiento en el Perú del Siglo pasado fue la puesta en evidencia de la existencia del habitante de los Andes. Se trató de un “descubrimiento de lo obvio”, como bien señaló Flores Galindo. La Amazonía y sus pobladores en el Centenario peruano eran todavía inexistentes para esa intelectualidad y, en general, para la enorme mayoría de la población peruana urbícola.

Parece que tuvimos que esperar al inicio del siglo XXI para que la intelectualidad peruana tome conciencia de la existencia del habitante de la Amazonía. Un descubrimiento más de lo obvio. No obstante, las dos primeras décadas del siglo XXI presentan importantes cambios sobre esa intelectualidad peruana. El Bicentenario no está compuesta solo por intelectuales a secas, sino también por intelectuales autóctonos amazónicos.³

Si en el Bicentenario tenemos intelectuales autóctonos amazónicos, ¿no son ellos los llamados a escribir sobre su propia relevancia? Evidentemente la respuesta es afirmativa: son los propios amazónicos los encargados de decir lo que son y lo vienen haciendo ya sea enfrentando el paso de la oralidad a la escritura académica⁴ o tomado la pluma y el pincel para hacerlo a través de expresiones poéticas y plásticas.⁵ Por lo tanto, en este texto no pretendo decir cómo son los autóctonos amazónicos, sino lo que busco es presentar algunos resortes que se ponen en marcha en su particular modo de configurar su socialidad desde un punto de vista analítico, esto es, desde lo que el conocimiento fundado en la etnografía de distintos colectivos amazónicos permite cristalizar y que mucho de esto se muestra de manera subyacente. Esto lo puede hacer un o una autóctona amazónica o cualquiera que tenga un buen entrenamiento en la recopilación y el análisis de datos etnográficos.

En esta línea lo que en concreto me propongo realizar es una exposición de lo que menos se ha mostrado sobre la Amazonía peruana: la forma tan singular de establecer lazos de parentesco.

Si la Antropología en tanto que disciplina científica tiene un objetivo social, esto es, un compromiso más allá de su frontera disciplinar, sin duda es la *crítica al etnocentrismo* en tanto que este se presenta como la medida de juicio para todo lo presenta como diferente. Las creencias urbícolas más profundas, los presupuestos urbanos más naturalizados debido a su regularidad en un tiempo y un espacio delimitados, al ser contrastados con las descripciones que los etnógrafos producen sobre los modos de existencia de los colectivos autóctonos (las etnografías), se revelan contingentes y hasta arbitrarias. En ese sentido, la subespecialidad de la antropología del parentesco, en general, y la de la

3 Al respecto se puede consultar la revista Amazonía Peruana, Volumen XVII, N° 34, que publicó trabajos de intelectuales y artistas autóctonos.

4 Por ejemplo, Inoach (2021) y Sueyo Irangua & Sueyo Yumbuyo (2017). También las memorias de la dirigente awajún Albertina Nanchijam Tuwits contada por la Hélène Collongues (2022).

5 Por ejemplo, la poeta Dina Ananco (2021) o la artista Chonon Bensho.

etnografía del parentesco amazónico, en particular, son las más fantásticas productoras de materiales críticos del etnocentrismo.

En efecto, ¿cómo así el acto de casarse con un no-pariente es algo “normal”? ¿Cómo estoy, en efecto, seguro de que mi consorte no es mi pariente “consanguíneo”? ¿Qué hace que alguien sea o no un pariente mío? ¿La ausencia de los mismos apellidos entre dos personas es siempre el marcador absoluto de la falta de parentesco? ¿Y qué pasa si se afirma que en la Amazonía los dichos “indígenas” se casan entre “primos”? ¿Se trataría de los mismos “primos” urbícolas, es decir, de eso parientes “políticos” generados como consecuencia de una alianza matrimonial? Todas estas preguntas tienen respuestas diferentes si las contestamos *desde* el etnocentrismo o, como lo hacen los antropólogos profesionales, *contra* el etnocentrismo, esto es, *desde* el punto de vista del autóctono sea este urbícola o amazónico. En este texto adoptaremos el punto de vista de este último.

2. La investigación antropológica en América del Sur autóctona

El conocimiento científico sobre los *Native South Americans* (Lyon, 1985) en la década de los años 70 era reducido respecto a lo que se sabía sobre las poblaciones aborígenes de otros continentes (África y Oceanía en particular) en donde la Antropología en tanto que disciplina profesional desarrolló sus primeras investigaciones de campo y forjó sus inaugurales herramientas conceptuales. Así, las investigaciones existentes sobre América del Sur autóctona hasta esa década bien valían ser reunidas y, en efecto, puestas en términos de “*the last known continent*” (el último continente en ser conocido) tal como lo hizo Patricia J. Lyon en el libro que editó en 1974 y cuya segunda edición apareció en 1985. Lyon reunió un conjunto de textos de diversos americanistas tanto de las Tierras Altas como de las Tierras Bajas de la época. De ese conjunto mayor de la América del Sur autóctona, las investigaciones en el subconjunto de las Tierras Bajas eran, siempre hasta la década de los 70, aún menos numerosas y todavía poco profesionales vis-à-vis a las investigaciones desarrolladas en las Tierras Altas (de mayor calidad, es verdad, pero muy irregular y en poca cantidad). Por ello Jean Jackson, en la revisión de las etnografías disponibles hasta esa década para las Tierras Bajas, afirmó que estas aún eran deficientes en muchos aspectos (1975, p. 307).

Poco más de 20 años después del texto editado por Lyon y de la revisión de Jackson, Donald Pollock en una reseña de un conjunto de publicaciones dedicadas a la investigación en las Tierras Bajas (con mucho más énfasis en su porción amazónica) mostró un panorama muy distinto: en el trascurso de esas dos décadas las etnografías eran ya profesionales y científicamente rigurosas lo que valió que las Tierras Bajas de América del Sur se posicionen dentro del paisaje mayor de la Antropología en general como el área geográfica del mundo (quizá con la excepción de Nueva Guinea en ese entonces) con los desarrollos más interesantes e innovadores (1996, p. 157).

En suma, si la década de 1970 presentaba un panorama pobre en relación al conocimiento científico sobre las poblaciones autóctonas del subcontinente de América del Sur, la parte geográfica correspondiente a las Tierras Bajas era paupérrima. Dicho panorama, poco más de veinte años después, cambió drásticamente para el caso de estas últimas pues la profesionalización de la investigación se robusteció en cantidad y sobre todo en calidad científica.

3. La antropología amazónica y el Perú

La antropología amazónica comenzó a ser un interlocutor respetable en los debates

de la disciplina desde el inicio de la década de 1990. Para ese entonces se conocían cerca de 400 idiomas amazónicos, se sabían de numerosas variaciones dialectales, se descubría casi cada año la existencia de un grupo “aislado” y no pasaba un año sin tener una monografía etnográfica profesional y de calidad que se sumaba a las anteriores para así componer y complejizar el panorama etnológico de la región. “En resumen, un extraordinario laboratorio, comparable en muchos aspectos a Nueva Guinea, y que combina una variación muy amplia, pero conceptualmente controlable, de expresiones culturales con un número limitado de grandes fórmulas sociológicas de las que se empieza a vislumbrar cómo forman un sistema”, escribieron Descola y Taylor en la introducción del memorable dossier *La remontée de l'Amazone* de la revista francesa de antropología *L'Homme* dedicado justamente a mostrar los avances más importantes del conocimiento etnográfico de la Amazonía así como algunas de las primeras síntesis etnológicas de la región al inicio de la década de 1990 (1993 p.14, mi traducción).

En lo que concierne concretamente a la Amazonía peruana, solo hacia el final de la década de 1960 aparecieron los primeros estudios etnográficos sobre los habitantes de esta porción geográfica del Perú (Varese, 2021, p. 87). Todos realizados por investigadores extranjeros (norteamericanos y un italiano luego nacionalizado peruano) básicamente concentrados en el estudio de los Asháninka, un colectivo autóctono de lengua arawak. Si el inicio del estudio antropológico de la Amazonía fue, como vimos, progresivamente aumentando en calidad etnográfica y complejidad comparativa entre las décadas de 1970 y 1990, el inicio del estudio antropológico de la porción amazónica que se ubica dentro del territorio peruano comenzó siendo más etnohistórico que etnográfico y progresivamente se inclinó hacia una antropología amazónica más de tipo militante y activista que científica.

Como consecuencia de los anterior se tiene un “relativo aislamiento académico de la antropología peruana amazónica frente a las antropologías vecinas (brasileña y colombiana en particular) o a los cambios ocurridos en el transcurso de los últimos 20 años en arqueología, etnohistoria, ecología histórica, etc.” (Chaumeil 2017, p. 109).⁶ Puesto en otros términos, la producción del conocimiento etnográfico sobre las poblaciones autóctonas de la Amazonía peruana realizada por antropólogos nacionales se encuentra relegada, pues dependemos básicamente de las etnografías producidas por colegas extranjeros principalmente norteamericanos y europeos. Estos escriben evidentemente en sus propios idiomas y publican frecuentemente en editoriales de pequeño alcance en sus propios países dada la naturaleza especializada de estos textos, lo que dificulta el acceso a estas publicaciones incluso para los especialistas.

Sin embargo, en el contexto del Bicentenario, existe una generación de jóvenes antropólogos/as peruanos/as, actualmente inmersos en sus estudios de posgrados (maestrías y doctorados), de diversos orígenes étnicos y de distintas regiones del Perú que se han (no hemos, debo decir) propuesto la tarea de revertir el relativo aislamiento académico de la antropología peruana amazónica. Este texto busca, pues, contribuir con esa tarea.

4. Algunas convenciones para el análisis del parentesco

Para no abonar en los errores etnocéntricos, los especialistas en el estudio de la antropología del parentesco establecieron algunas convenciones para realizar las descripciones de las posiciones genealógicas entre las diversas culturas del mundo. En

⁶ Para profundizar en el desarrollo de la antropología amazónica se pueden consultar Santos-Granero 1988, Chaumeil 2017; Chirif 2005; Pozo-Buleje 2021; Varese 2021.

primer lugar, se prefiere el uso de la terminología del parentesco en idioma inglés por el carácter intuitivo que muestra la lectura de la notación con relación al sentido que se traza desde la posición de un *Ego* hasta la de un *Alter*⁷. Me explico. Para “padre” se usa *father*; para “madre”, *mother*; para “hijo”, *son*... y así sucesivamente (Ver tabla 1).

Tabla 1

| Principales elementos de la notación de parentesco (<i>kinship notation</i>) inglesa para indicar las posiciones de parentesco | | |
|--|-----------------------|------------------------------|
| Abreviación | Termino | Significado |
| F | Father | Padre |
| M | Mother | Madre |
| B | Brother | Hermano |
| Z | Sister | Hermana |
| S | Son | Hijo |
| D | Daughter | Hija |
| W | Wife | Esposa |
| H | Husband | Esposo |
| ♂ | Sexo masculino de Ego | Varón o varón hablando |
| ♀ | Sexo femenino de Ego | Mujer o mujer hablando |
| G ⁰ | G = generación | Generación de ego |
| G ⁺¹ | G = generación | La generación de los padres |
| G ⁺² | G = generación | La generación de los abuelos |
| G ⁻¹ | G = generación | La generación de los hijos |
| G ⁻² | G = generación | La generación de los nietos |

Fuente: elaboración propia




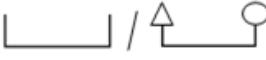
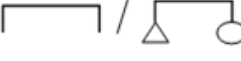

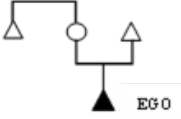
De manera tal que si se dice: “el hermano de mi madre”; en este caso el *Ego* es el que formula la oración, “yo masculino”, y el *Alter* es “hermano de mi madre”, y para llegar a este se debe pasar por “madre”. El mismo enunciado en inglés se expresaría del siguiente modo: “*my mother's brother*”. Como se puede notar, la forma de estructuración del posesivo en la oración en inglés (lo que se conoce como genitivo sajón) es lo que marca una diferencia relevante para el caso de la notación de las posiciones genealógicas del parentesco. De este modo, la abreviación o notación sería así: “♂” (ego), M (de *mother*) y B (de *brother*) o simplemente de este modo: ♂MB. En cambio, si tuviéramos que abreviar la oración en español tendríamos este resultado: “♂” (ego), B (hermano) y M (madre) o simplemente ♂BM. El detalle con la abreviación en español es que el camino de las posiciones genealógicas desde *ego* se ve, digamos, “distorsionado” puesto que para llegar al *alter* (al “hermano”), primero debo pasar por la “madre”, pero la estructuración del sintagma que expresa el posesivo en español invierte el camino de las posiciones genealógicas (hermano *de* la madre); mientras que en el inglés, por su estructuración del posesivo, sigue el recorrido de las posiciones genealógicas (*mother's brother*), lo que la hace mucha más intuitiva. Básicamente este es el criterio por el que entre los especialistas se toma como convención para generar un sistema de notación de la terminología del parentesco que permita reducir los riegos de caer en el etnocentrismo.⁸

7 No obstante, una vez captada la lógica intuitiva que se expresa en inglés, se puede perfectamente realizar la notación en cualquier idioma. Si bien esto contribuye a una diversificación *emic* de la notación del parentesco, se pierde consistencia y puede inducir a errores cuando uno se enfrenta a materiales con casos de otras regiones del mundo cuando se quieren hacer estudios comparativos. En este escrito usaremos la notación en inglés.

8 Existen, evidentemente, otras propuestas de notación y algunas de ellas tienen mayores ventajas que la notación inglesa o alfabética. Para un ejemplo de una notación “posicional” se puede consultar Barry (2004).

Otro conjunto de convenciones se refiere a los gráficos de los diagramas⁹ que sirven para producir *modelos* analíticos y explicativos de los más diversos sistemas de parentesco. A continuación, presento un cuadro sintético con las convenciones gráficas más relevantes para el marco de este texto:

Tabla 2

| Convenciones gráficas adoptadas para representar las relaciones de parentesco | |
|---|--|
| Símbolo | Significado |
|  | Sexo masculino |
|  | Sexo femenino |
|  | Sexo indiferenciado |
|  | Alianza matrimonial / "pareja casada" |
|  | Germanidad / "Un hermano y una hermana" |
|  | Filiación / "hijos de una pareja" |
|  | Ego / individuo de referencia (ego) a partir del que las relaciones parten y toman sentido |

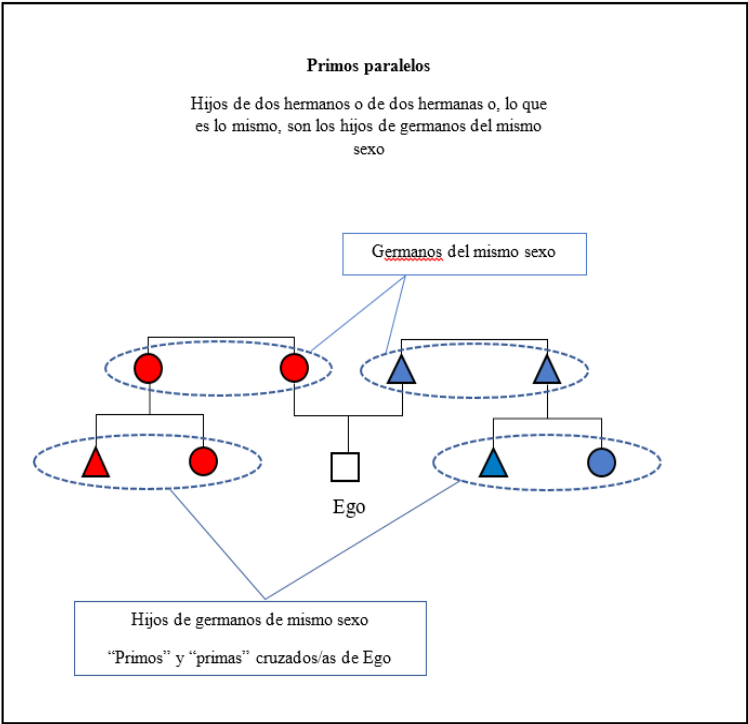
Fuente: elaboración propia

Es necesario introducir otro elemento técnico para una mejor descripción. Se trata de la diferencia entre los parientes "paralelos" y los "cruzados": una distinción que toma como criterio la diferencia de sexos entre los individuos implicados (ver los Gráficos 1 y 2). Así, en la generación de los padres (G^{+1}), aquellos con el mismo sexo serán parientes paralelos y los de sexo diferente serán parientes cruzados. Así, el padre y sus hermanos son parientes paralelos, la madre y sus hermanas, también son paralelos. En cambio, el padre y sus hermanas o la madre y sus hermanos serán parientes cruzados.

Esta diferencia de paralelos y cruzados como un elemento técnico de diferenciación para la descripción de diversos sistemas de parentesco se aplica en todos los niveles generacionales que fueran necesarios. En la generación de Ego (G^0), se tienen a los/as primos/as cruzados/as y los/as primos/as paralelos/as, es decir, a los hijos de hermanos/as de sexo opuesto y los hijos de hermanos/as del mismo sexo, respectivamente.

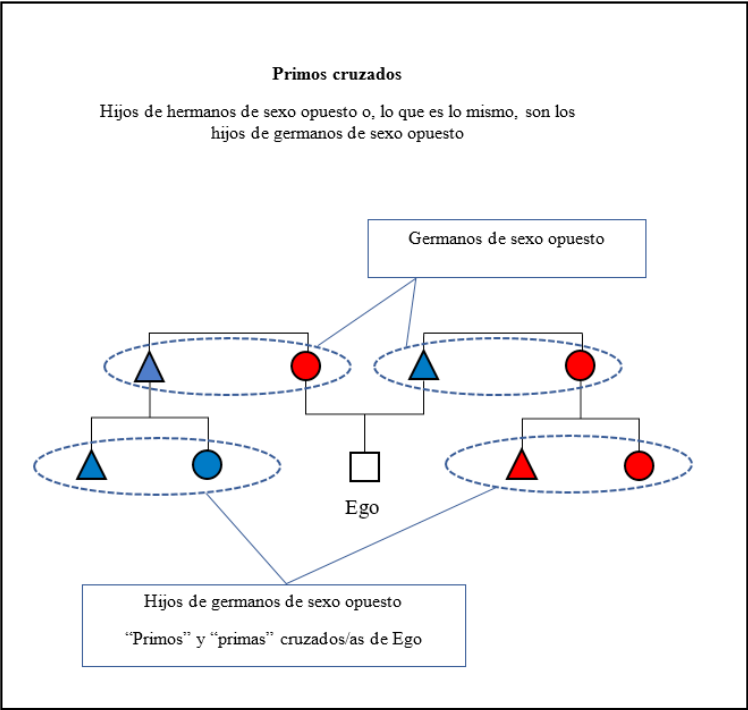
⁹ Existen otras propuestas para realizar diagramaciones además de las convenciones gráficas que muestro aquí. Al respecto se puede consultar el notable trabajo de Héran (2009).

Gráfico 1



Párrafo Estilos

Gráfico 2



La importancia de esta diferenciación técnica para el análisis cobra toda su importancia, como veremos, cuando se trata de comprender el parentesco en la Amazonía en donde algunos tipos de parientes cruzados no son considerados consanguíneos y son tomados, al mismo tiempo, como potenciales cónyuges, por ejemplo.

5. El parentesco amazónico: un breve esbozo genérico recurriendo al caso Awajún

No se cuenta con un texto sobre la historia del desarrollo de los estudios del parentesco en la Amazonía autóctona. No obstante, existen artículos notables que despliegan ciertos momentos que pueden componer esta historia como por ejemplo Laraia (1987), Silva (2004, 2012) y Soares-Pinto (2018). Como bien ha indicado Silva (2004), se podría establecer como punto de inicio de los estudios del parentesco amazónico las monografías precursoras de Curt Nimuendaju dedicadas al estudio de la estructura social de los *Apinayé* (1939), los *Xerente* (1942) y los *Timbiras Orientales* (1946). Si bien Silva tiene razón en establecer las monografías precursoras de Nimuendaju como punto de partida, tenemos, no obstante, que incluir a Paul Kirchhoff por sus igualmente precursores estudios del parentesco de las “tribus selváticas de Sudamérica”. En efecto, Kirchhoff es actualmente recordado como uno de los grandes mesoamericanistas, no obstante, en el inicio de su carrera, cuando se graduó en Leipzig en junio de 1927, presentó una disertación titulada “Matrimonio, parentesco y genealogía de las tribus indígenas de la Sudamérica Norteña no-Andina”,¹⁰ el contenido de esta tesis le valió para publicar tres artículos: “La organización familiar de las tribus selváticas de Sudamérica” (1931), “Denominaciones de parentesco y matrimonio entre familiares” (1932b) y “Organización del parentesco. Un estudio de la terminología” (1932a).¹¹ Con ello tenemos desde entonces más de noventa años de estudios sobre el parentesco amazónico. Este no es el espacio adecuado para desplegar los aportes de estos precursores. A continuación, presentaré algunos de los hechos más significativos del desarrollo de los estudios del parentesco en la Amazonía poniendo como eje central el caso Awajún.

La primera *summa* etnográfica sobre los Awajún,¹² colectivo autóctono de lengua Chicham,¹³ la realizó el antropólogo norteamericano Michael A. Brown (1984) hacia el final de la década de 1970, es decir, la década en la que comenzó la producción de descripciones detalladas fruto de la convivencia por largos períodos entre los anfitriones amazónicos. Brown inicia el capítulo dedicado a la exposición de las relaciones de parentesco entre sus anfitriones awajún de las comunidades del Río Alto en la Región de San Martín del siguiente modo:

“Para los miembros de una sociedad urbana y cosmopolita, quienes están acostumbrados a vivir en medio de millares de personas desconocidas, es difícil imaginar una sociedad en que todos los miembros de una comunidad y hasta una región se considera como familiares, y en donde el estado de ‘no parientes’ es casi

10 El título original en alemán es el siguiente: “*Heirat, Verwandtschaft und Sippe bei den Indianerstämmen des nördlichen nichtandinen Südamerika*”.

11 Kirchhoff, además, contribuyó con ocho monografías de casos sudamericanos en el cuarto tomo del *Handbook of South American Indians* (1948).

12 Los Awajún antes fueron nombrados con el exónimo “aguaruna” y su lengua fue denominada “jibaro”. Sobre las variaciones del nombre Awajún se puede consultar Pozo-Buleje (2017); sobre el cambio de denominación sobre la lengua se puede consultar Deshoullière and Utitaj Paati (2019).

13 Este conjunto está compuesto por los achuar, los shuar, los huambisa, los shiwiari, los awajún y por el grupo candoa integrado por los candoshi y los shapra. El territorio de este conjunto se extiende desde los ríos del sur del Marañón en el Perú hasta los ríos del norte del Pastaza en el Ecuador.

equivalente a 'enemigo'. Pero muchas de las sociedades nativas de la amazonía (sic) peruana son así, entre ellos los Aguarunas [Awajún]. Viven en un mundo social organizado a base de las relaciones de parentesco." (Brown 1984, p. 69).

¿Cómo es posible que todos los integrantes de una comunidad awajún, e incluso una región, se consideren familia? ¿A través de qué procedimientos podrían estar todos emparentados? ¿Por qué la condición de "no pariente" convierte a una persona en prácticamente un sinónimo de "enemigo"? En suma, ¿qué entiende, pues, un awajún, por eso que nosotros llamamos "parentesco" y que se encontraría en la base de su organización social?

El lector de estas líneas, urbano y cosmopolita, como dice Brown, podría intentar dar respuesta a estas interrogantes recurriendo a sus propias nociones de parentesco, con lo que estamos a un paso de cometer todos los errores que llevaron a prejuizar peyorativamente a los pobladores autóctonos de la Amazonía. De todos los prejuicios dirigidos a estos, quizá los referentes a sus modos de establecer lazos de parentesco son los más exotizados: si todos son "familia", todos han de ser parientes consanguíneos; y si todos son consanguíneos, entonces sus uniones matrimoniales han de realizarse entre parientes, es decir, a través de actos incestuosos. Un razonamiento intuitivo, en apariencia lógico, que en realidad es profundamente incorrecto si lo pensamos desde la lógica awajún.

Pero nuestro lector imaginario, urbano y cosmopolita, puede ser dispensado hasta cierto punto, pues a los antropólogos profesionales también tuvimos (y aún tenemos) dificultades para comprender el sentido de lo que etiquetamos como "parientes" en el universo amazónico. Nos ha tomado casi cincuenta años comenzar a comprender a los "parientes" amazónicos desde el punto de vista de sus propios protagonistas y para esto se ha tenido que realizar estudios comparativos con la intención de hacer emerger los resortes fundamentales que estructuran los criterios de emparentamiento amazónico.

Para comprender a cabalidad la particularidad del parentesco amazónico partamos de algo que nosotros conocemos. Cuando nombramos a nuestros parientes los clasificamos y ordenamos de una manera muy precisa: por generación y por sexo. En la generación de los padres se usan *cuatro términos* con los que nombramos, clasificamos y ordenamos a todos los parientes posibles. Se usan los siguientes términos: "papá", "mamá", "tío" y "tía". En la generación de los hijos se usan nuevamente *cuatro términos*: "hermano", "hermana", "primo" y "prima". Si subimos a la generación de los abuelos, allí tenemos *dos términos*: "abuelo" y "abuela". Si descendemos a generación de los nietos, tenemos una vez más *dos términos*: "nieto" y "nieta". Con todas estas terminologías de parentesco se establecen los lazos del conjunto de personas a las que llamaremos "familia" o más precisamente "familia" dicha "directa" o "cercana" para oponer a estos a aquellos que son "indirectos" o "lejanos". Es decir, se hace intervenir un parámetro que llamaremos de *proximidad genealógica*. Este parámetro, sin embargo, no altera el conjunto de terminologías que se movilizan para el grupo de personas a las que etiquetamos como "familia". La máxima modificación que se realiza es la de añadir la proximidad al término de parentesco. Por ejemplo, "primo lejano" o "prima directa".

Como se puede ver, ninguno de esos términos anuncia ni la presencia del futuro o la futura *cónyuge* ni la presencia del futuro *suegro* o *suegra*. Dicho de otro modo, en la generación de los padres, los cuatro términos que movilizamos no dicen nada sobre el "suegro" o la "suegra"; en la generación de los hijos, ningún término hace referencia a un "esposo" o "esposa". Sin embargo, existen sociedades que incluyen en la terminología de parentesco categorías que hacen referencia o que prefiguran la

presencia futura o potencial de los cónyuges y de los suegros. Se trata de la existencia de una institución particular en sociedades que poseen *reglas positivas que fijan la elección del cónyuge dentro el stock de términos con los que se nombran algunas posiciones genealógicas*. Como sabemos, Claude Lévi-Strauss dedicó *Las estructuras elementales del parentesco* (2017[1947]) al estudio exclusivo de las sociedades que poseen este tipo de institución. Allí el antropólogo francés llegó a una conclusión que produjo un verdadero cambio de paradigma en los estudios antropológicos del parentesco: en la base de toda estructura de parentesco lo que siempre se encuentra es el imperativo del intercambio (*échange*), con lo que se dio un paso definitivo para salir del imperio de la biología occidental en materia parental. En ese sentido, y como bien ha puntualizado el antropólogo brasileño Marcio Silva, la función de un sistema de parentesco es la definir posibilidades e imposibilidades matrimoniales y no representar, reflejar, simbolizar, organizar, etc. las relaciones fundadas en la reproducción sexual (Silva, 2012a).

Un ejemplo de sociedad que fija la elección del cónyuge dentro de los términos de parentesco es el de los autóctonos amazónicos Awajún. En efecto, si nos fijamos en los términos que se usan en la generación de los padres (para el caso de un Ego masculino) en este colectivo amerindio, lo primero que se nota es que ellos emplean tres categorías y no cuatro como los urbícolos.¹⁴ Los tres términos en idioma awajún que movilizan en esa generación son estos: *apag*, *dukug* y *diich* (ver Diagrama 1).¹⁵ Debemos resistir la tentación de realizar traducciones simplistas del idioma awajún al español, porque corremos el riesgo de cometer todos los errores que no han permitido comprender a los pobladores amazónicos, a saber: atribuir nuestras prenociones a las nociones autóctonas. Una traducción simplista es señalar que *apag* significa “papá”, que *dukug* significa “mamá” y que *diich* significa “tío”, por ejemplo. En el marco de esta traducción simplista se diría de manera incorrecta que entre los awajún solo hay tres términos de parentesco para nombrar a tres tipos de parientes y que, por tanto, no existe el término para “tía”. O peor aún, si notamos que la hermana de la mamá (a quien nosotros llamaríamos “tía”) en awajún recibe el mismo término de parentesco que el de la “madre”, es decir, la hermana de la madre también es *dukug* en la terminología awajún; se concluiría, equivocadamente, que los awajún solo tienen “mamás” dado que no hay término para “tía” o que hay por lo menos hay dos madres entre ellos. Errores ingenuos, sin duda, pero lamentablemente frecuentes por causa del etnocentrismo urbícolo y de la inexistencia de políticas de difusión pedagógica por parte de los aparatos estatales del Perú. Esto fue así en el Centenario y lo continúa siendo en lo que va del Bicentenario, esto a pesar del discurso de la interculturalidad que pulula en los documentos ministeriales y en los informes de ONGs que se enfocan en las llamadas poblaciones “indígenas”. La interculturalidad (funcional o crítica) ignora la diversidad parental que se expresa en diversos colectivos autóctonos amazónicos.

6. Una terminología de parentesco que prefigura el lazo de unión matrimonial

Teniendo en cuenta los elementos técnicos antes mencionados, retomemos la descripción de la terminología de parentesco Awajún que antes mostramos. Se señaló que los Awajún son un ejemplo de colectivo autóctono que fija la elección del o de la

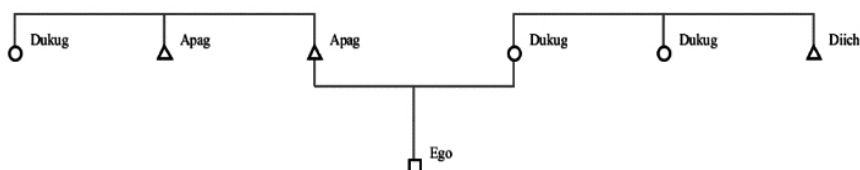
14 Para la exposición de los términos de parentesco autóctonos awajún de esta parte del texto voy a usar las descripciones contenidas en Brown (1984).

15 En realidad, en la G+1 para el caso de un Ego masculino existe un término más que nombra la posición de la “madre de esposa”, *tsatsag* (WM). No lo incluyo en esta exposición introductoria, porque esta categoría se genera luego de matrimonio.

cónyuge dentro de los términos de parentesco.¹⁶ Veamos cómo ocurre esto.

Podemos decir que *dukug* no significa, *estricto sensu*, “mamá”, sino que es el término autóctono para nombrar a las posiciones genealógicas siguientes: M, MZ y FZ, esto es, a la “madre” (M), a la “hermana de la madre” (MZ) y a la “hermana del padre” (FZ). Así, toda mujer que sea identificada en alguna de estas posiciones devendrá *dukug*, un “madre” clasificatoria¹⁷, si se quiere. Del mismo modo, *apag* no significa “papá”, sino que es el término que nombra las siguientes posiciones: F y FB, es decir, “papá” (F) y “hermano de papá” (FB). Todo varón que sea identificado en alguna de estas posiciones devendrá *apag*, “padre” clasificatorio. Mientras que *diich* no es “tío”, sino MB, esto es, “hermano de mamá”. Mostremos los términos autóctonos en el siguiente diagrama:

Diagrama 1: Términos de parentesco Awajún en la generación de los padres de ego (G⁺¹)



Como se puede ver en el Diagrama 1, en la generación de los padres de Ego o G⁺¹ se tiene que todas las posiciones de F y FB movilizan el mismo término *apag*. Siempre en G⁺¹, todas las posiciones de M, MZ y FZ emplean el mismo término *dukug*. La única posición que recibe el término autóctono *diich* es la de MB, esto es, el hermano de la madre.¹⁸

7. El hermano de la madre (MB): de África del sur a Asia del sur

Comprender la naturaleza no etnocéntrica de lo que sociológicamente encierra la posición del MB o hermano de la madre no fue fácil. De hecho, este es un fenómeno de mucho más amplio alcance tanto histórico como sociológico. También implica a la discusión sobre el avunculado, es decir, a la relación entre el tío materno o uterino y el sobrino uterino marcada por una serie de convenciones que conciernen a sus vínculos

16 Es necesario señalar que las terminologías que prefiguran el lazo de la unión matrimonial son diversas. La operación de diferenciar a los primos cruzados (X) y primos paralelos (P) y que asimila a estos entre los germanos (G) [G = P ≠ X], como hacen los awajún, remite a la terminología llamada tipo dravidiana, pero con la precisión de que ellos introducen entre los cruzados una nomenclatura específica para los potenciales afines [*sáij*, *yuwág* y *antsung*] lo que remite a una terminología más bien de tipo iroquesa [(X) ≠ (G = P)]. De hecho, actualmente los awajún también movilizan terminologías de parentesco en español que distinguen a los germanos (G) de los primos sin operación de distinción al interior de estos, es decir, sin diferenciar entre primos cruzados (X) y primos paralelos (P) pues todos son designados con el mismo término [G ≠ (X=P)], lo que remite a la terminología llamada de tipo eskimo. En este texto no desarrollaré estos detalles terminológicos dado su carácter introductorio.

17 La idea de “pariente clasificatorio” no nos debe parecer extraña. En el universo urbícola la consanguinización de un no-pariente vía la clasificación es muy frecuente, solo que en este caso se recurre, por lo general, a la relación de “tío” o “tía” (y no, como los Awajún, a la relación “papá” o “mamá”) para su inclusión. Así, se tienen personas sin ningún vínculo consanguíneo que, por la fuerza de la intensidad de las mutuas relaciones entre los individuos no-emparentados, terminan clasificándose en una posición genealógica colateral de parentesco como es el de “hermano/a del (la) padre”.

18 Es necesario aclarar que en el sistema terminológico de referencia awajún en G⁺¹ toda mujer será *dukug* (M) con excepción de la madre de la esposa (WM) que es llamada *tsatsag* y todo varón será *apag* (F) con excepción del “hermano de la madre” (MB) que será *diich* y el “padres de la esposa” (WF) que será *weag*. En este texto, dado su objetivo introductorio, no ingresaré a estos detalles terminológicos.

y/o a la transmisión de estos. En este sentido, es necesario decir aquí que el caso Awajún tiene reminiscencias avunculares y que es un caso más entre varios otros en la Amazonía autóctona y en el mundo entero. No es, entonces, un fenómeno exclusivamente amerindio.

En el contexto del inicio de la profesionalización de la antropología, esto es, en el marco del desarrollo del conocimiento científico sobre las sociedades no-occidentales fundado en etnografías durante la primera mitad del Siglo XX, Alfred Radcliffe-Brown elaboró una explicación clásica sobre el hermano de la madre. En un texto titulado precisamente “El hermano de la madre en África del sur” (1952[1924]) el antropólogo inglés analizó un conjunto de actitudes o comportamientos entre el “sobrino” y el “tío materno”, entre este y el “padre”. Con ese análisis propuso la interpretación siguiente: la *filiación o descendencia*¹⁹ determina en última instancia el sentido de estas posiciones. La importancia de evocar esta interpretación radica en que, por decirlo de algún modo, viabilizó un conjunto de críticas que marcó el inicio del fin de la hegemónica y etnocéntrica interpretación del parentesco basada exclusivamente en la *consanguineidad*²⁰, es decir, como una expresión de vínculos biológicos. El parentesco en antropología, como dijimos antes, evoca vínculos sociales. En efecto, ¿por qué definir sistemáticamente para todos los colectivos humanos del planeta tierra el lazo parental en términos de consanguineidad? Dicho de otro modo, ¿puede estar en la base de los vínculos de parentesco otro presupuesto que no sea el de la consanguinidad?

La contestación a estas interrogantes se hizo posible gracias a la intervención de Luis Dumont²¹ quien (apoyándose en la teorización de Lévi-Strauss y movilizand etnografías del sur del Asia) abrió el camino para la moderna comprensión de la antropología del parentesco en términos no occidentales y, sobre todo, no consanguíneos. Para Dumont, comprender el parentesco a partir de la consanguineidad es, en realidad, hacer una generalización de las categorías de nuestro sentido común urbícola (1975a). En ese sentido, para comenzar a comprender por qué ciertos colectivos autóctonos incluyen términos de parentesco que prefiguran el lazo matrimonial, él se planteó interrogantes como estas: ¿el hermano de la madre (MB) no es sobre todo un aliado del padre?, ¿el lazo matrimonial debe ser siempre considerado un subproducto de la filiación o descendencia, es decir, de la consanguineidad? Dicho de otra manera, antes de privilegiar la filiación o descendencia como base del parentesco, ¿no se podría considerar acaso a la alianza matrimonial, esto es, a la relación por *afinidad* como la base de la estructuración de los lazos parentales? Como veremos en seguida, esto lo hacen, con variaciones, los asiáticos del sur como los autóctonos de la Amazonía.

8. El modelo del sistema de parentesco dravidiano

La comprensión del parentesco amazónico comenzó a gestarse en tierras lejanas, en otro continente. Al sur del Asia, en la India del sur, entre los *Pramalai Kallar* cuyo idioma es dravidiano, Luis Dumont fraguó su experiencia etnográfica (1957) con la cual, luego, formalizó lo que hoy conocemos como sistema de parentesco dravidiano (1975a, 1975b). No fue fácil comprender la formalización de Dumont, en particular la dedicada a la terminología (1975b). No lo fue, por ejemplo, para Radcliffe-Brown quien lo expresó

19 Hace referencia a un conjunto de derechos y obligaciones resultante de la inclusión en un grupo definido por la transmisión de las posiciones de filiación o descendencia de una generación a otra (Barry et al., 2000).

20 Se trata del vínculo entre individuos relacionados con un mismo ancestro (Barry et al., 2000).

21 Antes de Dumont existen, evidentemente, otros antropólogos que hicieron posible la intervención de este. El texto de Radcliffe-Brown fue severamente criticado por Robert Lowie y luego ponderado críticamente por Lévi-Strauss; así mismo, lo aportes críticos de Arthur Maurice Hocart contribuyeron para salir del imperio de la consanguinidad occidental.

del siguiente modo: “No puedo pretender haber comprendido el artículo sobre la terminología dravidiana de parentesco del señor Dumont pese a haberlo leído varias veces. Me gustaría ser ilustrado con respecto a su significado y sospecho que también hay otros en la misma posición que la mía” (2012, 281).²² La complejidad se debe al hecho concreto de que la relación entre “cuñados”, esto es, la relación que un hermano entabla con el esposo de su hermana no se configura con los mismos criterios conceptuales que de manera común se emplea para procesar esa relación en una sociedad urbícola occidental u occidentalizada. Radcliffe-Brown probablemente no consiguió entender el artículo de Dumont, porque para hacerlo (como vimos en los acápite anteriores) se necesita descentrar la consanguinidad occidental, esto es, el hábito de concebir siempre la estructuración de los lazos del parentesco como un reflejo inmediato de procesos bioquímicos del organismo humano y, en este sentido, concebir el lazo de afinidad o matrimonio como un subproducto siempre secundario o posterior al lazo parental consanguíneo.

Para que la afinidad opere como *antecedente* al lazo matrimonial, la socialidad de un determinado colectivo de humanos se debe estructurar de una manera particular. Para los casos de la India del Sur, en el marco del modelo dravídico propuesto por Dumont, este estableció los siguientes hechos particulares:²³

- La sociedad entera se divide en dos, y solamente en dos, tipos o clases de parientes: los consanguíneos (no esposables) y los afines (entre los que se encuentran los esposables). Es decir, se trata de una sociedad en la que se tienen dos opciones, y solamente dos, para clasificar a todos los individuos en términos parentales: con los que se puede casar (afines) y los que están prohibidos para el matrimonio (consanguíneos). Se trata entonces de un sistema dicotómico desde el punto de vista terminológico, donde la distinción entre parientes paralelos y cruzados corresponden, en este caso, a la oposición entre “consanguíneos” y “afines”, entre no esposables y esposables. Esta partición dicotómica es lo que hace posible y también comprensible la siguiente afirmación: el “cuñado” de mi “cuñado” es mi “hermano”²⁴.

- Los términos de parentesco que se emplean clasifican a los parientes distinguiendo los niveles genealógicos de manera absoluta, esto es, que no existen en la terminología de parentesco categorías que “suban” o “bajen” a una determinada posición de parentesco a un nivel generacional mayor o menor. Como en los sistemas de parentesco de los autóctonos norteamericanos Crow y Omaha que “fusionan” terminológicamente determinadas posiciones genealógicas que pertenecen a dos generaciones diferentes.²⁵

- En la generación de los “padres”, de Ego y de los “hijos” (en G^{+1} , en G^0 y en G^{-1}), esto es, en los tres niveles centrales hay dos hechos importantes: de una parte, se realizan distinciones según el sexo de los parientes designados; por otra parte, se oponen los parientes paralelos (llamados “consanguíneos”) a los cruzados (o “afines”, entre los que pertenecen a la misma generación se encuentra el cónyuge potencial). En la generación

22 “I cannot claim that I understand the article on Dravidian kinship terminology by Mr. Dumont though I have read it carefully several times. I should like to be enlightened as to its meaning, and I suspect that there are others in the same position as myself” (Radcliffe-Brown, 1953, p. 112)

23 Las características del sistema de parentesco dravidiano establecidas por Luis Dumont y que describo a continuación son una adaptación de la realizadas por Simone Dreyfus (1993) e Isabelle Daillant (2000). Sobre esta base incluyo algunas precisiones.

24 Esta es una traducción libre de la siguiente frase de Dumont: “*Lallié de mon allié est mon frère*” (Dumont, 1975b, p. 100).

25 Por ejemplo, en el caso del sistema de parentesco Omaha no se tiene en cuenta la generación cuando se trata de los hijos del tío materno, equiparando terminológicamente a la madre de Ego con la hija del hermano de la madre, y al tío de Ego con el hijo del hermano de la madre. Determinados/as “primos/as” de Ego suben terminológicamente a la generación de los “padres”.

de los “abuelos” y los “nietos” (en G^{+2} y en G^{-2}) los parientes son “consanguíneos” y “afines” al mismo tiempo (que es otra de las consecuencias de la división dicotómica que antes evocamos).

- Como consecuencia de todos los puntos anteriores combinados, lo que se obtiene es la transmisibilidad de la relación de afinidad o alianza. Es decir, lo que se “hereda” de los padres no es solo un lazo de parentesco consanguíneo, sino también la relación de afinidad que los padres generaron con su matrimonio: el “padre” de Ego al casarse obtiene “cuñados” o aliados, los hijos de estos son también “cuñados” de Ego, puesto que Ego al casarse lo tuvo que hacer con alguna de las hijas de algún “cuñado” / aliado de su padre. En la generación de los hijos de Ego también se hereda una vez más la afinidad: los hijos de sexo masculino de los “cuñados” de Ego son los “cuñados” de los hijos de Ego. Ahora bien, bajo esta misma lógica y siempre reteniendo el hecho de que se trata de un sistema completamente binario (solo hay consanguíneos y afines), las “cuñadas” o aliadas mujeres de un varón, así como a los “cuñados” de una mujer, del mismo nivel generacional que sus propios hijos (G^{-1}), son clasificados consanguíneos en ese mismo nivel (G^{-1}) (Dreyfus, 1993, p. 136).

Como se puede ver, la afinidad como antecedente al lazo matrimonial, para los casos de la India del Sur, requiere de una particular división social bipartita, lo que conduce a una serie de consecuencias en la transmisión de las relaciones de parentesco a las siguientes generaciones, haciéndose así posible un particular énfasis en los lazos de afinidad en esa transmisión; dicho de otro modo, gracias a los casos sur indios se puedo comprender que la afinidad se puede transmitir de una generación a la otra, lo que revela una dimensión diacrónica sobre este tipo de relación que los sistemas occidentales de parentesco reservan únicamente a los lazos de consanguinidad. En efecto, para estos últimos la relación de un hombre con su “cuñado” es una relación de afinidad, pero la relación que se establece entre sus hijos es la de primos, es decir, una relación consanguínea (Barraud, 2016). Lo que Dumont demostró fue que esto no ocurre así en los casos de la India del Sur, pues en ellos los hijos *heredan* la relación de afinidad de sus padres, transmitida de una generación a otra, entonces no son “primos”, sino “cuñados”.

Llegado a este punto, no será difícil ahora entender el título del artículo donde Dumont presentó el modelo de sistema de parentesco dravídico: “Terminología del sistema de parentesco como expresión del matrimonio”.²⁶ En efecto, el matrimonio se expresa en los términos dravídicos de parentesco antes de que este se realice concretamente.²⁷

Si Dumont había puesto por primera vez en circulación el modelo dravidiano durante su lectura en el congreso de Viena en 1952, diez años después se publicó un avance en la comprensión y en la complejidad de la propuesta de Dumont que fue importante para la llegada del modelo indio a la selva tropical amazónica. Los trabajos del antropólogo francés se fundan en la observación de sociedades indias *unilineales*, esto es, sociedades en donde la transmisión de miembro de un grupo o filiación se realiza únicamente

26 Dumont publicó originalmente su artículo en inglés en 1953 bajo el título “*The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage*”. Este fue presentado un año antes, en 1952, en el Congreso de Ciencias Antropológicas y Etnológicas en Viena en setiembre de ese año. Luego, en 1975, se publicó el texto en versión francesa bajo el título “*Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage*”. Finalmente, en el año 2012 se publicó la traducción al español que retomó el título en inglés: “La terminología dravidiana de parentesco como expresión del matrimonio”. Es importante dejar anotado aquí que estas diferentes traducciones pueden tener implicancias conceptuales importantes cuando se escribe sobre la antropología del parentesco en español. En el presente texto estoy trabajando teniendo a la vista las tres versiones con el objetivo de reducir al mínimo las potenciales confusiones terminológicas.

27 Evidentemente existen críticas, debates y controversias al rededor del modelo dravidiano propuesto por Dumont. Aquí me limito a indicar alguna de las más significativas: Yalman 1962; Trautmann 1981; Rudner 1990; Jamous 1991; Busby 1997; Viveiros de Castro 1998; Gregory 2013.

por el lado materno o por el lado paterno. Siempre con casos de la india, pero esta vez de la región norte, el antropólogo turco Nur Yalman (1962) mostró que el modelo dumontiano puede igualmente encontrarse en sociedades de filiación *cognáticas*, es decir, en sociedades en donde la transmisión de miembro de un grupo no toma preferencia por uno de los lados (materno o paterno); por ello también se suele llamar a este tipo de transmisión cognática como *indiferenciada*. Con esto, se mostró que el matrimonio entre “primos cruzados” de los dos lados (paterno o materno) o bilaterales puede funcionar perfectamente en sociedades sin filiación uniliniar, esto no se pensaba posible hasta antes de la intervención de Yalman. Con este quedó claro, entonces, que el modelo dravidiano dumontiano puede operar tanto en sociedades unilineales como en las de tipo cognáticas o indiferenciadas.

La importancia de evocar los estudios indios tanto de Dumont como de Yalman reside en lo que bien ha destacado el antropólogo brasileño Marcio Silva y es lo siguiente: “Los modelos de Dumont y Yalman desempeñan un papel fundamental no solo en los paisajes asiáticos en los que fueron forjados, sino también en el escenario amazónico, región en la que los sistemas de parentesco igualmente expresan una regla de matrimonio de primos cruzados bilateral operando en estructuras sociales predominantemente marcadas por la filiación indiferenciada y por la inexistencia de unidades exogámicas permanentes” (2004, 653, mi traducción).

9. De la India del Sur a la Amazonía: la llegada del modelo dravidiano a las Tierras Bajas sudamericanas

Para comprender el parentesco y también el matrimonio autóctonos amazónicos tenemos, entonces, que tomar una actitud que como mínimo parta de la humildad cognitiva se aceptar que el espíritu humano configura formas colectivas de vivir diversas; haciendo eco de Tim Ingold diríamos que “toda forma de vida representa un experimento comunitario en la forma de vivir” (2020, p. 10) y en consecuencia nada autoriza a hacer de nuestros presupuestos urbícolas la medida universal para comprender las formas de vivir de colectivos de personas como en la Amazonía. En ese sentido, entender los procesos bioquímicos del organismo humano en término de “consanguinidad”, como lo hacemos los urbícolas, es una forma ideológica entre otras tantas de concebir los hechos que tocan al parentesco y al matrimonio. Dicho de otro modo, los procesos bioquímicos del organismo humano bien podrían ser procesados bajo los términos de “afinidad”.

De hecho, la particular relación de cuñados o relación de afinidad, es decir, el lazo de parentesco que desde nuestro punto de vista urbícola se crea como *consecuencia* de un lazo matrimonial, ya había sido bien intuita a principios de la década de 1940 por Claude Lévi-Strauss (1943) como un hecho fundamental para las sociedades amazónicas. En efecto, Lévi-Strauss había observado que, entre todo el conjunto de relaciones de parentesco entre los Nambikwara, la relación de afinidad es al mismo tiempo la más estratégica en la economía del sistema parental de estos amerindios y que es la relación que interesa más en las sociedades de *intercambio restringido*, es decir, en aquellas sociedades en donde el intercambio se realiza bajo la forma de “dones” recíprocos y directos, esto es, cada grupo (de “hermanos”, de una mitad, de una sección, etc.) recibe una cónyuge del grupo al que previamente se le dio otra, de modo que los lazos matrimoniales son *restringidos* a las relaciones bilaterales entre grupos de número par y fijo. Esa intuición levi-traussiana desplegó todo su potencial heurístico cuando se abrió la vía de comprensión que, en ciertos colectivos humanos, la relación de afinidad no siempre es consecuencia del establecimiento de un lazo matrimonial, sino el *antecedente*

de este, como se mostró en los acápites anteriores.

Había que esperar un quindenio desde la presentación del modelo dravidiano de Dumont en Viena para que un americanista mencionara por primera vez un aire de semejanza entre la terminología de las posiciones de parentesco de un colectivo amerindio y el modelo dravidiano de Dumont. Me refiero a David Maybury-Lewis²⁸ y a su etnografía “*Akwe-Shavante Society*”, un colectivo perteneciente a la familia lingüística Jê del Este de Mato Grosso de Brasil.²⁹ En esa etnografía Maybury-Lewis señala muy brevemente que la terminología de parentesco de los Shavante: “Se parece mucho a los sistemas dravídicos de Dumont”.³⁰ Es verdad que esta es una única mención, mas no una verdadera comparación analítica; en ese sentido, convengamos que Maybury-Lewis fue quien por primera vez aplica por semejanza la etiqueta “dravidiano” a un caso de las tierras bajas sudamericanas.

Quién no solo hace una mención genérica, sino que además aborda el caso de estudio otorgando a la *afinidad* un lugar analítico central dentro de la terminología, fue Ellen B. Basso (1970) para el caso de los Kalapalo, un colectivo de lengua Caribe del Alto Xingu del Brasil Central. Esto le permitió ver estructuras dravídicas evidentes: “Formalmente, la naturaleza bilateral de los términos solo se enfatiza claramente con la especificación de la ‘afinabilidad’”. Aquí, las estructuras dravídicas de la terminología son evidentes”.³¹ Aunque el trabajo de Basso representa un avance en la comprensión del parentesco amazónico respecto al trabajo de Maybury-Lewis, la evocación del modelo de parentesco dravidiano de Dumont sigue siendo para señalar un aire de semejanza y no una propuesta concreta de una variación amazónica partiendo del modelo dravidiano indio.

Otro avance en la comprensión del parentesco amazónico fue el trabajo de Peter Rivière “*Marriage among the Trio. A Principle of Social Organization*” (1969). Entre los aportes de Rivière se encuentra el de haber hecho la demostración etnográfica de que la transmisión de miembro de un grupo o filiación entre los *Trio* de Surinam es cognática o indiferenciada. El importante aporte de Rivière es la ilustración amazónica de lo que Yalman había encontrado en la India. Con esto el traslado de la etiqueta “dravidiana” a la Amazonía estaba ya casi lista. Si bien Rivière no la movilizó, no obstante, contribuyó decisivamente al diálogo promisorio entre los materiales etnográficos de esas dos regiones del mundo.

Bajo la pluma de Joanna Overing Kaplan (1972, 1973, 1975) el modelo de parentesco dravidiano de Dumont atravesó el océano, finalmente, para instalarse en la Amazonía. El inicio de la década de 1970 fue para el parentesco amazónico el inicio de su más adecuada comprensión y el inicio también de la explicitación de su complejidad. Overing Kaplan analizó sus datos etnográficos obtenidos entre los autóctonos *Piaroa* tomando la definición de “relación de alianza” de Dumont, esto es, “la relación naciente entre dos personas de sexo masculino (o femenino) y sus germanos³² de mismo sexo, cuando

28 Para tener una idea global de su aporte a los estudios amerindios se puede ver Prins and Graham (2008).

29 La semejanza de algunos trazos de los sistemas de parentesco entre los colectivos amazónicos y los colectivos dravídicos de la India del Sur fue, no obstante, señalada mucho antes por Kirchhoff (1932a, pp. 58–62), pero su aproximación fue estrictamente bibliográfica y, por la época, con materiales etnográficos muy pobres; por ello la evocación del paralelismo entre esos sistemas de parentesco fue indicado a patir características raras y e inusuales.

30 “*Bears a strong resemblance to Dumont’s Dravidian systems*” (1967, 216). Maybury-Lewis caracterizó la terminología de parentesco Shavante como una de tipo Dakota; no obstante, como bien ha puntualizado Dreyfus (1993), se trata de un sistema de tipo Omaha.

31 “Formally, the bilateral nature of the terms is only clearly emphasized with the specification of ‘affinability’. Here, the Dravidian tures of the terminology are apparent” (Basso, p. 415).

32 Se denomina germano o fratría o *sibling* al conjunto de hermanos y hermanas (Barry et al., 2000, p. 726).

una “hermana” (un “hermano”) de uno(a) está casada(o) con el otro” (1975b, p. 88).³³ Con esta definición la antropóloga norteamericana establecida en Escocia mostró la manera en la que la “relación de alianza” funciona como el principio que estructura las terminologías de parentesco, la organización social y la reproducción de grupos locales.

Es interesante de anotar que tanto las contribuciones de Peter Rivière como la de Joanna Overing Kaplan son fruto de etnografías realizadas en la parte nororiental de la Amazonía, la parte que en la literatura etnográfica se conoce como *Guayana*, un área geográfica circunscrita por los Ríos Amazonas, Negro, Orinoco y por el Océano Atlántico y alberga a diferentes colectivos autóctonos pertenecientes a diferentes familias lingüísticas (*tupi*, *aruak*, *yanomami*, etc.); área que, además, está dividida políticamente entre Venezuela, Guayana, Surinam, Guayana Francesa y Brasil (Silva, 2004). Pese a este fraccionamiento geopolítico, esta región presenta una notable regularidad sociológica (Rivière, 1984). En suma, podemos afirmar, entonces, que fue el área nororiental de la Amazonía donde nació el paradigma del parentesco dravidiano amazónico desde principios de 1970.

Desde entonces y hasta la actualidad la etnografía del parentesco amazónico no ha dejado de ofrecer planteamientos y replanteamientos tan interesantes como sofisticados. Los primeros planteamientos de generalizaciones a partir del estudio comparado de etnografías, es decir, las primeras síntesis etnológicas sobre los lazos parentales en la selva amazónica aparecieron desde el inicio de la década de 1980. Me refiero concretamente a las generalizaciones de Peter Rivière (1984), Alf Hornborg (1988) y Paul Henley (1996). Para el área concreta que reúne al conjunto etnolingüístico Aénch Chicham (antes Jíbaro) al que pertenecen los Awajún tenemos la generalización de Anne-Christine Taylor (1998). Una síntesis que despliega los aportes de Dumont para el análisis de los casos parentales en gran parte de región Amazónica se encuentra en los iniciales planteamientos de Simone Dreyfus (1993) y en la obra de Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1993, 1995, 2002; Viveiros de Castro & Fausto, 1993), este último consiguió establecer un modelo de parentesco amazónico que se puede denominar como “afinidad potencial”. Una vez movilizado el modelo dumontiano de parentesco dravídico en el contexto amerindio amazónico, posteriormente se han planteado algunos ajustes o precisiones al modelo de la “afinidad potencial”, particularmente significativo es el realizado por Taylor (2000, 2009); diferencias singulares que presentan los casos de la Amazonía respecto de la India a partir del modelo de Viveiros de Castro fueron formuladas por Marcio Silva (2004, 2009, 2012b, 2012a, 2013, 2016); también planteamientos de modelos alternativos al dravídico centrado, como vimos, en la relación de afinidad para pasar a la *filiación* o *metafiliación* (Fausto, 2008).

10. A manera de conclusión: lo que nos enseñan los amazónicos awajún más allá del Bicentenario

Retomemos lo que nos trajo hasta aquí: la existencia de sociedades que albergan en su terminología de parentesco categorías que prefiguran a los cónyuges potenciales como es el caso del colectivo autóctono Awajún de la Amazonía peruana. Habíamos indicado que el antropólogo norteamericano Michel A. Brown fue el primero en realizar una *summa etnográfica* sobre los Awajún, esto es, una descripción detallada sobre los elementos más importantes que permiten caracterizar a ese colectivo de lengua Chicham (antes Jíbaro).

³³ Uso aquí la versión del texto en francés que contiene modificaciones respecto de la versión anterior en inglés (1953). En este caso no uso la versión en español (2012), pues esta se toma licencias de traducción que pueden afectar el sentido de la definición.

En el capítulo dedicado al parentesco, como también evocamos antes, Brown indicó que quizá pueda ser “difícil imaginar una sociedad en que todos los miembros de una comunidad y hasta una región se considera[n] como familiares, y en donde el estado de ‘no parientes’ es casi equivalente a ‘enemigo’” (1984, 69). Destaquemos el hecho de que la etnografía de Brown se publicó a inicios de la década de 1980, es decir, como vimos, cuando el estado del conocimiento etnográfico sobre la Amazonía autóctona era todavía muy limitado. Lo que he procurado mostrar en los acápites anteriores es justamente toda la complejidad que se reveló sobre el parentesco y el matrimonio amazónicos con la acumulación de más etnografías profesionales sobre los Chicham Awajún y sobre otros colectivos de las tierras bajas.

Así mismo, para su comprensión profunda se necesitó el auxilio de etnografías de otros continentes y en particular del Asia. De este, en concreto, la India del Sur, en el conjunto etnolingüístico dravidiano, se descubrió la existencia de un modo de transmisión de una generación a otra de elementos no vinculados a la consanguinidad (a la que estamos, los urbícolos, tan acostumbrados), sino a la afinidad. Y para que esto sea posible tuvo que ser necesario descentrar la consanguinidad como único presupuesto posible para la generación de parentesco. Los casos dravidianos de la India nos dieron una lección a la humanidad sobre el hecho de que, para entenderlos, tenemos que suspender nuestros prejuicios. Pero esta no fue la única lección. También reveló el hecho de que el descentramiento de la consanguinidad como único presupuesto posible para la generación de los lazos parentales no son un patrimonio exclusivo de la India del sur, sino que, en lo que podemos llamar una hiper-interculturalidad, también se la puede encontrar en otros continentes, a la sazón, entre los autóctonos amazónicos.

De este hecho me gustaría sacar una lección mayor más allá de los nacionalismos que impulsan celebraciones como el de los Bicentenarios. La diversidad cultural no se manifiesta por la marca de líneas imaginarias que erigen fronteras, que patrimonializan culturas, sino por la necesidad del espíritu de la humanidad de abrirse paso para su existencia. En el caso del parentesco (como lo anotamos en el epígrafe de este escrito), ella existe solo para perpetuarse. Así, más allá de Bicentenario, en el marco de este texto, significa pensar en la posibilidad de cuidar y cultivar lo propio, lo que es de “nuestra” cultura, a sabiendas de que no es un nosotros exclusivo, sino uno siempre abierto y performático, un nosotros expansivo e inclusivo. Así, que el Bicentenario sea pues una oportunidad no tanto para celebrar “nuestro” nacionalismo, como para convocar a todas las naciones, estas son, las distintas naciones autóctonas dentro del propio Perú, así como las de otros continentes en un proyecto más allá del bicentenario que nos conduzca, por fin, a un nosotros de escala planetaria, esto es, a una hiper-interculturalidad mundial.

Referencias

- Ananco, D. (2021). *Sanchiu*. CAAAP / Pakarina ediciones.
- Barraud, C. (2016). Parenté, égalité, hiérarchie. In Sous la direction de, C. Barraud, A. Iteanu, & I. Moya (Eds.), *Puissance et impuissance de la valeur. L'anthropologie comparative de Louis Dumont* (pp. 191-218). CNRS Éditions.
- Barry, L. (2004). *Historique et spécificités techniques du programme Genos. École Collecte et traitement des données de parenté*. <http://llacan.vjf.cnrs.fr/SousSites/EcoleDonnees/extras/Genos.pdf>.
- Barry, L., Bonte, P., D'Onofrio, S., Govoroff, N., Jamard, J.-L., Mathieu, N.-C., Porqueres i Gené, E., Wilgaux, J., Zempléni, A., & Zonabend, F. (2000). Glossaire de la parenté. *L'Homme*, 154-155, 721-732.

- Basso, E. B. (1970). Xingu Carib Kinship Terminology and Marriage: Another View. *Southwestern Journal of Anthropology*, 26(4), 402-416. <https://www.jstor.org/stable/3629368>
- Brown, M. F. (1984). *Una paz incierta: comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Busby, C. (1997). Of Marriage and Marriageability: Gender and Dravidian Kinship. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(1), 21-42.
- Chaumeil, J.-P. (2017). Una ventana hacia la antropología amazónica en el Perú (1997-2017). Tipiti: *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland*, 15(2), 105-117. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol15/iss2/1>
- Chirif, A. (2005). *Perú: a casi 40 años de La sal de los Cerros*. Servindi. <https://www.servindi.org/actualidad/1554>
- Collonhues Hélène. (2022). *Uyainim, mémoires d'une femme jivaro*. ACTES SUD (Collection Voix de la Terre) .
- Daillant, I. (2000). L'alliance dravidienne au singulier. *L'Homme*, 154-155 (Question de parenté), 159-182.
- Descola, P., & Taylor, A.-C. (1993). Introduction. *L'Homme*, 33(126-128. La remontée de l'Amazone), 13-24. http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369625
- Deshoullière, G., & Utitaj Paati, S. (2019). Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jivaro. *Journal de La Société Des Américanistes*, 105(2), 167-179.
- Dreyfus, S. (1993). Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie. *L'Homme*, 126-128 (La remontée de l'Amazone), 121-140.
- Dumont, L. (1953). The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage. *Man*, 53(March), 34-39.
- Dumont, L. (1957). *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. ((Réimpr. P).
- Dumont, L. (1975a). Hiérarchie et alliance de mariage dans la parenté de l'Inde du Sud. In *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie* (pp. 7-83).
- Dumont, L. (1975b). Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage. In *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie* (pp. 85-100).
- Dumont, L. (2012). La terminología dravidiana de parentesco como expresión del matrimonio. In F. Bossert, P. F. Sendón, & D. Villar (Eds.), *El parentesco. Textos fundamentales* (pp. 267-280). Editorial Biblos.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(1).
- Gregory, C. (2013). The Value Question in India: Ethnographic reflections on an ongoing debate. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 116-139.
- Héran, F. (2009). *Figures de la parenté. Une histoire critique de la raison structurale*. Presses Universitaires de France.
- Hornborg, A. (1988). *Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology Vol. 9.
- Ingold, T. (2020). *Antropología ¿Por qué importa?* Alianza Editorial.
- Inoach, G. (2021). *Entre la Dependencia y la Libertad Siempre Awajun*. Fundación Nia Tero.
- Jackson, J. (1975). Recent Ethnography of Indigenous Northern Lowland South America. *Annual Review of Anthropology*, 4, 307-340.
- Jamous, R. (1991). *La relation frère-Sœur. Parenté chez les Meo de l'Inde du Nord*. Éditions de l'EHESS.
- Kirchhoff, P. (1931). Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas.

- Zeitschrift Für Ethnologie*, Jg. 63, Heft 1/4. Berlin, 85-193.
- Kirchhoff, P. (1932a). Kinship Organization. A study of Terminology. *Africa. Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, V(2), 184-191.
- Kirchhoff, P. (1932b). Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenhirat. *Zeitschrift Für Ethnologie*, Jg 64, Heft 1/3. Berlin, 41-71.
- Lévi-Strauss, C. (1943). The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, 45, 398-409.
- Lévi-Strauss, C. (2017). *Les structures élémentaires de la parenté* (3me ed.). Éditions de l'EHESS.
- Lyon, P. J. (Ed.). (1985). *Native South Americans. Ethnology of the Least Known Continent* (2nd edition). Waveland Press.
- Overing Kaplan, J. (1972). Cognition, endogamy, and Teknonumy: The Piaroa Example. *Southwestern Journal of Anthropology*, 28(3), 282-297.
- Overing Kaplan, J. (1973). Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on Continuity in Kindred-Based Groups. *Man*, 8(4), 555-570.
- Overing Kaplan, J. (1975). *The Piaroa: A People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Clarendon Press.
- Paul Henley. (1996). *South Indian Models in the Amazonian Lowlands*. Manchester papers in social anthropology, n° 1.
- Pollock, D. (1996). The Rise of Amazonia. *American Anthropologist*, 98(1), 157-161.
- Pozo-Buleje, E. (2017). Un homicidio sin venganza: la violencia intraétnica en comunidades awajún (aguaruna) contemporáneas de la Amazonía peruana. In F. Correa, P. Erikson, & A. Surrallés (Eds.), *Política y poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (pp. 182-206). Universidad Nacional de Bogotá.
- Pozo-Buleje, E. (2021). Stefano Varese, o la "obstinada antropología de la indianidad." *Trama... Espacio de Crítica y Debate*. <https://tramacritica.pe/critica/2021/11/13/stefano-varese-o-la-obstinada-antropologia-de-la-indianidad/>
- Prins, H. E. L., & Graham, L. R. (2008). Pioneer in Brazilian Ethnography & Indigenous Rights Advocacy: David Maybury-Lewis (1929-2007). *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland*, 6(1-2), 115-122.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1953). Dravidian Kinship Terminology. *Man*, 53, 112.
- Radcliffe-Brown, A. R. (2012). Terminologías dravidianas de parentesco. In Federico Bossert, Pablo F. Sendón, & Diego Villar (Eds.), *El parentesco. Textos fundamentales* (pp. 281-283). Biblios.
- Rivière, P. (1969). *Marriage among the Trio. A Principle of Social Organization*. Clarendon Press.
- Rivière, P. (1984). *Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge University Press.
- Rudner, D. (1990). Inquest on Dravidian Kinship: Louis Dumont and the Essence of Marriage Alliance. *Contributions to Indian Sociology*, 24(2), 153-173.
- Santos-Granero, F. (Ed.). (1988). *I Seminario de investigaciones sociales en la Amazonia*. Talleres Gráficos del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia (CETA).
- Silva, M. (2004). Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço. *Anuario de Estudios Americanos*, 61(2), 649-679.
- Silva, M. (2009). *Romance de primas e primos. Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari*. Valer - Edua.
- Silva, M. (2012a). *Liga dos Enawenw-Nawe. Um estudo da aliança de casamento na Amazônia Meridional*. Universidade de São Paulo.

- Silva, M. (2012b). Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. *ILHA*, 12(2), 164–207.
- Silva, M. (2013). A aliança em questão. Observações sobre um caso sul-americano. In Org., R. Caixeta de Queiroz, & R. Freire Nobre (Eds.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (2a ed., pp. 329–354). UFMG.
- Silva, M. (2016). Demografia e antropologia em contraponto: os Enawene-Nawe e suas derivas matrimoniais. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 33(2), 49–373.
- Soares-Pinto, N. (2018). Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016). *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, 87(3), 105–132.
- Steward, J. H. (Ed.). (1948). *Handbook of South American Indians. Vol 4. The Circum-Caribbean Tribes*. Smithsonian Institution .
- Sueyo Irangua, A., & Sueyo Yumbuyo, H. (2017). *Soy Sontone: Memorias de una vida en aislamiento*. Ministerio de Cultura.
- Taylor, A.-C. (1998). Jivaro kinship : “simple” and “complex” formulas : a dravidian transformation group. In M. Godelier, T. R. Trautmann, & F. E. Tjon Sie Fat (Eds.), *Transformation of kinship* (pp. 187–211). Smithsonian Institution Press.
- Taylor, A.-C. (2000). Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L’Homme*, 154–155(Question de parenté), 309–334.
- Taylor, A.-C. (2009). *Métagermanité et affinité potentielle: la relation de mariage en Inde et en Amazonie*. Ateliers Du LESC. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8193>
- Trautmann, T. R. (1981). *Dravidian kinship*. Cambridge University Press.
- Varese, S. (2021). *El arte del recuerdo. Viajes y memorias de un antropólogo*. Taurus.
- Viveiros de Castro, E. (1993). Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In E. Viveiros de Castro, M. Carneiro da Cunha, & S. Dreyfus (Eds.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. NHII/USP/FAPESP.
- Viveiros de Castro, E. (1995). Pensando o parentesco ameríndio. In E. Viveiros de Castro (Ed.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios* (pp. 7–24). UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Dravidian and related kinship systems. In *Transformation of kinship* (pp. 332–384). Smithsonian Institution Press.
- Viveiros de Castro, E. (2002). O problema da afinidade na Amazônia. In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (5a. edição, pp. 89–180). Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E., & Fausto, C. (1993). La puissance et l’acte. La parenté dans les basses terres d’Amérique du Sud. *L’Homme*, 126–128(La remontée de l’Amazonie), 141–170.
- Yalman, N. (1962). The Structure of the Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology. *American Anthropologist*, 64, 548–575.