

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLITICAS
PROGRAMA DE TÉCNICOS SUPERIORES EN
JUSTICIA COMUNITARIA



TESINA DE GRADO

**“EL SIRWIÑACU COMO FORMA DE
CONSTITUCION DE LA FAMILIA AYMARA (CASO
DE COMUNIDAD PARIRI 3ra SECCION DE
BATALLAS PROVINCIA LOS ANDES)”**

POSTULANTE : SONIA ALANOCA TITO
TUTOR: Dr. RAUL JIMENEZ SANJINES

GESTIÓN : 2009

LA PAZ – BOLIVIA

INDICE

INTRODUCCION	1
CAPITULO I	4
ANTECEDENTES HISTORICOS	4
1.1. Complementariedad.....	10
1.2. Equidad.....	12
1.3. Sullka: inequidad de género.....	13
CAPITULO II	17
SOCIEDAD AYMARA	17
2.1. PAREJA, FAMILIA, MATRIMONIO	20
2.2. CEREMONIAS.....	21
2.3. EL SIRWIÑACU COMO FORMA DE CONSTITUCION.....	23
2.3.1 DIA DEL NOVIO.	23
2.3.2 DIA DE LA NOVIA.....	25
2.3.3 VESTIMENTA DE LOS NOVIOS.....	27
CAPITULO III	28
MARCO CONCEPTUAL	28
3.1. SIRWIÑACU.....	28
3.2. CONCUBINATO.....	36
3.2.1. Reacción de la Iglesia.....	37
3.3. COSMOVISION ANDINA.....	38
3.4. ACULTURACIÓN.....	40
CAPITULO IV	41
MARCO JURIDICO	41
4.1. CODIGO DE FAMILIA.....	44
4.2. EL CÓDIGO INCÁSICO.....	46
4.2.1. Sus orígenes históricos.....	46
4.3. RELACION ENTRE DERECHO POSITIVO Y COMUNITARIO.....	47
CAPITULO V	50

CAPITULO VI.....	53
CONCLUSIONES Y BIBLIOGRAFIA.....	53
6.1. CONCLUSIONES.....	53
ANEXO.....	55
TABULACION.....	56
BIBLIOGRAFÍA.....	61

DEDICATORIA

El presente trabajo va dedicado en especial a mi familia, Papa Rafael Alanoca y mis hermanos David Alanoca y María Elena Alanoca por su comprensión y bastante apoyo incondicional hacia mi persona.

AGRADECIMIENTOS

*Agradezco a Dios por iluminar mis pensamientos y permitirme culminar con éxito esta meta. Jesús, yo confío en ti.
A mi familia, por cederme parte de su tiempo, su apoyo moral y su afecto, también agradezco a todos los Docentes de la Universidad Mayor de San Andrés por compartir sus valiosos conocimientos, y a mis compañeros por compartir durante todas las clases.*

INTRODUCCION

La presente Tesina tiene connotaciones jurídicas y la investigación se desarrolla de manera general en el departamento de La Paz y en particular en la Comunidad Pariri de la Provincia Los Andes. La importancia de la presente investigación, radica en otorgar una solución alternativa al problema que viven las comunidades Aymaras. El enfoque no trata de desmerecer el trabajo ya hecho, por el contrario, aportará con nuevas propuestas, pero en particular esclarecerá muchos vacíos en lo que se refiere al tema y su relación con el Derecho Positivo, que especificará los programas de atención y apoyo especializado al que hace mención, que viabilizará en forma paulatina la forma de demostrar la tradición aymara, como un camino adecuado y eficaz que posibiliten la mejor convivencia de la familia Aymara.

El sector que será beneficiado con esta investigación con la propuesta de la reglamentación y posterior aplicación sin duda serán las personas que se encuentran en el área rural. La intención es que estas personas encuentren un medio alternativo, para proteger sus derechos de familia.

Cuando se habla pareja o **matrimonio** en la cultura andina, es que se refiere a una institución social que ocupa una centralidad importante en la identidad social del hombre y la mujer andina. Sostiene que el carácter patriarcal de la sociedad andina es por el monopolio masculino del poder que el hombre ejerce sobre la mujer; que a pesar de subsistir relaciones de igualdad no solo entre sexos sino entre todas las formas de interacción social, es muy probable que estos fueron utilizados tanto para justificar y dar sentido a relaciones de igualdad, como para ocultar relaciones de desigualdad real.

El matrimonio aymara es variado y rico por sus particularidades; presenta ventajas y desventajas para los no aymaras naturalmente, quienes pueden sentirse incómodos por la poca información y vivencia, pues requiere una comprensión racional de esta situación. Las diversas obligaciones previas, las modalidades en la oficialización de la ceremonia matrimonial, la no práctica del pre matrimonio, etc., llevan a reacciones hasta negativas por parte de mucha gente occidentalizada.

El trabajo está basado en el sirwiñacu como forma de constitución de la familia, en la comunidad Pariri, que es tomado como modelo al igual que el resto de las comunidades. No se niega que muchas comunidades cercanas a los centros urbanos han sido invadidas con pseudo costumbres ciudadinas que son reflejos de Europa medieval.

Se nota claramente la importancia del matrimonio en la sociedad aymara; en no poder ser jilaqata si no se es casado (a excepción del huérfano que asume esta responsabilidad en ausencia de su padre). En el matrimonio aymara se nota la carencia del sometimiento de la mujer al marido o viceversa, hay un compromiso de ambas partes en igualdad de derechos y deberes, ni los padrinos, ni los suegros recomiendan patriarcalmente, sino como hermanos, padres, madres etc, etc.

Podemos subrayar que hay principios de reciprocidad, colectividad, igualdad, y lógicamente un equilibrio natural mancomunado. En el matrimonio aymara no hay propensos al divorcio, excepto en la sociedad comunal contemporánea en la que se sabe algunos casos aislados; los flamantes jaqi nacen a la vida comunal económicamente completos.

En el Primer capítulo se procedió a desarrollar principalmente los antecedentes históricos; para un mejor entendimiento sobre conceptos, teorías y principios, que de manera indirecta permitieron facilitar el trabajo de investigación.

En el segundo capítulo se encarga de definir lo que es específicamente la problemática circunscriptiva y la justificación del tema en el ámbito científico-técnico, social, y económico.

El tercer capítulo, muestra el marco conceptual, para una mejor comprensión del tema, con los conceptos precisos que identifican la problemática.

En el cuarto capítulo, nos permitirá el establecimiento de parámetros de diagnóstico jurídico que permite analizar las bases jurídicas del derecho de familia, en este caso sobre el sirwiñaku, específicamente en la comunidad de Pariri, las cuales, nos permitirán aclarar algunas dudas, en cuanto a la implementación de leyes principalmente en relación al presente tema de investigación.

La quinta etapa de la Tesina, fue dedicada al diseño metodológico de la investigación, es decir al trabajo de campo, detallando los resultados de la investigación y además presentando los aspectos metodológicos de la investigación, las cuales llevaron a delimitar nuestro estudio.

Finalmente, en el capítulo Sexto, a presentar las conclusiones a las cuales se llegó con la investigación realizada, finalizando con las conclusiones consideradas pertinentes por la autora.

CAPITULO I

ANTECEDENTES HISTORICOS

En los estudios andinos, al asumirse como principios generales la complementariedad, redistribución y reciprocidad se generó una visión igualitaria de la sociedad y el estado. Los estudios antropológicos y etnohistóricos a su vez se combinaron con una lectura indígena que recreó una visión complementaria y edílica del hombre y la mujer, como pareja, matrimonio y familia: chacha warmi, qhari warmi; Es en los estudios andinos posterior al decenio de 1970, que se desarrolló una preocupación por desentrañar esas formas y modelos esenciales, para desarrollar enfoques dirigidos a re-establecer el rol de la mujer y más luego específicamente de género (Denise Y. Arnold 1997: 15).

Sin embargo, en los trabajos de campo desarrollados durante los años 1960, es posible encontrar testimonios que dan cuenta del tipo de relaciones hombre-mujer en el matrimonio.

Un estudio importante al respecto es de Williams E. Carter y Mauricio Mamani (1982),¹ en el libro titulado *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara* nos han legado un vivido testimonio de la ceremonia matrimonial en el que se reflejan los roles que tocan a cada uno de los esposos. Como ejemplo: *“Los novios Julían y Felipa reciben las siguientes recomendaciones (iwxas) de sus padres: “tú cuando eras un hijo no sabías respetar. Ahora, con tus propios hijos vas a saber por las duras lo que es la vida. Tú serás responsable. Si necesitas una lámpara nueva ya no podrás pedir a tus padres: Tendrás que hacerte de lata vieja. Y su madre se dirigió a Felipa: cuando me casé, mi marido me pegaba brutalmente. Mi hijo tiene el mismo carácter.*

¹ Carter E., William y Mamani P. Mauricio. *Irpa Chico. Individuo y Comunidad en la cultura aymara*. Ed. Juventud, 1982, La Paz, **Bolivia**. Pág. 223-224.

*Así que, tú, mi hija, tendrás que sufrir como yo he sufrido. Esa es una de las razones por qué te has casado. Y, cuando tu marido te pegue, nunca deberás decirlo a tus padres o a tus hermanos. Tienes que perder toda la tristeza y sufrimiento en tu corazón. Si se lo cuentas a tus padres o hermanos te ayudarán un tiempo, pero no toda tu vida. Tienes que vivir con tu marido. Nunca vengas a mí llorando. Para eso tienen una madrina”.*²

Sin embargo, como el estudio estaba dedicado al individuo y a la comunidad masculina, no hicieron más que mostrar en detalle la crudeza de las ciertas partes de la ceremonia matrimonial, sin interesarse mayormente en el estudio y análisis del discurso. Debieron pasar años para que se desarrolle estudios centrado en el tema género, para allí explicarnos y así poder analizar el tipo de relaciones entre hombres y mujeres andinos.

En la provincia Charcas, Arnold y Yapita (1992) señalan que una identificación temprana del rol asignado a las mujeres *"se asocia a las mujeres con la producción, transformación y distribución continua de los alimentos de la casa y esto se reconoce en los comentarios que tradicionalmente se lanzan cuando nace una niña en la casa, principalmente cuando se trata de la primogénita. Se la considera una señal de esperanza y suerte para la vida futura de la pareja conyugal. Los familiares dicen "la casa estará llena" (uta p"uqta), de comida, ganado y plata".*³ Siguiendo este orden andino de las cosas, dichos autores en un estudio posterior de 1997, señalan la fundamental importancia de la mujer aymara que se conceptúa como el cimiento de la casa. Se le dice Warmin wasi simintuqa, que la mujer no debe repartir sus bienes⁴. Si una mujer no se empeña en

² Carter E., William y Mamani P. Mauricio. Irpa Chico. Individuo y Comunidad en la cultura **aymara**. Ed. Juventud, 1982, La Paz, Bolivia. Pág. 223-224.

³ Arnold, Denise, Jiménez A. Domingo y Yapita, Juan de Dios. Rio de vellón, rio de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación. Ed. Hisbol/Ilca, 1998. La Paz, Bolivia, pág. 160.

⁴ Arnold, Denise, Jiménez A. Domingo y Yapita, Juan de Dios. Ob. Cit., pág. 161.

progresar, tampoco el hombre se empeña en adquirir cualquier cosa. Ambos deben adquirir de mutuo acuerdo.

En esta perspectiva la identidad de género, la feminidad aymara es la que tiene un cierto repunte como se aprecia en el aporte de Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, cuando señalan: *que la crianza de una hija mujer es bastante marcada, trátese de comunidades pastores, de agricultores o de economía mixta; en comunidades de pastores, desde muy temprana edad, la niña acompaña a su madre en las labores de pastoreo; ahí va aprendiendo. Desde la edad de seis o siete años ya camina arreando el ganado, pastoreando; por eso es que a una niña de esta edad, en la ceremonia de marcación, sus padres le dan su primera cría de ganado (sea camélido u ovino)*⁵. Este repunte encuentra a su vez un vacío y olvido muy grande de la idea de la masculinidad y de la formación de la identidad masculina en la sociedad boliviana en general y aymara en particular.

La formación de la identidad de género en la sociedad andina, se entiende a través de una lectura holista e integral de la misma, donde no existe una sola clase de relación de género, sino varias contextualmente dependientes, las cuales pueden a primera vista, parecer contradictorias. Estas relaciones de género, son también expresadas en forma diferente en diversos discursos; por ejemplo la tendencia de los discursos formales predominantemente masculinos, en los cuales muchas veces se enfatiza una división del trabajo estrictamente separada entre sexos. Donde los hombres no pueden ejecutar tareas de mujeres y viceversa, y que un hombre podrá parecer como menos varonil si así lo hace.

Por otro lado, también se descubre la difusa frontera entre estas actividades cuando se analizan discursos informales y la práctica. En situaciones de contexto

⁵ Valderrama Fernández, Ricardo y Escalante Gutierrez, Carmen "Ser mujer: warmikay. La mujer en la cultura andina" En Más Allá del Silencio: Las fronteras de Género en los Andes. Denise Y. Arnold (compiladora) Ciase/Ilca, 1997, La Paz, Bolivia. Pág. 155.

familiar los hombres ejecutan trabajos formalmente rotulados como femeninos, al parecer sin pensar que esto pueda ser humillante, así como las mujeres llevan a cabo trabajos masculinos con la misma facilidad. Esta clase de contexto revela muy poco de la superioridad masculina y acentúa la igualdad entre géneros.⁶

En la cultura aymara la relación de hombre y mujer es muy acentuada a través de la concepción del jaqi, en cambio en los Yungas, de acuerdo al trabajo de investigación de Alison Spedding, las relaciones de género se entiende por la vía de una permeabilidad de los roles *“En los Yungas, no se utiliza el arado, y la tarea que simboliza la actividad del hombre adulto es el agro es plantar coca (ayruña), es decir construir los andenes de tierra tapiada (wachu) donde se trasplantan las plantas de coca. Por lo general, sólo los hombres hacen esto, pero una mujer de una comunidad originaria (viuda, posteriormente abandonada por su segundo marido) plantó los primeros andenes de un cocal nuevo que luego fue completado”*⁷, Este acto de la mujer que realizó trabajos varoniles, fue reconocido por los hombres y admirada por las mujeres *“esa mujer no necesita hombre”*, porque habría reemplazado las tareas exclusivamente del hombre.

También lleva a la reflexión que las mujeres que realizan trabajos que corresponden al varón, son en situación de ausencia del marido, viudez, salterio; por lo general son vistas con respeto, admiración, a su vez con tristeza, dichas situaciones son excepciones, pues la regla general es que las diferencias labores entre el hombre y la mujer son claramente determinadas.⁸

⁶ Perrin Michel y Marie Perruchon. En Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia. Ed. Ayba yala, 1990, Quito, Ecuador.pág. 13.

⁷ Spedding, Alison. “Los estudios de género en Bolivia: una mirada crítica” En: Escarmenar N° 2 1997. La Paz. Bolivia. Pág. 331.

⁸ Carter E., William y Mamani P. Mauricio. Irpa Chico. Individuo y Comunidad en la cultura aymara. Ed. Juventud, 1982, La Paz, Bolivia.

Así mismo desarrollan un amplio panorama de los derechos y las obligaciones que deben cumplir los comunarios, *“la lucha por la acumulación de bienes y prestigio es preocupación tanto de hombres y mujeres. Ambos se lanzan a la vaina”*.⁹ Y en el tema de equidad de género simbolizado en las actividades y prácticas de trabajo, la mujer cuida los animales, hila, teje y ofrece su mano de obra en la época de siembra y cosecha en calidad de ayni y minka.

El hombre efectúa viajes a las ferias con negocio de ganado vacuno, acude a los centros poblados urbanos para trabajar como peón en las construcciones, viaja a los valles con el intercambio de productos y a la tierra. Conjuntamente hombres y mujeres siembran y cosechan los cultivos. Así mismo, el estudio de Vivian Arteaga Montero, titulado *La Mujer Aymara urbana*, cuando habla de pareja o matrimonio en la cultura andina, se refiere a una institución social que ocupa una centralidad importante en la identidad social del hombre y la mujer andina. Sostiene que el carácter patriarcal de la sociedad andina es por el monopolio masculino del poder que el hombre ejerce sobre la mujer; que a pesar de subsistir relaciones de igualdad no solo entre sexos sino entre todas las formas de interacción social, es muy probable que estos fueron utilizados tanto para justificar y dar sentido a relaciones de igualdad, como para ocultar relaciones de desigualdad real.¹⁰

En el tema referido a roles, la mujer tiene como destino la subsistencia y reproducción cotidiana de la unidad doméstica. Su lugar primordial es la familia y sus roles más importantes que le signan su status y prestigio social son los de madre, esposa. La cultura andina se define asimismo como una sociedad que valora y se instituye con orgullo cuando practica los atributos masculinos: la fuerza, resistencia, el valor el trabajo esforzado, prestigio etc.

⁹ Spedding, Alison. “Los estudios de género en Bolivia: una mirada crítica” En: Escarmentar N° 2 1997. La Paz, Bolivia. Pág. 246

¹⁰ Arteaga, Montero Vivian. *La Mujer Aymara Urbana*. Ed. Gregoria Apaza, 1990. La Paz, Bolivia. Pág. 8

Dentro de la cosmovisión andina, el tejido constituye la fuerza motivadora que enlaza a hombres y mujeres a partir del matrimonio; sin embargo desde temprana edad, la niña empieza a tejer y a cantar, el tejido como principio de educación que imparten las madres, conforme van creciendo van produciendo las distintas vestimentas u objetos que servirán de uso personal, una vez llegado al matrimonio su habilidad de tejedora se demostrará en el poncho que servirá al marido.

El tejido es la actividad que fundamentalmente caracteriza a la mujer, desde muy joven ésta habilidad será demostrada en los distintos aguayos, hechos por ella, y lucirá a la competencia con otras muchachas, durante las fiestas de la comunidad; así exponiendo su habilidad de tejedora, será codiciada por muchos jóvenes del lugar, para futura esposa.

El tramado del tejido, es la construcción de lectura de la realidad comunal, también el *“movimiento de la lanzadera de la mujer al pasar la trama por la urdimbre, se compara al arado del hombre al abrir los surcos en la tierra. La acción del hombre al arar abre la tierra de modo que las mujeres pueden colocar las semillas dentro”*¹¹. Sin embargo las mujeres no solo son capaces de arar la tierra en sus tejidos, que es tarea masculina, sino dejar también semillas en sus diseños textiles.

Las niñas desde temprana edad, uno de sus objetivos es el de aprender a expresar su feminidad mediante el tejido y el canto, *“cuando una joven entra en la adolescencia aprende a usar el color rojo para expresar su feminidad y su ingreso a la fertilidad reproductiva”*.¹² Y ya en matrimonio durante el embarazo cuidará de no tejer, porque existe la creencia, de que el feto, puede envolverse con el cordón umbilical, y de ahí el rol de control por parte de las suegras. Otro tema de

¹¹ Arnold, Denise. Jiménez A. Domingo y Yapita, Juan de Dios. Hacia un orden andino de las cosas Ed. Hisbol/Ilca, 1992, La Paz, **Bolivia**. Pág. 85

importancia del rol de la mujer, es la tradición y memoria oral, expresada a través de los cuentos, mitos, que durante las largas noches es impartida a los nietos e hijos. Los cuentos no son narración imaginaria, sino que plasman la visión del mundo aymara, qhichwa, uru y otros, pensamiento, cosmovisión. Vistos como una totalidad los cuentos y mitos revelan como fue el pasado más antiguo de las sociedades indígenas, pero también, al mismo tiempo muestran el camino futuro a seguir.

1.1. Complementariedad

La complementariedad ha sido indagada por los antropólogos que permiten acercarnos a la cultura aymara, desde los clásicos estudios andinos de Jhon Víctor Murra (1975), el concepto de complementariedad adquirió el carácter de artículo de fe que llevó a un planteo ideal de relaciones de equidad y reciprocidad entre hombres y mujeres. El trabajo de Albo y Mamani¹³ aportan elementos que se refieren al accionar complementario entre el hombre y la mujer, por ejemplo en el ritual **aymara** es importante la participación activa de ambos, la representación masculina como femenina en el ritual connota seriedad y seguridad de reciprocidad con los dioses; *“cualquier decisión es tomada en forma conjunta, ya sea para conseguir ayuda para la siembra, cosecha, fiesta, lo normal es que vayan juntos a solicitar ayuda”*.¹⁴ Este accionar va más allá del pedido de ayuda, por cuanto cualquier accionar que requiera de la otra parentela, siempre acuden ambos, y quienes recepcionaban también son en pareja, para la seriedad y garantía del cumplimiento. De lo contrario la aceptación de una sola persona conlleva inseguridad. El término que refiere equidad en la decisión de ambos es “parlaw nayankirimp” (hablaré con el mío o consultaré con el mío). La

¹² Arnold, Denise. Jiménez A. Domingo y Yapita, Juan de Dios. Ob. Cit. Pág. 89.

¹³ Albo, Javier y Mamani, Mauricio. Esposos suegros y padrinos entre los aymaras. Ed. Cipca, 1972, La Paz, **Bolivia**.

¹⁴ Albo, Javier y Mamani, Mauricio. Esposos suegros y padrinos entre los aymaras. Ed. Cipca, 1972, La Paz, **Bolivia**. Pág. 15

complementariedad encuentra su desarrollo en el matrimonio, en las relaciones de pareja.

Así podemos como dice José Sánchez Parga *“sostiene que el matrimonio codifica la idea de una relación entre dos realidades tan diferentes como complementarias, pero cuya unión se encuentra sujeta a un trabajo simbólico de acoplamiento”*.¹⁵

Elke Mader (1977) sostiene que la complementariedad en el mundo andino, tiene su fundamentación en el mundo mítico de las deidades, como Inti y Paxsi Mama, deidades masculinas y deidades femeninas, en la estructura organizativa de aransaya y urinsaya, (arriba abajo) que tienen su condición masculina y otras tienen su condición femenina. Así la complementariedad entre hombres y mujeres constituye un componente importante del orden social en el marco de una división del trabajo y las tareas según el sexo. También se la relaciona con el ideal de la "buena vida", que se fundamenta en la complementariedad y la reciprocidad entre hombres y mujeres Sin embargo, una división complementaria de las tareas no implica necesariamente simetría en todos los campos. De modo que el trabajo conjunto y armónico solo representa un aspecto de las relaciones de género en esta sociedad.

Para Vicenta Mamani (1999) la pareja es la base fundamental en la cultura aymara, porque la reciprocidad, dualidad y complementariedad es un principio fundamental en la cosmovisión andina. Se manifiesta en las prácticas económicas, sociales, políticas y culturales. Así en las de género humano tenemos: hombre-mujer, tío-tía, tata-mama, achachila-awicha. En el género animal: macho-hembra. En el espacio de las deidades: achachila-pachamama, urqu qala (piedra macho)-qachu qala (piedra hembra), Intitata-paxsimama, kunturmamani (abuelo protector del hogar)-uywiri (abuela protectora del hogar).

Elementos en los rituales: alcohol (que simboliza lo masculino)-vino vegetal (utilizado para lo femenino), incienso-copal. En lo organizativo: hombres a la derecha y mujeres a la izquierda. Lugares sagrados: Waka achachila (lugares masculinos)-Waka awicha (lugares femeninos), cerros (masculino)-pampa (femenino). Plantas: plantas medicinales macho-plantas medicinas hembra. Sin embargo esta visión, que todavía queda anclada en el esencialismo andino, desconoce la realidad cotidiana de la gente.

1.2. Equidad

Marie Perruchon (1997) en el artículo "Llegar a ser una mujer-hombre" sostiene que la mujer como concepto, es considerada aquí económicamente importante, pero políticamente insignificante. El rol femenino es realizar las actividades del cultivo y las tareas del hogar, por lo tanto las mujeres no pueden, y no deben ingresar a la arena política: *"Por qué las mujeres no deberían ingresar a la política?, es una pregunta que muchas cuestionaron, y las respuestas tácitas son: ellas no pueden hacer nada, de todas maneras, las mujeres son inútiles en el trabajo político"* que la lleva a una virtual invisibilidad de las mujeres.¹⁶

En la estructura de organización andina, el rol de mama talla, si bien la convierte en autoridad a la mujer, al igual que el varón; sin embargo el ejercicio de administración y poder, le corresponde al varón y no así a la mujer; es un ejemplo que nos muestra como en el plano simbólico funciona la equidad, pero en la práctica de ejercicio de roles y tareas, la mujer desempeña un rol pasivo, que efectivamente su imagen aparece en el plano ritual, por lo tanto los espacios son claramente definidos. Existe un dicho que el camino para el hombre es amplio, en cambio para la mujer angosto y con muchas restricciones.

¹⁵ Sánchez Parga, José ¿Por que golpearlas?. Ed. Centro Andino de Acción Popular, 1990, Quito, Ecuador.

¹⁶ Perrin Michel y Marie Perruchon. En Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia. Ed. Ayba yala, 1990, Quito, Ecuador.

1.3. Sullka: inequidad de género

Los trabajos realizados por María Eugenia Choque (1999), respecto al tema de inequidad de género como condición social sullka, muestra como la cultura aymara basa sus relaciones de desigualdad, mediante una forma muy sutil de encubrir la subordinación. La desigualdad social fundada en relaciones de explotación en una sociedad donde todos son hermanos, se encubren mediante relaciones de hermandad sanguínea o ficticias; por otro lado, no está demás señalar que la sociedad andina basa su estratificación en una difusa diferenciación, que para los ojos foráneos aparenta uniformidad. *La concepción de sullka, en el contexto andino expresa en la estructura social, el grado de jerarquía menor, referido a cualquier persona que aún no ha logrado su identidad social. Etimológicamente sullka expresa inferioridad o minoridad "menor, o inferior, respecto de otra cosa, o persona"*¹⁷

Los jefes de los grupos familiares, los mayores que tienen en sus manos el gobierno deben tener muy en cuenta la norma para no caer en el desorden, es decir que no ocurra sullcarata e jilarata luratha (hacer alguna cosa menor, o mayor que la medida).¹⁸ En los matrimonios aymaras este rol corresponde a los padrinos de matrimonio quienes guían a la joven pareja a la tama (tropa, se entiende sociedad) donde éstos conformarán parte de la sociedad y estarán bajo el alero protector del gobierno comunitario.

La actual practica del sirwiñacu en las comunidades nos llevan a realizar un proceso de investigación para establecer como se dan las relaciones de las familias actualmente en las comunidades aymarás y quechua, a la vez determinar si responde a su naturaleza social, tomando como punto partida a las parejas que

¹⁷ Bertonio, Ludovico. Vocabulario de la Lengua Aymara, 1612, Ed. Ceres, Ifea, Musef, 1984. La Paz, Bolivia. Pág. 325.

¹⁸ Bertonio Ludovico. Ob. Cit. Pág. 326.

serán los actores de dicha costumbre o institución, por que el hombre y la mujer aymará y quechua, tan diferentes del hombre y mujer de la ciudad, priorizando claro esta la forma de enamoramiento que se tiene entre el hombre y la mujer aymará/quechua, tanto sus problemas familiares, problemas sociales, la religión y ritos que serán las principales fuentes del presente trabajo. Para tener en cuenta lo que realmente representa, el sirwiñacu debemos primero desglosar primero su significado, se dice que es una prestación mutua de servicios prematrimoniales, esta institución es un matrimonio aprueba, es una relación de hecho antes que consuma el matrimonio entre el hombre y la mujer plenamente identificados aymará y quechua, como bien lo expresa el concepto, se puede manifestar que un camino para consagrar un futuro matrimonio, en este caso un matrimonio andino y constituir la nueva familia aymara; la constitución de la familia no es solamente un evento de la vida de las personas, es alcanzar la plenitud humana y social, en la comunidad la familia representa algo sagrado y a la vez jerárquico por que en este medio social para ocupar un cargo de autoridad; un requisito principal es tener pareja. ¿Por que es un requisito fundamental? Por que se someten a sus costumbres religión, leyes y sus autoridades superiores ya saben que ese comunario cumple con las exigencias que la comunidad representa y pueden denominarlo originario; ejemplo: no pueden ser jilakatas los solteros de la comunidad por que están “chullas” lo que significa una parte suelta de todo. Como se ve en cuanto a su entorno social o problema social, estas palabras andinas y también otras son reconocidos en la comunidad así como el sirwiñacu y por esta razón es que son normas imperativas practicadas por la comunidad.

Además existen padrinos no personales como techado de la casa, vehículo, ganado y negocio. Por esta razón también es importante mencionar que un comunario puede tener varios padrinos, relacionándose así con la familia y declararse comadres y compadres, y estos valores son tan fundamentales en la formación de la pareja andina por que sirven de guía del diario vivir de la pareja, pues estas parejas encuentran u apoyo de suma importancia en sus padrinos

tanto en lo económico y lo moral de acuerdo a la jerarquía que siguen los padrinos, pero así como los padrinos son agasajados y recibidos en la familia de la pareja, también ambas partes sancionan por las diversas interrelaciones que tienen los padrinos, ahijados y los padres, se dice que cada falta que se cometa puede tener una repercusión de orden social y cósmico vigente. También en el presente trabajo uno de los objetivos es establecer cual es la relación que existe entre el sirwiñacu andino y el concubinato en el occidente dando una definición de lo que es un concubinato: En sentido amplio es cohabitación de un hombre y una mujer sin la ratificación del matrimonio. En su sentido restringido, el concubinato es una forma de poligamia en la cual la relación matrimonial principal se complementa con una o más relaciones sexuales.

Entonces en la comunidad se puede decir que hay una relación entre estas dos palabras, el sirwiñacu y el concubinato, a la vez este último tiene fuerte repercusión en el occidente por que en muchos casos las parejas occidentales no se conocen y deciden juntarse, vivir y después de un tiempo se separan si tienen problemas o simplemente la relación no funciona, en la mayoría de los casos se quedan con el problema de los hijos. Esto es una realidad cotidiana de nuestra sociedad, pero a diferencia del sirwiñacu se puede decir que la palabra concubinato tiene mucha cabida dentro de la institución, por que las parejas por esas razones para no tener problemas se conocen profundamente y cuando llegan a casarse en el matrimonio andino, estas parejas no pueden mentir sobre los mismos y tienen que decirse toda la verdad sobre sus vidas, es por eso que el matrimonio es sagrado y para siempre, aceptando las Leyes que la comunidad les imponga, de acuerdo a lo establecido sobre el matrimonio como que les pueden pasar si uno de ellos es infiel, etc. En este punto es importante tocar el código incásico que sus leyes muestran como deben ser los comunarios originarios: ama sua (no seas ladrón) ama llulla (no seas mentiroso), ama Khella (no seas flojo), por que dentro de su justicia esta herencia de leyes de los incas se relacionan para formar a la pareja y a los comunarios, y así no tengan problemas para su

vida como familia ya que les enseñan a vivir honestamente en base al trabajo para que no les falte nada. La justicia comunitaria es tan importante para la vida cotidiana para los pueblos, por eso hemos considerado tomarla en cuenta en el trabajo como otro de los objetivos de valor fundamental, por eso es importante tener una definición precisa sobre esta; es la expresión de las formas colectivas de la administración de justicia comprender esto significa descolonizar nuestra mente y nuestra concepción acerca de la existencia de una sola forma de justicia en un estado. Para el caso que nos ocupa digamos que para la definición oficial del derecho, se llama a esta practica: derecho consuetudinario que tiene como ámbito muchas ramas, donde tanto los temas como las prioridades tierra, familia y delitos, en ese orden participan de una identidad que reclama ser conocida como tal, entonces para el sirwiñacu la tierra constituye la fuente de subsistencia y su importancia no se limita al valor económico o a su calidad para la producción, es en realidad el fundamento para la relación con el mundo , también a tejido una forma cultural distintiva y sobresaliente, toda actividad realizada por la pareja tiene que ver de algún modo vinculada con la tierra, aun el matrimonio o el sirwiñacu que parece tan ajena a todo vinculo con la tierra y vista de este ángulo es una forma de adquirir derecho y accesos sobre determinadas parcelas para la pareja, también destacar que dentro de la administración de justicia en la principales formas de trabajo aymará en las comunidades predomina el trabajo familiar, en los que supone el concurso de allegados como ser la propia pareja, suegros, tíos, primos, etc. Esta formación ya la van conociendo en el matrimonio de hecho o sirwiñacu.

CAPITULO II

SOCIEDAD AYMARA

La sociedad aymara se estructura sobre la base del Jaqi (chacha-warmi) varón y mujer que mediante el matrimonio (jaqichasiña) va a llegar a constituir un núcleo del cual van a partir toda una serie de responsabilidades en la comunidad. Su adecuada convivencia con la naturaleza y con las divinidades asimismo va a implicar una interrelación equilibrada al interior y exterior de este núcleo familiar inicial.

Para llegar a este núcleo familiar, sin embargo, ambos van a atravesar un largo periodo de preparación y aprendizaje en sus hogares respectivos. Los niños varón y mujer (wawas) van a aprender observando e imitando lo que sus padres hacen, una tarea inicial es que los niños aprenderán a cuidar a los animales pequeños primero y poco a poco a los animales más grandes. El yuqalla (varón adolescente) ya empieza a entrenarse a actividades de laboreo de la tierra, a manejar la yunta, a tejer bayeta, elaborar una honda con lana de llama. La adolescente mujer (imilla), aprende a hilar con rueca, tejer, cocinar, además de dedicarse al pastoreo. Al llegar a la etapa de joven varón (wayna) y joven mujer (tawaqu) ambos ya tienen un conocimiento de la vida en el campo, el varón ya conoce mejor como es la labranza, cómo hay que preparar la siembra, como se tiene que cosechar, como hacer el trueque o el comercio en las ferias, etc., la mujer, por su parte ha logrado en esa etapa perfeccionar su técnica de hilado, el tejido de taris (pequeños manteles por ejemplo para llevar la coca), aguayos, (se puede decir manteles más grandes), tishus (tiras de lana tejidas). En el caso del varón, en las comunidades es altamente valorado que éste haya ido al cuartel a prestar su servicio militar porque dicen que ya es un hombre, un ciudadano.

En ambos casos, durante el tiempo la gente mayor de la comunidad va observando como son las y los jóvenes, el comportamiento que éstos muestran en

sus obligaciones ya que al constituir una nueva familia deberán enfrentar toda una serie de tareas para con su comunidad.

En la cultura **aymara**, “nadie ni hombre ni mujer adquieren el status de persona adulta y plena socialmente, si es que no ha sido reunido por la sociedad con su pareja, completando la unidad de la persona social jaqi”¹⁹

Esta relación intrínseca de pareja, en el proceso social se materializa en “Taqikunas panipuniw akapachanxa (en este mundo todo es par). Xavier Albó y Mauricio Mamani, refieren que “*solo son jaqi-persona-chacha-warmi, cuando ya se han casado y tienen su propio terreno. Antes de ello apenas tienen voz ni voto en la comunidad*”²⁰

Para Vicenta Mamani (1999) la pareja es la base fundamental en la cultura **aymara**, porque la reciprocidad, dualidad y complementariedad es un principio fundamental en la cosmovisión andina.²¹

En la familia el varón tiene más valor que la mujer, el hermano prima sobre la hermana. Socialmente la realización de la mujer está ligada en su subordinación, a través del matrimonio a la autoridad del marido. Gracias al marido ella adquiere el título de mama señora, y podrá gozar de relativa autonomía. Administrará los recursos familiares de otra unidad doméstica.

En la familia los hijos se encuentran subordinados a la autoridad del padre, cada uno de ellos con el tiempo irá independizándose, sin embargo las mujeres al abandonar su grupo familiar volverán a subordinarse al grupo familiar del marido y a la tutela de éste último. Cómo explicar esta situación de subordinación

¹⁹ THOA. Mujer y Resistencia Comunitaria. Historia y Memoria. Ed. Hisbol,1986, La Paz, **Bolivia**.

²⁰ Albó y cols. Ob. cit. pág. 4

²¹ Mamani Bernabe, Vicenta. Identidad y espiritualidad de la Mujer **Aymara**. Misión de Basilea. Suiza. Fundación SHI-Holanda,1990, La Paz, **Bolivia**.

permanente, por cuanto incluso cuando deviene la viudez el hijo ocupa el lugar del padre.

Asimismo, en la cultura aymara existe un concepto muy importante que se refiere a aquello que no es propio mayt'ata en español significa prestado. En la esfera doméstica la mujer constituye asimismo un ente no propio, que no es de la familia. Imilla wawaxa jaqitaki uywañakiw (la hija mujer se cría para otra gente), entonces la inversión en su crianza debe ser mínimo. Para qué realizar gasto sino conlleva retorno alguno? La niña incluso adquiere la representación del enemigo, entonces los mayores decían wawapax jiwasaru nuwirichinixay (sus hijos serán nuestros agresores).

Lo anterior es la percepción de la familia de la mujer, qué ocurre cuando se casa ésta? Es un objeto que un grupo familiar adquiere para su hijo, siguiendo tradiciones traídas por la colonia, la mujer recibe una dote, que es algo así como una indemnización que la despoja de todo derecho a las tierras de su grupo familiar. En su nueva residencia ella es yuxch'a, no es hija, será vista como miembro de otro grupo familiar entonces dicen la mujer es prestada nomás. Al ocurrir cualquier problema el grupo familiar o el marido tienen la posibilidad de devolverla e incluso reclamar una indemnización.

En las poblaciones indígenas de **Bolivia** la procreación de un hijo o hija otorga estatus y viabiliza el acceso a cargos de autoridad, en particular a los hombres, es decir, que conformar una familia tiene un significado social fundamental, de acuerdo a una investigación realizada por el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA).

Asimismo, esta significación en las comunidades aymaras y quechuas está relacionado con llegar a “ser persona” o adulto. Los hijos e hijas permiten la consolidación del **matrimonio**. La necesidad de cumplir con este precepto social

puede influir en el rechazo al uso de métodos anticonceptivos, señala el documento.

La investigación realizada por el UNFPA para el Ministerio de Salud y Deportes, fue llevada a cabo en comunidades indígenas de tierras bajas (pueblos ese ejja y cariveños en el departamento de Pando), Cochabamba (Molle Pampa, Santa María y Ch´aquí Mayu), y La Paz (Puerto Acosta, Jupani Grande y Pococata), la misma que mostró que estas poblaciones conservan una cultura y una organización social propia.

2.1. PAREJA, FAMILIA, MATRIMONIO

Tener una pareja y conformar una familia resulta vital en las comunidades , no sólo para asumir responsabilidades políticas, sino también para la distribución de roles sociales y económicos. La edad para tener pareja e iniciar la actividad sexual, por lo general es temprana, en las tierras bajas puede comenzar a los catorce años. Esta iniciación sexual a temprana edad incide en la alta prevalencia de embarazo adolescente entre las poblaciones indígenas.

Las relaciones sexuales prematrimoniales no son estigmatizadas, son normales en una pareja. En comunidades aymaras, lo que se controla y censura es el embarazo temprano. El embarazo implica un matrimonio, muchas veces a la fuerza.²²

Los jóvenes (tawaqu y wayna) antes del matrimonio son considerados parte del mundo natural-salvaje, no pertenecen a la sociedad. Los jóvenes, en la época prematrimonial gozan de cierta permisibilidad sexual, siendo que es el sexo

²² . EL DIARIO **Bolivia**, 11 de julio de 2008

socialmente no aceptado, tampoco confiere identidad jaqi, no los convierte en chacha ni warmi, sino son apenas qachu y urqu (macho y hembra).

2.2. CEREMONIAS

Las ceremonias, que incluyen adoración y cantos de alabanza a la Virgen María, a Dios y a los santos, son encabezadas por el Purikamani, un cargo especializado para este fin, elegido por la comunidad periódicamente. Son también protagónicos el yatiri, sabio y conocedor de todas las **costumbres**, así como el presidente de la junta de vecinos y otros "principales", que son "comuneros" de reconocimiento público. Se nombra también un "capitán" de hombres y otro de mujeres.

Las invocaciones a los "abuelos", a los "cerros tutelares" o mallku y a la pachamama, los cantos y bailes, el intercambio de alimentos y bebidas, las ofrendas de hoja de coca, alcohol, harina de quínoa y maíz y otras acciones rituales se dirigen a la petición del agua. Los diversos rituales incorporan una gran cantidad de objetos y reglas de protocolo. Son fundamentales los cántaros y las vasijas de cerámicas utilizadas en las ofrendas, así como los manteles sobre los cuales se arman las "mesas" y los pañuelos que envuelven las provisiones que serán compartidas.²³

Los hombres y las mujeres traen sus chuspas (pequeños bolsos tejidos) llenas de hojas de coca, al cuello o en la mano. La ubicación de las personas en cada ritual, obedece a una jerarquía determinada, así como todos los pasos que se siguen en cada momento de la fiesta. La música es un elemento imprescindible, ejecutada principalmente por el arpa, acompañada de los putu o "cachos" y el clarín, también llamado trutruka o corneta.²⁴

²³ Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Varios Autores. Edit. Andrés Bello, 1994.

²⁴ Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos Milenarios Andinos. Victoria Castro y Varinia Varela, 1994.

Este tipo de celebración se inserta dentro de lo que el aymara llama "**costumbres**", reservando el término "religioso", para las fiestas católicas, en honor a los santos patronos de cada pueblo. La religiosidad aymara es por esencia sincrética, sin que puedan realmente separarse los elementos autóctonos de los católicos. "Las **costumbres**, en su concepto son aquellas prácticas ceremoniales y rituales que vienen de los "abuelos" de los "antepasados", de los antiguos. A estas se agregan las formas propias y profundas con que practican la cristiandad", (Victoria Castro, 1994).

Con la sobre posición del gobierno, la cultura y la economía universal sobre las expresiones nacionales, las consecuencias de este violento expansionismo imperialista son dramáticas. La destrucción de las realidades específicas de los pueblos y su sustitución por ajenas formas de vida e ideología causa que la sociedad en su conjunto se fragmente cada vez más.

El rito de paso de solteros a casados, requiere de mucha maduración que se inicia con el "sirwiñaku" o rapto consentido y finaliza con el matrimonio religioso cristiano, luego de una convivencia prolongada.

Por eso no es extraño observar a parejas casarse acompañados de sus hijos ya mayores. Los casados ya pueden ser considerados "jaquis" plenos, seres que han logrado la plenitud del desarrollo humano.

2.3. EL SIRWIÑACU COMO FORMA DE CONSTITUCION

2.3.1. DIA DEL NOVIO

El primer día del matrimonio (nayruru) es llamado el tullqan urupa o día del novio. Es también el día de los suegros (yuqallwawanin urupa) y de los familiares(jak'a muniri, jaya muniri).

Este día empieza al primer canto del gallo, al rededor de las tres de la mañana (mayir ququrich art'a). Toda la gente padrinos, testigos, familiares, etc. están concentrados y dedicados a variadas actividades tanto en la casa de los padres del novio como de la novia. Por costumbre, el matrimonio ha sido festejado desde la víspera mediante libaciones, por tanto todos están ligeramente embriagados. Toda esta gente está dedicada principalmente a preparar manjares y bebidas (chicha) para los centenares de invitados y para la comunidad en general.

Hacia el tercer canto del gallo o cinco de la mañana (kimsir ququrich art'a) los novios ya están impecablemente vestidos, entonces se sirven unas copas de licor y comen una comida especial junto a los padrinos, para enseguida ofrecer libaciones rituales a las achachila y al kuntur mamani que representan la espiritualidad del mundo andino, son las deidades del hogar y de las cumbres. Recién después irán todos hacia el pueblo más cercano (marka), al ritmo de música alusiva, para cumplir las formalidades de dos de los poderes que oprimen a nuestro pueblo: la ceremonia en el registro civil y la ceremonia en la iglesia católica.

Pasada esta ceremonia toda la comitiva regresa a la comunidad, luego de un breve refrigerio. Todos los elementos que han de ser utilizados en la fiesta son dispuestos con bastante anticipación, para el primer día los padres del novio hacen preparar una variedad de manjares y bebidas, la abundancia de estos es muestra de buenos augurios para los contrayentes.

Los jóvenes también participan de la fiesta, cada uno prepara un arku (presentes). Hay dos tipos de arku. El primero, consiste en un mastil portatil largo, en cuya punta flamea la Wiphala blanca; el segundo, más pequeña, es una especie de canastilla floreada con billetes de corte pequeño. Practican el arku jóvenes de ambos sexos en el sentido de ayuda mutua o reciprocidad: ayni, mink'a, apxata, arkaya, etc.

Existen dos tipos de mesas. La mesa principal es en el suelo, es una especie de pequeña plataforma de tierra aplanada de forma rectangular; mide aproximadamente 50 cm. de alto, 2m. de ancho y 250 a 300 m. de largo. Es una mesa bordeada de sanjas por los cuatro lados y por encima cubierta de paja, que sirve de tapete, sobre esta cobertura se extiende tres a cuatro bayetas, sobre las cuales son vaciadas seis u ocho cargas de comida (manq'ana), preparadas a base de papas, chuño, tunta, tortillas de harina de quinua, motes de maíz, de habas, etc.

En cambio la otra mesa especial, conocida como qarasiñ mesa o awch'ichatsiñ mesa, es de tamaño mediano. Es una especie de banquete en la que hay intercambio exclusivo de alimentos en pequeños awayus o inkuñanaka por montones, entre los consuegros y familiares de los novios.

Una vez la comitiva en la comunidad, los novios descansan en una habitación por un instante. Las mesas estan listas. Llegan los padres de la novia juntamente con sus familiares y con toda la comunidad si son de otra comunidad.

Los familiares de la novia van con una carga de papa, oca, chuño, etc. Este cargamento de ayuda familiar recibe el nombre de lari; estos están situados en un lugar próximo a la mesa en forma de pared, encima de esta, el padre de la novia deposita 2 corderos degollados. En ese instante se presenta una comisión de parte del padre del novio con un par de tinas de chicha, aguardiente y otro par de "amarros" de coca, como signo de obediencia y homenaje de parte de los familiares del novio.

Los novios en compañía de los padrinos salen de la habitación y se dirigen hacia el centro de la mesa principal para sentarse, esto es un indicador para la comunidad a tomar asiento alrededor de esta (no hay sillas). Simultaneamente, los padres del novio dan la bienvenida: aksaru, aksaru ... a sus consuegros y

familiares e invitan a servirse de los alimentos entre todos; al mismo tiempo, atendiendo el llamado de invitación y bienvenida de los padres y familiares del novio, los padres y familiares de la novia dejando los cargamentos de ayuda familiar, se dirigen hacia la qarasiñ mesa. En esta mesa se sentarán frente a frente y de par en par en todo lo largo de la mesa, en un lado los familiares de la novia y en el otro los del novio.

Al anochecer, las muchachas jóvenes hacen bailar a los novios por última vez; el baile es en ronda con las manos entre lazadas donde participan sólo jóvenes. El compadre del novio que es encargado de la banda musical encabeza la inmensa cadena con pan mordido en la boca, donde las muchachas también bailan al compás de la música. Después de haber bailado los novios se retiran no sin antes recibir las últimas recomendaciones de sus padrinos y familiares cercanos.

2.3.2. DIA DE LA NOVIA

El segundo día es el día de la novia yuqch'an urupa, llamado también día del agasajo a los padres de la novia y sus familiares. A las 7 de la mañana los novios preparan el desayuno junt'uma y una sopa de chuño chairo, para servirse entre todos, más tarde se servirán con toda la comunidad alimentos preparados por los padres de la novia.

Después se procede a contabilizar los cargamentos de ayuda familiar, vaciándolos en un sitio los arkus y otras ayudas pequeñas, para que toda la comunidad haga libaciones sobre estos presentes. Los comunarios asisten con sus pinkillus. La música será la pinkillara y no la banda de trompetas; y este día habrá dos grupos de pinkillara, uno de parte del novio y otro de los padres de la novia.

Los novios y sus acompañantes llegan a la casa de la novia al son de la pinkillara donde son recibidos con los saludos jallalla jallalla; más tarde tienden una mesa

(en el suelo) de bayetas blancas sobre las que ponen los alimentos de costumbre, alrededor de esta se acomodan todos a excepción de los consuegros que se sirven aparte. Este es un día en el que sólo se consume un poco de licor, chicha, etc. Las mujeres entre ellas tanto parientes del novio como de la novia confraternizan a lo máximo.

Tarde ya, el padre de la novia reflexiona y recomienda a su yerno, sobre el modo de comportamiento para con la sociedad y la familia de la misma manera la madre de la novia se dirige a ella (que alcanzo la categoría de mujer plena) para recomendarle sobre el presente, el futuro y los quehaceres domésticos sociales. También son recomendados los padrinos por ser responsables de los flamantes jaqis, y estos a sus compadres.

Después de largas recomendaciones, el suegro obsequia a su yerno un traje, un poncho, una alforja, un buey, la madre; obsequia a su hija un awayu, polleras y algunas cosas más que no son de herencia. Esto lo hará cuando tengan su primer hijo (tayna) o el primer nieto (alch'i). Casi al anochecer, los novios vestidos con los obsequios de sus padres bailan con toda la gente y retornan bailando al son de la pinkillara hacia su casa; cerrandose de esta manera el día de la novia.

2.3.3. VESTIMENTA DE LOS NOVIOS

En estas ocasiones el novio lleva un poncho de color anaranjado, rojo vivo; un traje de bayeta de color índigo, cuyo pantalón tiene apertura trasera y el saco o chaqueta lleva 6 velos. En otros matrimonios un tanto aculturados, lo realizan con traje oscuros de gabardina adquiridos en la ciudad; una camisa blanca de bayeta, un sombrero de oveja en el que cuelgan colas de flores o de papel de colores. En el cuello cuelga una chuspa (bolsa pequeña) multicolor; una especie de chalinazo sobre los hombros (pañuelo), en el hombro derecho cuelga una alforja que con dos bolsas unidas mediante trencillas; un lluch'u (gorro) y abarcas.

La novia está enmantada con un awayu multicolor, con pollera de bayeta rosada o anaranjada. Allmilla blanca de bayeta; su sombrero está prendido de flores, la cabeza está cubierta de una castilla roja en la que cuelgan muchas flores, casi tapando toda la cara. Con abarcas o a veces sin ellas.

Al cabo de un año de estos acontecimientos, los novios homenajearán a los padrinos y madrinas con roscas de pan (pillu) en martes de carnaval (jach'a anata); después vendrán otras fiestas como el recorte de pelo del primer hijo, la ayuda en el techado de la casa para la nueva gente etc., etc.

Es un tipo de boda, que tiende a la seguridad y tienen elementos que aseguren esa seguridad; estos han sido esculpidos bajo normas telúricas, lejos de estructuras jerárquizadas. Es un tipo de matrimonio que es creación comunal, de acuerdo a las leyes naturales y sociales en Los Andes Altos del Tawantinsuyu. Continuará existiendo mientras los aymaras existan.

CAPITULO III

MARCO CONCEPTUAL

3.1. SIRWIÑACU

El enamoramiento o noviazgo tal como se conoce en la ciudad no era practicado en las comunidades y donde se suele observar (irmaqasita) es producto de la aculturación.

En la comunidad entera, que se inquietaba cuando transcurría demasiado tiempo la unión de dos jóvenes sin boda, se pensaba que puede tener consecuencias negativas para todos y en especial para la pareja. Es decir que la duración del periodo prematrimonial no tenía importancia para la comunidad Pariri los padres reprobarían superficial y verbalmente esa unión.

Pero ahora, ya hoy el sirwiñacu señala a la comunidad de que ellos se están sirviendo, el sirwiñacu es el periodo duradero de la relación de una pareja, desde el periodo en que se juntan asta el matrimonio propiamente dicho.

Durante ese periodo de transición la nuera se habitúa y experimenta a ser esposa en la casa de la suegra quien la vigila y ayuda, después de un periodo se integra ala comunidad.

La formación de una pareja no se debe a una decisión libre y autónoma únicamente envase a la afinidad, (enamoramiento, comprensión, amor,) como esta en juego la 'conservación' del cosmos a través de la polaridad complementaria y fecunda, esta decisión tiene que ser tomada, con mucha prudencia, en conjunto por las dos familias (*ayllus*) involucradas. La institución andina del *sirvinacuy* / *sirwisiña* (o *uywanakuy* /*uywasiña*), una paralela al matrimonio civil occidental, justamente pretende asegurarse en forma óptima el

cumplimiento de la reciprocidad. El vocablo español quechuizado, respectivamente aymarizado *sirwinacuy* / *sirwisiña* significa 'servirse mutuamente', *uywanakuy* / *uywasiña* significa 'cuidarse o adoptarse mutuamente' (el sufijo compuesto, respectivamente simple *-naku/-si* es la expresión lingüística de la reciprocidad).

El matrimonio **andino** es entonces, en el fondo, el lugar predilecto de reciprocidad. Como el *sirwiñacuy/sirwisiña* implica siempre un período de 'observación' y 'demostración' (no tanto de 'prueba' como se suele decir), los familiares pueden constatar si la pareja cumple con los requisitos de complementariedad y reciprocidad. Estos se refieren tanto a lo económico (lo que aporta cada uno de los 'novios'), como a lo personal (habilidades y destrezas);

El matrimonio **andino** es ante todo una 'comunidad de intereses mutuos', y no tanto una expresión de amor. Por lo tanto, la libertad de decisión de los futuros cónyuges es secundaria, frente al equilibrio recíproco familiar. El *sirvinakuy/sirwisiña* no es comparable con el matrimonio occidental moderno, sino tal vez más con las formas pre-modernas; no es un asunto exclusivo ni privilegiado de los novios, sino, en el fondo, una forma de 'trueque' Inter familiar. Uno se 'casa' con toda la familia (extensa) del cónyuge, asumiendo todos los deberes y derechos que esto implica; la reciprocidad conyugal como tal va más allá de la pareja. Además, el *sirvinakuy/sirwisiña* tiene 'formalidad' y constancia por la ritualidad simbólica en la que se desenvuelve; es por sí misma 'religiosa', aunque la Iglesia siempre lo ha descalificado como '**concubinato**'. La función primordial del matrimonio es la 'complementación bipolar' en lo pro creativo, económico y educativo. Como 'sujeto' primordial, la pareja de cónyuges presenta la relacionalidad cósmica y la 'conserva' sexual y ceremonialmente. La ausencia parcial del complemento sexual pone en riesgo este orden y su perduración; por eso, la soltería y la esterilidad son vistas como 'deficiencias' y faltas de reciprocidad.

La relación entre padres e hijos se fundamenta en una reciprocidad a largo plazo. La contribución de los padres en forma de la crianza, educación y formación de sus hijos, será 'devuelta' en forma recíproca, una vez que los hijos tendrán ingresos y podrán sostener a sus padres en la vejez. Este deber mutuo asegura la vida de los miembros débiles, tanto de los hijos como de los ancianos; sin este compromiso, no podrían sobrevivir. La reciprocidad inter-generacional es una forma de 'seguro social' que garantiza seguridad en los casos de enfermedad, vejez e invalidez. Este sistema de ayuda recíproca entre las generaciones se realiza normalmente dentro del marco de la familia extensa que incluye al menos tres generaciones, pero también a veces tías y tíos, primas y primos.

En este contexto es interesante el hecho de que el *runa simi* (quechua) y el *jaqi aru* (aymara) conocen una gran variedad de expresiones para las relaciones de parentesco y padrinazgo. En especial cabe mencionar la diferencia lingüística, con respecto al sexo de la persona de referencia por ejemplo en quechua, el 'hermano de la mujer' se llama *tura*, el 'hermano del varón' *wayqe*, la 'hermana de la mujer' *ñaña*, y la 'hermana del varón' *pana*. En aymará no existe esta diferenciación. En general, los varones y mujeres emplean una palabra distinta para designar a sus parientes (hijos, hermanos, primos) del sexo opuesto que a los del mismo sexo.

Cabe resaltar que la reciprocidad inter-generacional no termina con la muerte de los miembros, sino se extiende más allá de ella; el recuerdo ritual y ceremonial en la tumba de los papás es un 'deber' recíproco de sus hijos. La reciprocidad trans-mortal no solo es el cumplimiento de un deber pendiente por parte de los familiares vivos, sino también por parte de los difuntos (*alma*). El familiar difunto sigue 'haciendo favores' a sus seres queridos o, en su defecto, 'molestándolos' como condenado o *kukuchi/manq'a manq'a*. Claro que a estas 'contribuciones' de los difuntos hay que corresponder recíprocamente, mediante rituales, cariño, comida y *despachos/luqtanaka*.

Por los factores climáticos y topográficos adversos de los Andes, la reciprocidad inter-generacional no es garantía y seguridad suficiente para la conservación de la vida y del orden social y cósmico. Por esta razón, en el ámbito **andino** (sobre todo en el campo) se practica un sistema muy amplio y sofisticado de padrinzgo y compadrazgo, que es una forma ampliada de reciprocidad. Aunque normalmente no se da a nivel de consanguinidad, se considera a los padrinos y las madrinas 'parte' de la familia, haciéndose 'compadres' (*kumpari/kumpãri*) de los papás de los ahijados. En cierta forma, los padrinos y compadres cumplen un rol de sustituto en casos de emergencia (al fallecer los padres), pero también tienen una función fuera de esto.

Prácticamente cada *chakana* en la vida de una persona tiene su propio ritual (*rite de passage*) con padrinos específicos como protagonistas: empezando con el bautismo o la aspersion con agua (*ununchachiy/ch'allxataña*), el primer corte de cabello (*chukcha rutuy/ñik'ut muruña*), pasando por la entrada a la adolescencia (*warachikuy*) o la fiesta de quincenaria, el matrimonio (*sirvinakuy/sirwisiña*) con cuatro padrinos, hasta llegar a los padrinzgos en 'ocasiones especiales' (techado de la casa, inicio de un negocio, compra de un carro).

De esta manera, una persona puede tener hasta veinte padrinos y/o madrinas. Todos ellos forman parte de la familia y se convierten en 'compadres' (*kumpari/kumpãri*) y 'comadres' (*kumari/kumãri*) de los padres de los ahijados. Un padre y una madre con cinco hijos pueden llegar a tener hasta cien compadres y/o comadres con quienes se establece lazos de reciprocidad.

En las interrelaciones dentro de la comunidad (*ayllu*) también domina el principio ético de la reciprocidad, en forma de un código moral que tiene que normar las relaciones 'no-connaturales' o extra-familiares (fuera de la consanguinidad y compadrazgo). El código incaico clásico de los tres ¡*ama!* o ¡*jan!* ("¡no!" Oprohibitivo), complementado por la prohibición tajante del incesto, forma la base

imprescindible de la convivencia y justicia entre los diferentes miembros y grupos de la comunidad. *Ama suwa, ama llulla, ama qella*²⁵ ('no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo'); estos tres 'mandamientos' reflejan cada uno a su manera el principio de reciprocidad. El *ama suwa / jan lunthatämti* (¡no robes!) es la norma que establece la reciprocidad en cuanto a la propiedad; cada robo trastorna el equilibrio existente en la posesión de bienes y ganado, y por tanto peligra la vida de algunos de los miembros de la comunidad. El robo es una infracción que afecta la 'justicia' distributiva para la subsistencia de las personas; es una grave 'falta de reciprocidad', porque a la 'adquisición' forzada de un bien no corresponde ninguna contribución recíproca, ni a la 'pérdida' del mismo bien. El desequilibrio resultante sólo puede ser restituido mediante una 'devolución' directa o indirecta, en forma física o simbólica, en esta vida o hasta más allá de la muerte. También con respecto a estos tres mandamientos hay que advertir que se trata en realidad de normas exclusivas del *ayllu* del sujeto 'natural' (*noqayku/nanaka*), y no de normas 'universales' o inclusivas. Como la reciprocidad siempre tiene un cierto 'área de alcance', los mandamientos se refieren, en primer lugar, a esta área. En las relaciones intra-familiares y comunales, el cumplimiento de los tres *jama!* o *ijan!* es sagrado, so pena de severos castigos o hasta la expulsión. Pero se nota que en las relaciones 'casuales' con personas foráneas (funcionarios, comerciantes, turistas, etc.), se viola estos principios éticos con más facilidad. Parece que referente a estas relaciones, el principio de la reciprocidad no rija de la misma manera que para las relaciones 'naturales' del *ayllu*. La 'justicia diferenciada' se manifiesta, por ejemplo, en la gravedad del castigo para un ladrón, de acuerdo al hecho de que pertenece al mismo grupo perjudicado (en este caso es más grave), o que viene de afuera (en este caso es menos grave)

El *ama llulla/jan k'ariimti* (¡no mientas!) establece la reciprocidad a nivel de la verdad en el sentido del equilibrio en el intercambio de información. En Occidente,

²⁵ En aimara, sería: *jan lunthatämti; jan k'ariimti; jan jayrämti* ['no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo'].

la honradez ('decir la verdad') poco a poco venía a ser interpretada en sentido existencial como 'autenticidad' (coherencia personal). Para la filosofía andina, hay que distinguir entre la 'mentira' y la 'inautenticidad'; la mentira (*llullakuy/k'ari*) es una severa falta de reciprocidad porque no 'devuelve' en forma proporcional una información recibida, y por lo tanto trastorna el sistema universal de verdades. La inautenticidad (*iskay uya/pä uñnaqani* o 'doble cara') más bien es un mecanismo social de supervivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. A las personas del ámbito cultural occidental les choca frecuentemente la manera como se 'juega' con la verdad, según las circunstancias y personas concretas. Esto tiene que ver con lo que se considera 'verdadero' (*cheqaq/chiqua*): la 'verdad' para el *runa/jaqi* no es algo abstracto, ni una idea platónica eterna, sino el orden orgánico y relacional del cosmos, del cual el ser humano forma parte. La 'autenticidad' andina entonces no tiene que ver con la coherencia entre lo exterior ('lo que uno dice y hace') y lo interior ('lo que uno piensa y siente'), sino con la adecuación del actuar con este orden cósmico. En el caso de que éste está en peligro (por una irrupción desde afuera), no decir la 'verdad' no es una falta, sino más bien puede ser un 'deber'.

Ante este trasfondo, se puede tratar de explicar el fenómeno tan frecuente del *iskay uya* o *pä uñnaqani* ('doble cara'). En primer lugar, hay que tomar en cuenta la 'lógica inclusiva' del ser humano andino que es muy distinta de la exclusividad occidental (algo es 'o bien verdadero, o bien falso'). A una pregunta que ofrece como posibles respuestas dos alternativas ("sí" o "no"), el *runa/jaqi* casi nunca contesta en forma exclusiva, sino busca un camino intermedio. Un "no" seco no corresponde a la realidad, porque ésta siempre es complementaria, es decir: también contiene implícitamente algo del "sí". Una negación tajante además rompería la relacionalidad vital entre las personas: si alguien pide un favor a otra persona, y ésta lo niega en forma rotunda, la relación humana entre ellas se ha roto, lo que significa de todas maneras una 'deficiencia pacha sófica'. El *runa/jaqi* siempre deja abierta la posibilidad de la 'conciliación' entre posiciones

supuestamente exclusivas; en vez de un "no" exclusivo, usa un "tal vez", "mañana", "veremos" o "probablemente" inclusivos, que, en el fondo, significa (pero no lo dice) una negativa. La discrepancia entre el 'significado' (lo que se quiere decir) y la 'letra' (lo que se dice) justamente es lo que se suele llamar *iskay uya/pä uñaqani*.

Falta mencionar un cuarto 'mandamiento' de igual importancia para la vida y convivencia en los Andes: ¡no cometas incesto! Los vocablos quechuas para "incesto" son *ayllu-pura huchallikuy*, *aylluan huchallikuy* o *mirkuy*. En aymara, 'incesto' es, según Bertonio, *qhacha jucha* ('pecado incestuoso' El hecho de que la referencia del 'incesto' es el *ayllu* y no la familia, nos indica que no se trata solamente de un delito 'sexual', sino ante todo de reciprocidad entre distintos linajes. La exogamia garantiza la plena vigencia del principio de complementariedad polar con respecto a la sangre (*yawar/wila*), como también la 'conservación' plena de la vida y del orden cósmico. El 'incesto' es una grave infracción de este orden porque interrumpe violentamente el principio de polaridad y contribuye a la debilitación de la fuerza vital (*mongolismo, idiotismo*).²⁶

Además, es una falta de reciprocidad como la que rige entre la pareja de cónyuges; entre padre e hija, o entre hermanos nunca puede haber este tipo de reciprocidad. La criatura que es el resultado del incesto no tiene 'dueño' definido. La problemática del incesto en los Andes tiene que ver con un posible embarazo, y no tanto con el mismo acto sexual.

El problema de fondo, tal vez, surge de la 'descendencia paralela' con respecto al parentesco, como era vigente en los tiempos incaicos²⁷: los varones estaban en el linaje del padre, y las mujeres en el de la madre. En la actualidad, cada uno lleva

²⁶ Bertonio, Ludovico. Vocabulario de la Lengua **Aymara**, 1612, Ed. Ceres, Ifea, Musef, 1984. La Paz, **Bolivia**.

²⁷ Espinoza Soriano, Waldemar (1987). *Los Incas: Economía, Sociedad, Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru. 124-129.

los apellidos de los dos padres. En el caso del 'incesto', este orden sería severamente tergiversado; la 'pertenencia' a un linaje determinado ya no estaría definida. El *ayllu* no sólo es la comunidad donde conviven distintas familias en forma ordenada y con una cierta normatividad, sino un linaje de sangre (muchos llevan el mismo apellido) que no puede ser afectado por un caso de 'incesto'.

Por fin hay que reiterar que cualquier 'infracción' con respecto al orden ético por parte de una persona, una pareja, un grupo o una comunidad, tiene efectos y consecuencias mucho más allá del radio de 'responsabilidad' del autor en sentido occidental. Esta responsabilidad ('deber-responder-por') no se mide por la medida de la libertad individual y personal, sino por el impacto en términos cósmicos y sociales que tiene la infracción respectiva. Además, los efectos tampoco se limitan a la realidad actual y regional (*kay/aka pacha*), sino que se extienden a otras regiones de *pacha* (*hanaq/alax* y *uray/manqha pacha*), y a lo largo de las generaciones. El 'incesto', por ejemplo, no puede ser 'restablecido' en una sola generación; por lo tanto, el autor tiene que hacer la expiación como 'condenado' (*kukuchi/manq'a manq'a*) para que el equilibrio cósmico se establezca nuevamente. En esto, todo el *ayllu* tiene un papel importante, a través de la 'reconciliación simbólica' en el ritual. En el caso de una acumulación de infracciones contra el orden ético (sobre todo contra el principio de reciprocidad), como por ejemplo ocurrió a lo largo de la Conquista y Colonia, se teme un *pachakuti*, una 'revolución cósmica', que sería un salto cualitativo de un cierto orden a otro, a través de una catástrofe. El ser humano es, en el fondo, 'cuidante' (*arariwa*) de este orden; y la ética consiste en el cumplimiento adecuado de esta función.

3.2. CONCUBINATO

Concubinato, en sentido amplio, cohabitación de un hombre y una mujer sin la ratificación del matrimonio. En su sentido restringido, el concubinato es una forma

de poligamia en la cual la relación matrimonial principal se complementa con una o más relaciones sexuales.

El concubinato era una práctica legal y socialmente admitida en muchas culturas de la antigüedad, incluida la aymará; sin embargo, a las concubinas se les negaba por regla general la protección a la que tenía derecho la esposa legal. Los antiguos germanos también aceptaban esta práctica como una forma inferior de matrimonio. En el Derecho romano, el matrimonio se definía de forma explícita como monógamo; se toleraba el concubinato, pero la consideración social de la concubina era inferior a la de la esposa legal. Aun así, se le reconocían ciertos derechos, como el deber del padre de mantener a sus hijos y su probable legitimidad en caso de celebrarse el matrimonio entre ambos.

A lo largo de la experiencia colonial, las autoridades españolas –como parte del proceso colonizador intentaron imponer e inculcar su estilo de vida. Sin embargo, aun cuando muchos valores nativos y europeos se mezclaron, persistieron los ligados a asuntos tan personales como “el amor y el sexo”, de honda raigambre prehispánica, pese a las leyes y la asimilación de la doctrina católica.

Entre esas costumbres está la cohabitación antes del matrimonio, conocida como *servinacuy* o *tincunacuy*, una práctica muy antigua considerada vital por los andinos para asegurar una compatibilidad sexual que conlleve a un matrimonio estable, así como para determinar si la mujer era “buena trabajadora” y mejor cocinera, requisitos indispensables no sólo para la pareja en sí, sino también para la comunidad, pues, la familia era la “unidad básica de la vida comunal”.

Desde los primeros escritos de Luís E. Valcárcel, varios historiadores hablaron del **concubinato** y otras prácticas relativas a la sexualidad durante el período prehispánico. Pero es el historiador estadounidense Ward Stavig quien nos ofrece los acercamientos más precisos. Ello resultó posible gracias a que consultó los

registros legales y los manuales que utilizaron los curas para confesar a los indígenas de Quispicanchis, Canas y Canchis, a fines del siglo XVII y durante el XVIII. Stavig explica que antes del “matrimonio de prueba” la pareja se dedicaba a cortejarse y experimentar sexualmente. El compartir las mismas labores agrícolas (o de pastoreo) y las alegres fiestas comunales –acompañadas por el consumo de chichas proporcionaban la oportunidad para los primeros encuentros sexuales fortuitos y la construcción de lazos afectivos. Si la relación avanzaba posiblemente la mujer o el hombre (según la riqueza) se “mudaba a vivir con su amante” a la casa de sus padres, hasta que se casaran y establecieran su propia vivienda. Si la pareja tomaba la determinación de casarse, el hombre solicitaba el permiso correspondiente a los padres de la mujer. Si era consentido, el padre solía indicarle al pretendiente los defectos de su hija a fin de evitar “que su hijo político se quejara o peleara si su hija era una ‘mala mujer’ o floja”.

Si bien la Iglesia Católica toleró abiertamente las relaciones sexuales esporádicas –y algunas veces duraderas entre españoles y mujeres indígenas (mas no con damas de su misma condición social), la convivencia indígena previa al matrimonio no fue vista con buenos ojos, pues transgredía seriamente los valores del catolicismo. Ya en 1550, según Carlos Romero, la orden de San Agustín en el Perú se quejaba de que los indios “tenían por costumbre, y hasta hoy no hay quien se las quite, que antes de que se casen con su mujer, la han de probar y tener consigo”.

3.2.1. Reacción de la Iglesia

A fin de erradicar dicha costumbre, la Iglesia ordenó a los curas predicar en contra de los “matrimonios de prueba” y llevar a los inmorales ante las autoridades religiosas. Sin embargo, estas ordenanzas no se cumplieron cabalmente en el Cusco rural. Los curas utilizaron severamente sus “sermones y reprimendas” para que los lugareños cambiaran de actitud, pero no los denunciaron. En su

reemplazo tomaron la autoridad en sus manos y obligaron directamente a las parejas a casarse, encerrándolas en la iglesia hasta que accedieran al matrimonio.

3.3. COSMOVISION ANDINA

La cosmovisión es la concepción e imagen del mundo de los pueblos, mediante la cual perciben e interpretan su entorno natural y cultural.

La cosmovisión se fundamenta en la cosmogonía, que es la fase mitológica de la explicación del mundo y se organiza en la cosmología, que es la lógica mediante la que se organiza la sintaxis del pensamiento.

En el Mundo Andino, la cosmovisión está principalmente ligada a la cosmografía, que es la descripción del cosmos, en este caso correspondiente al cielo del hemisferio austral, cuyo eje visual y simbólico lo marca la constelación de la Cruz del Sur, denominada Chakana en la antigüedad y cuyo nombre se aplica a la Cruz Escalonada **Andina**, símbolo del Ordenador o Wiracocha.

En el Universo Andino existen mundos simultáneos, paralelos y comunicados entre sí, en los que se reconoce la vida y la comunicación entre las entidades naturales y espirituales.

Cada cultura tiene una concepción de su realidad y de acuerdo a ella vive, “viendo” y dejando de “ver” determinados aspectos. La concepción que del mundo tienen, se ha desarrollado a través de un prolongado proceso de interacciones entre las etnias y el medio natural que les sirve de sustento para su persistencia y reproducción. Como cada etnia y el medio natural que habitan tienen características que las diferencian de otras; el resultado de sus interacciones también es diferente, estas diferencias son las que tipifican a cada cultura.

A nivel mundial, los pueblos más antiguos que llegaron a ser “Centros de Cultura Original” se desarrollaron en los Andes, Centroamérica, India, China, Medio Oriente y en las costas del Mediterráneo. Las etnias que habitan estas regiones, tienen singulares maneras de ver y vivir en interacción con los elementos de su medio natural. Las plantas, tanto las silvestres como las cultivadas, son parte de este medio natural y por lo tanto son también consideradas de manera diferente por cada cultura.

El Ayllu, se trata del grupo de parentesco. Pero resulta que, bien mirada la cosa, el grupo parental no se reduce al linaje humano como hasta ahora se había afirmado, sino que el parentesco, y con ello el Ayllu, abarca a cada uno de los miembros del Pacha (microcosmos) local. La familia humana no se diferencia de la gran familia que es el Ayllu sino que está inmersa en él. El Ayllu es la unión de la comunidad humana, de la comunidad de la Sallga y de la comunidad de huacas que viven en el Pacha local.

Podemos ver que la unidad parental así constituida es muy íntima y entrañable. Cuando traemos a la chacra una semilla de otro piso ecológico que ha atraído nuestro afecto y le ofrecemos el mejor de nuestros suelos en el huerto inmediato a nuestra vivienda y la cuidamos con cariño y esmero, ella es ya un miembro de nuestra familia: es nuestra nuera. Se evidencia así que los cultivos vegetales de nuestra chacra son hijos de la familia humana que los cría. Las llamas y alpacas son también hijas de la familia que las pastorea y las cuida.

El mismo hecho de reconocer equivalencia entre todos, hace que cada comunidad y en especial la humana sientan su insuficiencia para mantener ella sola, la integridad de las funciones de la colectividad natural de la cual turnia parte, copio un integrante más y no el más importante.

Diálogo y reciprocidad entre comunidades que sienten, que tienen igual valor y, que reconocen su insuficiencia, posibilita lograr una armonía con bienestar para todas las comunidades de la naturaleza.

3.4. ACULTURACIÓN

Adopción y asimilación por parte de un pueblo de una cultura distinta de la suya. A veces una persona empieza a adoptar rasgos propios de otra cultura. A este proceso se le denomina aculturación. Cuando existe esta condición las dos culturas en contacto generalmente cambian, si bien el cambio puede ser mucho más importante para una de las dos.

CAPITULO IV

MARCO JURIDICO

La familia constituye la célula fundamental de la sociedad, siendo el resultado de un proceso histórico, étnico, cultural y económico. En principio sus caracteres eran la procreación de la especie y protección del grupo, para alcanzar posteriormente un alto grado de consolidación y convertirse sin duda, en la institución más importante del Estado y de la sociedad.

La existencia de la familia es un imperativo de la propia naturaleza del hombre, que originada en el hecho biológico de las necesidades sexuales, deriva en una institución social que es el punto de partida de una nación y por ende del Estado, transformándose de unidad reproductora a una institución eminentemente social, por ello es considerada célula o base fundamental de la sociedad, ya que en la familia el individuo se prepara para la vida en sociedad. De ahí que mientras mejor organizada este, más sólida será la organización social.

La familia al fundarse la relación conyugal de los sexos, cuyos individuos se hallan ligados por los lazos de amor, respeto y obediencia, se convierte en la institución necesaria para la conservación, propagación y desarrollo de la especie humana. Como organización natural, su fundamento radica en la necesidad recíproca del hombre y la mujer, y en la necesidad de los hijos al cuidado de los padres, creando un fuerte sentido de la solidaridad e integración.

El tratadista Días Quijarro, citado por el legislador argentino Dr. Augusto Cesar Belluscio, define a la familia como:

“...La institución social, permanente y natural compuesta por un grupo de personas entre las cuales existe una relación de

parentesco, así como por quienes se hallan unidos en matrimonio...”²⁸.

Esta definición señala que la familia surge, por una parte de la relación de parentesco y por otra del matrimonio: sin embargo para nuestro estudio, la relación de parentesco es el punto de partida más importante, por las obligaciones familiares que implica, sin dejar de lado el matrimonio.

El mismo autor menciona al Tratadista Spota, quien nos dice: “...*Para el derecho positivo, la familia está constituida por personas entre las cuales existe una relación de parentesco, así como por quienes se hallan unidas en matrimonio...*”²⁹.

De acuerdo con ambas definiciones, podemos señalar que la familia es la agrupación de personas unidas por vínculos de consanguinidad y de parentesco, quienes al tener esta proximidad familiar, se deben obligaciones de protección y ayuda mutua.

Todo lo que se ha venido expresando, representa el plano ideal de la familia, donde las obligaciones familiares se cumplen sin necesidad de recurrir a entidades e instituciones de protección al menor.

Sin embargo, cuando surge la desintegración familiar por divorcio, separación, abandono de hogar, maltrato dentro del vínculo familiar, etc. El sentido de solidaridad y de integración del grupo familiar queda deteriorado, ya que las obligaciones familiares comienzan a incumplirse.

²⁸ BELLUSCIO,,Augusto Cesar “ Manual de Derecho de Familia”, Tomo I, Ed.. Depalma 2da. Ed., 1977 pag. 3.

²⁹ Ibidem. Pag. 3-4.

Se ha considerado necesario, referirnos previamente a la institución de la familia, porque es en ella donde surge la obligación de prestar asistencia familiar.

En Bolivia, el Código Civil Santa Cruz de 1831, consideraba que los esposos por el sólo hecho del matrimonio, contraían juntos la obligación de alimentar, mantener y educar a sus hijos. Asimismo los hijos tenían el deber de alimentar a sus padres y a otros ascendientes que vivan en la indigencia. Por otra parte, se consideraba la obligación alimentaria que tiene el entenado o la entenada con respecto a padrastro y madrastra.

De los antecedentes históricos podemos extraer, que la obligación de la familia se ha legislado en principios con un carácter restringido, es decir para cumplir las necesidades elementales de supervivencia. Posteriormente va adquiriendo mayor alcance, principalmente a favor de los hijos, a fin de atender todas las necesidades de éstos, como hemos visto en el derecho romano.

Concluyendo, se puede decir que la familia, es una institución jurídica que ha evolucionado, y como tal, debe adecuarse y responder a todos los requerimientos del que la demanda.

Nuestra legislación familiar ⁽³⁰⁾, en su artículo 96, señala en forma genérica que los progenitores gozan de los mismos derechos, deberes y responsabilidades sobre la crianza, educación y mantenimiento de los hijos. Sin embargo, mayormente, es la madre la que se encarga de velar porque el menor se alimente, realice sus deberes escolares, cuidado en caso de enfermedades, atención higiénica necesaria, labores domésticas y en muchos casos también debe trabajar para mejorar sus ingresos económicos.

³⁰ TORREZ PAREDES, René; “Código de Familia – Con Modificaciones y Concordancias”, Ed. Los Amigos del Libro 1ra. Ed. La Paz 1988, pag. 54

La Dra. Aida Facio³¹, hace un análisis del Derecho de Familia y nos dice que la ley es neutral en términos de género, pero que tiene efectos discriminatorios en la realidad de la mujer, no es una ley neutral, por lo tanto no satisface las necesidades de la mujer ni de sus hijos, en este caso y por ende no tiene los mismos efectos para el hombre que le hace más displicente en sus obligaciones como padre.

Pero ello, se busca mayor equilibrio en las responsabilidades de los progenitores, logrando así que los hijos en formación sean atendidos oportunamente en todos sus requerimientos.

4.1. CODIGO DE FAMILIA

En el Código de Familia y del Menor de manera concreta se hace mención al sirwiñacu:

“de las uniones conyugales libres o de hecho CAPITULO UNICO de los efectos personales y patrimoniales de las uniones libres.

ARTÍCULO 158.- (Unión conyugal libre). Se entiende haber unión conyugal libre o de hecho cuando el varón y la mujer, voluntariamente, constituyen hogar y hacen vida común en forma estable y singular, con la concurrencia de los requisitos establecidos por los artículos 44 y 46 al 50.

Se apreciarán las circunstancias teniendo en consideración las particularidades de cada caso.

ARTÍCULO 159.- (Regla general). Las uniones conyugales libres o de hecho que sean estables y singulares producen efectos similares al matrimonio, tanto en las

³¹ FACIO, Aida “Sobre Patriarcas, Jerarcas, Patronos y Otros Varones” (Derecho de Familia Basado en un Análisis de Género), Ed. INALUD, Ira, San José, Costa Rica, 1988 Pag. 179.

relaciones personales como patrimoniales de los convivientes. Pueden aplicarse a dichas uniones las normas que regulan los efectos del matrimonio, en la medida compatible con su naturaleza, sin perjuicio de las reglas particulares que se dan a continuación.

ARTICULO 160.- (Formas prematrimoniales indígenas y otras uniones de hecho). Quedan comprendidas en las anteriores determinaciones las formas prematrimoniales indígenas como el "tatanacu o sirvinacu", las uniones de hecho de los aborígenes y otras mantenidas en los centros urbanos, industriales y rurales.

Se tendrán en cuenta los usos y hábitos locales o regionales siempre que no sean contrarios a la organización esencial de la familia establecida por el presente Código o que no afecten de otra manera al orden público y a las buenas costumbres.

ARTÍCULO 161.- (Deberes recíprocos). La fidelidad, la asistencia y la cooperación son deberes recíprocos de los convivientes.

La infidelidad es causa que justifica la ruptura de la unión, a no ser que haya habido cohabitación después de conocida.

La asistencia y cooperación proporcionadas por uno de los convivientes al otro, no se hallan sujetas a restitución ni retribución alguna y se consideran deberes inherentes a la unión.

Tal como se transcribe, el sirwiñaku está reconocido por la normativa de familia vigente, lo que significa que es necesario profundizar en lo que ha significado y significa tal unión de hecho para la comunidad y su importancia en la estructuración de la familia aymará.³²

³² GACETA OFICIAL DE BOLIVIA Código de Familia.

4.2. EL CÓDIGO INCÁSICO

4.2.1. Sus orígenes históricos

El Imperio Incaico es sin duda una de las mejores formas de organización jurídico política que pudo haber existido en el continente americano. Basado en el principio del sentido comunitario de producción agraria se llegó a constituir en un imperio poderoso y próspero a pesar de la precariedad de los instrumentos de producción.

En lo social se llegaron a establecer distintos tipos de normas ágrafas pero con un alto índice de obediencia por parte de los súbditos del imperio. Tales son:

a) Ama Sua (no seas ladrón)

Existía un alto grado de confianza hacia el hermano comunario, la sola traición a ella era motivo de duros castigos. Si uno actuaba en detrimento del bien particular o comunal este era, según la gravedad de sus acciones, expulsado de la comunidad.

b) Ama Llulla (no seas mentiroso)

La mentira causa desconfianza y la desconfianza causa conflictos, bajo estas ideas la sociedad incaica logra consolidar la imperatividad de las normas morales incluso llegando a convertirlas en normas jurídicas de carácter obligatorio, general y coercitivo.

c) Ama Khella (no seas flojo)

Al ser la producción de la tierra uno de los más importantes sustentos económicos del imperio, el trabajo comunitario se constituía en la única forma de trabajo que contrarrestaba la precariedad de los instrumentos de producción, por ende, nadie podía estar desocupado, el ocio era un delito. Mujeres, hombres, niños y hasta los

impedidos estaban obligados a realizar un trabajo según sus aptitudes el no hacerlo constituía un atentado a la seguridad y al bien de la comunidad.

4.3. RELACION ENTRE DERECHO POSITIVO Y COMUNITARIO

Las relaciones entre marido y mujer y de éstos con los hijos están reguladas por el Código de **Familia** de 1972, y supletoriamente por el Código Civil de 1976. Salvo indicación contraria, los artículos citados corresponden al Código de **Familia**.

CODIGO DE FAMILIA	MATRIMONIO AYMARA	OBSERVACIONES
<p>MATRIMONIO Los cónyuges tienen iguales derechos y deberes (Art. 194 de la Constitución). Los esposos tienen deberes comunes de fidelidad, asistencia y auxilio mutuo (Art. 97). La mujer boliviana casada con extranjero conserva su nacionalidad. La mujer extranjera casada con boliviano adquiere la nacionalidad de su marido, siempre que resida en el país y manifieste su conformidad (Art. 38 de la Constitución).</p>	<p>En el matrimonio aymara se nota la carencia del sometimiento de la mujer al marido o viceversa, hay un compromiso de ambas partes en igualdad de derechos y deberes</p>	<p>Es positivo que esta disposición tenga el más alto rango dentro del ordenamiento jurídico boliviano. Cualquier norma legal que la contravenga debe ser considerada inconstitucional e impugnada mediante el correspondiente recurso procesal. Hasta no hace muchos años la mayoría de las legislaciones civiles, también la boliviana, establecían que la mujer debía obediencia al marido y éste protección a la mujer. En estricta lógica igualitaria, la extranjera casada con boliviano debería conservar su nacionalidad, independientemente de cualquier condición.</p>
<p>APELLIDO DE LA MUJER CASADA La mujer casada conserva su propio apellido, aunque está facultada para agregar el de su marido. Si la mujer posee título profesional sólo puede usar su propio apellido (Art. 11 del Código Civil).</p>	<p>En el Sirwiñaku, no llevan el apellido del esposo</p>	<p>Hasta 1975 la mujer casada debía agregar a su apellido el de su marido, precedido de la preposición "de", indicativo de propiedad o pertenencia, es decir, de derechos que se ejercen sobre las cosas.</p>
<p>PAPEL DE LA MUJER La mujer cumple en el hogar una función social y económicamente útil (Art. 98). El marido puede restringir o prohibir a la mujer el ejercicio de ciertas profesiones u oficios por razones de moralidad o cuando resulte perjudicada su función doméstica (Art. 99).</p>	<p>La mujer aymara tiene como destino la subsistencia y reproducción cotidiana de la unidad doméstica. La mujer no tiene la facultad de restringir o prohibir el trabajo de su marido por causa alguna.</p>	<p>La mujer cumple en la sociedad una función social y económicamente útil. Limitar su aporte al ámbito del hogar, fuera de ser erróneo, otorga carácter legal a prejuicios de orden cultural. Nuevamente se privilegia la función doméstica de la mujer, que aparece como responsabilidad exclusiva de ésta. Además se otorga al marido la facultad de juzgar la "moralidad" de profesiones u oficios, sin contar para nada con la opinión de la mujer, la que es tratada, en esta materia, exactamente igual que un menor de edad. Esta disposición contradice de manera flagrante el principio de igualdad de derechos y deberes establecido en la Constitución. Tiende a favorecer, además, el trabajo femenino informal o no sujeto a contrato.</p>

<p>FILIACION Todos los hijos, sin distinción de origen, tienen iguales derechos y deberes respecto a sus progenitores (Art. 195 de la Constitución).</p>	<p>En el Sirwiñacu la filiación de los niños es igual a la del derecho positivo</p>	<p>Esta disposición es retomada por el Art. 173 del Código de Familia y refleja la tendencia moderna a eliminar o atenuar los efectos adversos de la filiación ilegítima, especialmente notorios en materia de herencias.</p>
<p>MATRIMONIO DEL MENOR El menor de edad no puede casarse sin el consentimiento de su padre y de su madre. En caso de discordia, resuelve la justicia (Art. 53).</p>	<p>En el campo por decisión de los padres, se juntan siendo menores de edad para luego después de la convivencia, llegar a formar una familia</p>	<p>La disposición es justa y concordante con las responsabilidades compartidas de ambos cónyuges. En otras legislaciones, como la chilena, sólo se requiere el consentimiento del padre. El varón antes de los 16 años de edad y la mujer antes de los 14 no pueden contraer matrimonio, ni siquiera con autorización.</p>
<p>REGIMEN ECONOMICO DEL MATRIMONIO A falta de estipulación contraria, rige el régimen de comunidad de gananciales. Una vez disuelto el matrimonio, los bienes se reparten por igual entre ambos cónyuges, independientemente del aporte de cada uno. Puede hacerse separación judicial de bienes al tiempo del matrimonio (Arts. 101-104). La administración de los bienes comunes corresponde conjuntamente a ambos cónyuges (Art. 114).</p>	<p>En el campo, el varón ya conoce mejor como es la labranza, cómo hay que preparar la siembra, como se tiene que cosechar, como hacer el trueque o el comercio en las ferias, etc., la mujer, por su parte ha logrado en esa etapa perfeccionar su técnica de hilado</p>	<p>La repartición equitativa de los bienes favorece generalmente a la mujer, ya sea porque sus aportes económicos son menores - discriminación laboral y salarial- o porque se ha dedicado exclusivamente a las labores del hogar, que no son evaluables en términos patrimoniales. Cada cónyuge administra libremente sus bienes propios, como los que tenía antes de contraer matrimonio o los que adquiere a título gratuito. Esta facultad de administración es delegable en el otro cónyuge.</p>
<p>NECESIDADES COMUNES Cada uno de los esposos contribuye a la satisfacción de las necesidades comunes en la medida de sus posibilidades económicas (Art. 98).</p>		<p>Igual regla se aplica en cuanto al mantenimiento y educación de los hijos. La mujer, en consecuencia, tiene las mismas cargas económicas que el hombre, pero además la ley le asigna una función social y económicamente útil en el hogar. Al marido, en tanto, no se le exige una función especial fuera ni dentro del hogar.</p>
<p>DIVORCIO Las causales para obtener el divorcio son iguales para ambos cónyuges, incluido el adulterio. El cónyuge culpable -aquél que incurrió en la causal- pierde el derecho a pensión alimenticia y la división de los gananciales no se hace por mitades, sino según lo que determine la justicia. El abandono del hogar por más de dos años, debidamente probado, basta para decretar el divorcio, independientemente de la causal que lo motivó.</p>	<p>En el matrimonio aymara no hay propensos al divorcio, excepto en la sociedad comunal contemporánea en la que se sabe algunos casos aislados</p>	<p>Toda división de gananciales que no se haga por mitad va, salvo la excepción confirmatoria de la regla, en perjuicio de la mujer (las mujeres de fortuna suelen casarse bajo el régimen de separación de bienes). Esta disposición puede abrir la vía hacia la disolución del matrimonio de común acuerdo, causal no contemplada en la ley.</p>
<p>NUEVO MATRIMONIO DE LA MUJER La mujer viuda o divorciada no puede volver a contraer matrimonio sino después de trescientos días</p>		<p>Se ha creído ver en esta disposición, común a varias legislaciones de la región, una medida tendiente a evitar confusiones respecto de la paternidad de un nuevo hijo. Sin embargo, los actuales métodos de detección del embarazo</p>

de la muerte del marido o de la sentencia de divorcio.		hacen injustificable la mantención de un lapso tan prolongado de prohibición de nuevas nupcias.
<p>UNIONES DE HECHO Las uniones libres o de hecho que reúnan condiciones de estabilidad y singularidad y sean mantenidas entre personas con capacidad legal para contraer enlace, producen efectos similares a los matrimonios en las relaciones personales y patrimoniales de los convivientes y en lo que respecta a los hijos (Art. 194 de la Constitución).</p>	<p>El reconocimiento de las uniones de hecho no requiere demasiados requisitos ya que de eso se trata el sirviñacu.</p>	<p>Las personas que conviven, en la mayoría de los casos, tienen impedimentos para contraer matrimonio, como el vínculo matrimonial anterior no disuelto.</p>

CAPITULO V
TRABAJO DE CAMPO
SIRWIÑACU EN LA COMUNIDAD DE PARIRI
(3ª Sección de Batallas Provincia Los Andes)

El sirwiñacu es una institución exclusivamente indígena que se instituyó en la etapa colonial, con el objetivo de diferenciar la unión de pareja original con la cristiana.

Para los indígenas de la comunidad de Pariri (me refiero específicamente a ellos, por que es la región de estudio) el **matrimonio** es un simple emparejamiento para la procreación de la especie, solamente se casan oficialmente porque la unión extramatrimonial no esta aprobada por la ley. De esta manera el sirwiñacu ha durado desde ese entonces y esta completamente vigente en las zonas rurales de los países andinos. (Ver Anexos)

Un aspecto muy importante para ser analizado es el de la reciprocidad en esta cultura y la manera en la que influye en una unión matrimonial. Para esto es necesario dos elementos fundamentales: el que da y el que recibe. El que da lo hace voluntariamente o a solicitud del que recibe, a la vez este ultimo se siente comprometido a devolver de alguna manera lo recibido.

Existen varias clases de reciprocidad: (ayuda mutua voluntaria); *Ayninaku* (es un acto de préstamo en jornales de trabajo o de servicios solamente entre personas de una misma comunidad); *Minka* (solicitud para ejecutar un trabajo concreto con retribución con especies o productos) y otros.

Para el **matrimonio** la reciprocidad va desde el enamoramiento hasta que la pareja llega a formar parte de una comunidad: el yapanapasiña es muy frecuente y el minka es poco frecuente.

Para entrar ahora a nuestro tema central veamos ahora las etapas del emparejamiento

- **Munanakuy** .- es el enamoramiento. El hombre está forzado a hacer Yapanakuy con los suegros.

- **Suanakuy**.- Cuando los jóvenes se raptan. Entran en juego las familias de ambos.

- **Tantanakuy o Sirvinakuy**.- Cuando hombre y mujer viven juntos y ambos entran a trabajar junto con sus respectivos suegros. La obligación del varón es la de cooperar a su suegro con la siembra y la de la mujer la de ayudar en la cocina. Por el otro lado los suegros y los allegados a la pareja comienzan a donar bienes y ayudar económicamente a los reciente emparejados; esto, por el sistema de reciprocidades, coloca a la pareja en una condición de compromiso para con su comunidad allegada. Por su parte los consuegros entran en un círculo de relaciones que arregla el hecho de que el varón haya raptado a la mujer para vivir juntos.

La reciprocidad en esta etapa es elemental para que la pareja tenga un buen **matrimonio** en el futuro. Por ejemplo, en la petición de la mano la abundancia de regalos es evidente, es en ese momento que novios, suegros y allegados entran en varios acuerdos relacionados con los novios y con su trabajo en comunidad.

- **Matrimonio Civil**.- es la parte en la que ambos, para ser parte de la sociedad civil boliviana, firman papeles y son declarados oficialmente casados. En esta etapa se busca a los padrinos quienes entran en el juego de las reciprocidades; de esta manera se entra en el sistema de Ayninakuy.

- El **matrimonio** religioso.- cuando los novios deciden al fin contraer nupcias con fiesta y ceremonia religiosa. Es en esta etapa culminante que el sirwiñacu deja de estar en vigencia para la pareja. Ambas familias pueden seguir en el círculo de reciprocidades o no, puesto que es el estado de emparejamiento de prueba (tantanakuy) que los obliga a entrar en reciprocidad con la comunidad en general. En la fiesta del **matrimonio** religioso, aquellas personas que ayudaron con dones durante la etapa del sirwiñacu son considerados como los padrinos de la pareja y es a ellos, aparte de la pareja, a quienes se los llena también de regalos. La fiesta dura una semana.

La cultura y la educación se encargan de formar a la mujer a aceptar y defender su condición sullka (cfr. Testimonio de Pariri). En la familia el varón tiene más valor que la mujer, el hermano prima sobre la hermana. Socialmente la realización de la mujer está ligada en su subordinación, a través del matrimonio a la autoridad del marido. Gracias al marido ella adquiere el título de mama señora, y podrá gozar de relativa autonomía. Administrará los recursos familiares de otra unidad doméstica.

En la familia los hijos se encuentran subordinados a la autoridad del padre, cada uno de ellos con el tiempo irá independizándose, sin embargo las mujeres al abandonar su grupo familiar volverán a subordinarse al grupo familiar del marido y a la tutela de éste último. Cómo explicar esta situación de subordinación permanente, por cuanto incluso cuando deviene la viudez el hijo ocupa el lugar del padre.

CAPITULO VI

CONCLUSIONES Y BIBLIOGRAFIA

6.1. CONCLUSIONES

Se puede llegar a las siguientes conclusiones:

El sirwiñacu como se lo ha visto responde a su verdadera identidad, esta plenamente identificada a la cultura aymara pertenecientes al mundo andino, también corresponde a esta institución la forma de las parejas como se lo ha señalado es una convivencia prematrimonial de intereses mutuos, se consume no tanto en el amor que parecía ser una de las fuentes del sirwiñacu, pero como se ve se inclina mas a los intereses de la pareja tanto en la propiedad o la tierra jerarquías de cargos para ser autoridades, por el problema de familias de cierta índole, en cuanto al concubinato que realiza la pareja esta es para conocerse ya como si estuvieran casados, viviendo una relación prematrimonial con todas sus características.

También el sirwiñacu tiene una cierta relación con la religión católica esto debido hace mucho tiempo atrás cuando hubo la colonización y llegaron los españoles implementando su religión y su forma de actuar en cuanto a los padrinos si así se quieren denominar, por que podemos ver una diversa

Gama de padrinos que relaciona a la cultura aymara en el mundo andino estos padrinazgos también se han extendido hasta el occidente formando parte de la religión y las costumbres de las ciudades, en cuanto a sus costumbres se puede ver que estas si son cumplidas por la comunidad, por que como se ha visto los comunarios si hacen el uso frecuente de las costumbres populares de los pueblos, que también alguna de estas costumbres se extendieron asta el occidente o fuera de la comunidad es decir en la ciudad, hay algunas causas hay

que considerar ya que no todo es favorable para el sirwiñacu y entre estas podemos ver:

1. El Sirwiñacu se está desvirtuando a consecuencia de que se está practicando por las parejas aymarás sin tomar en cuenta su esencia verdadera naturaleza y sus propósitos sociales.
2. El Cabildo Comunal Originario Aymarás en las comunidades y sus normas expresadas en usos y costumbres (Sirwiñaku), en nuevas posiciones reivindicatorias de las organizaciones campesinas no son reconocidas por el derecho positivo.
3. La Justicia Comunitaria al constituirse en herencia de los pueblos andinos antiguos, corre el riesgo de extinguirse debido a los fuertes intereses individualistas contrarios al “nosotros” de la lógica andina, para esta convertirse en una lucha contra el otro dentro de este sistema capitalista.
4. Sin embargo la Justicia Comunitaria mantiene sus principios fundamentales y se encuentra en un continuo proceso de perfeccionamiento manteniendo su autenticidad a pesar de los bruscos cambios que se dan en el mundo entero.

ANEXO

EL SIRWIÑACU EN LA COMUNIDAD DE PARIRI

INSTRUCCIONES;

Marque con una x o encierre en círculo la respuesta correcta.

1.- ¿conoce usted las costumbres que existen en la familia aymará?

SI

NO

2.- ¿sabe que significado tiene la palabra sirwiñacu en aymará?

Si

NO

3.- ¿cree que es importante que las comunidades aymaras sigan manteniendo sus costumbres en sus diferentes festejos?

SI

NO

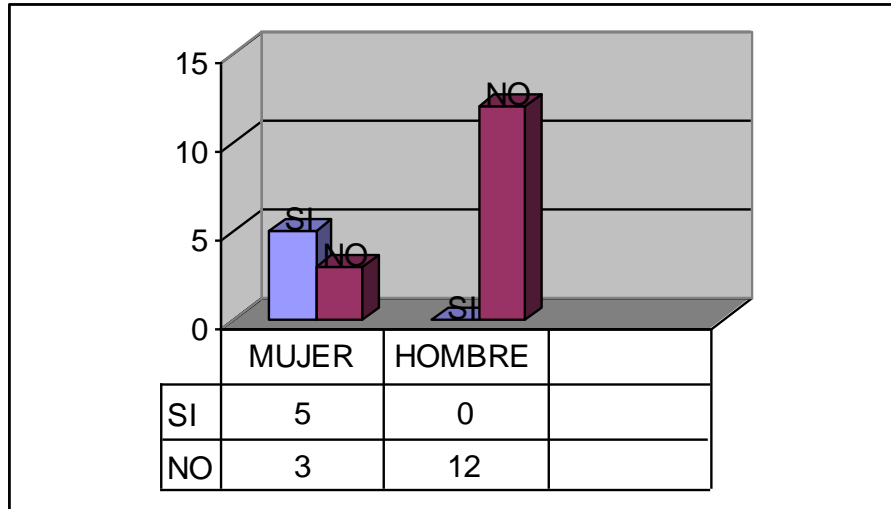
4.- ¿cree usted que las costumbres que tienen los diversos comunidades en el sirwiñacu se esta perdiendo con el transcurso del tiempo?

SI

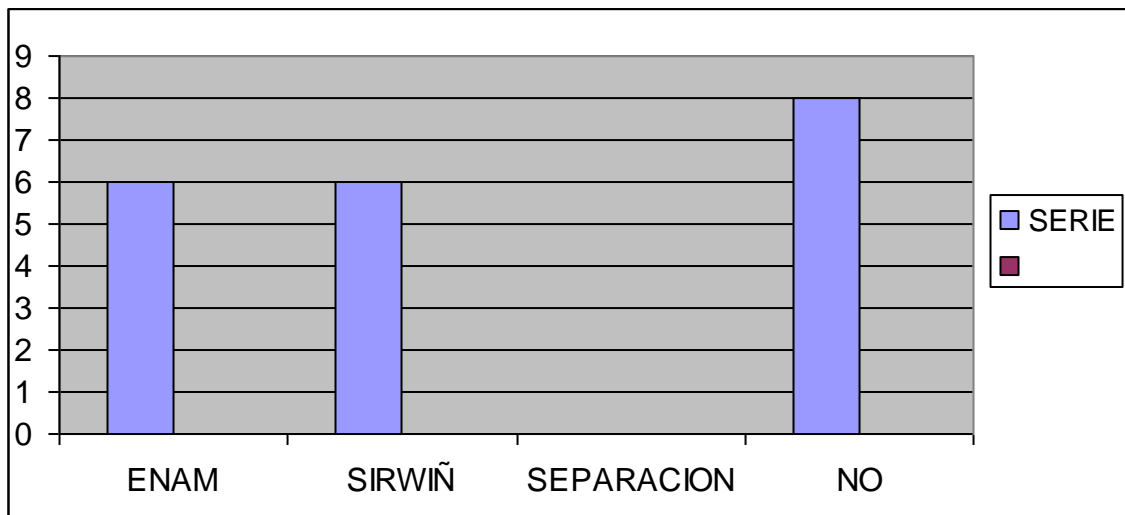
NO

TABULACION

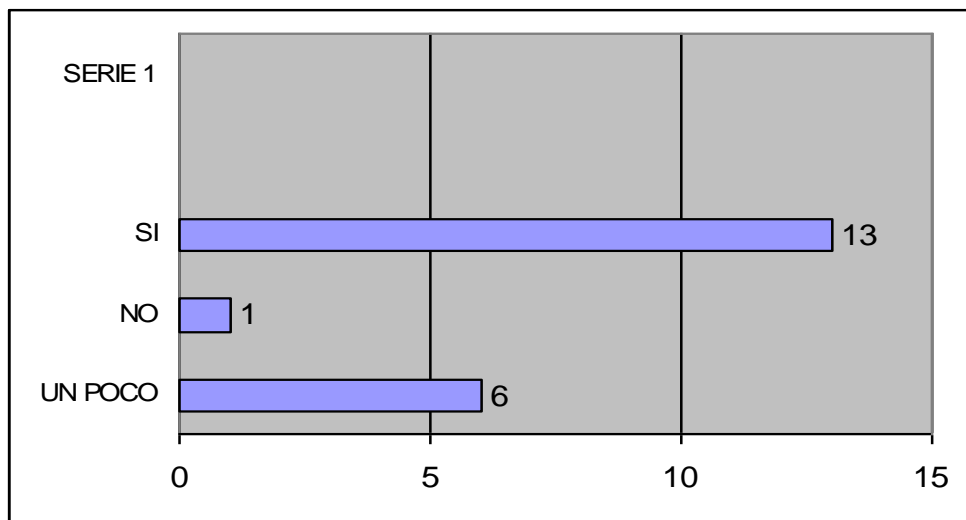
1.- ¿conoce usted las costumbres que existen en la familia aymará?



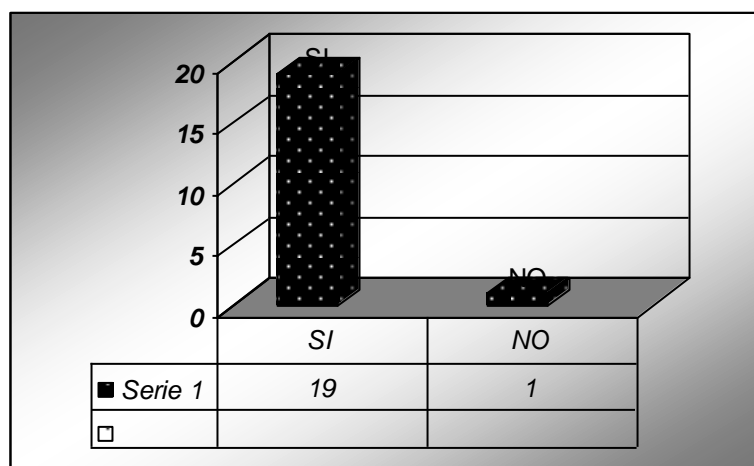
2.- ¿sabe que significado tiene la palabra sirwiñacu en aymará?



3.- ¿cree que es importante que las comunidades aymaras sigan manteniendo sus costumbres en sus diferentes festejos?



4.- ¿cree usted que las costumbres que tienen los diversos comunidades en el sirwiñacu se esta perdiendo con el transcurso del tiempo?



**COMUNIDAD PARIRI 3ra SECCION BATALLAS
PROVINCIA LOS ANDES**



COMUNIDAD PARIRI



EL SIRWIÑACU COMO FORMA DE CONSTITUCION DE LA FAMILIA AYMARA



LA COMIDA APHAPI DE ACUERDO DEL SIRWIÑACU



LA AGRICULTURA DE LA COMUNIDAD



LA IGLESIA DE LA COMUNIDAD PARIRI



BIBLIOGRAFÍA

- Choque, Roberto
AYMARA AYLLUNAKASAN
QAMAWIPA
Ed. Cada, Edc. 2001 La Paz – Bolivia
- Espinoza Armata, Nicanor
DERECHO CONSUECUDINARIO DE
LO AYLLUS DEL NORTE DE POTOSÍ.
Ed. Corte Suprema. Edc. 1995.
Sucre – Bolivia.
- Hans Van Den, Berg
LA COSMOVISIÓN AYMARA
Edc. 1980. La Paz – Bolivia
- Iturralde, Diego
USOS DE LA LEY USOS DE LA
COSTUMBRE.
Ed. Abya – Yala Edc. 1993
Quito – Ecuador
- Lara, Jesús
EL TAWANTINSUYU Ed. Los Amigos
del Libro Edc. 2001 La Paz – Bolivia
- Rivera, Silvia
OPRIMIDOS PERO NO VENCIDOS
Ed. Hisbol Edc. 1984 La Paz – Bolivia
- Uño Acebo, Liborio
EL NACIONALISMO ORIGINARIO
DESDE LOS ANDES. Ed. Centro de
Estudios del Derecho y desarrollo de los
Pueblos originarios. Edc. 2000
La Paz – Bolivia.
- Untoja Choque, Fernando
PACHA EN EL PENSAMIENTO
AYMARA
Ed. Fondo Editorial “Diputados”

	Edc. 2000
Yampara Huarachi, Simón	La Paz – Bolivia
	EL AYLLU Y LA TERRITORIALIDAD EN LOS ANDES. Ed. CADA Edc. 2001 La Paz – Bolivia
Taller de Historia Oral Andina	AYLLUS Y FUTURO EN BOLIVIA. Ed. Guillermo Mariaca Iturralde Edc. 1999 La Paz – Bolivia
Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.	PROPUESTA NORMATIVA PARA SU RECONOCIMIENTO Ed. Guillermo Mariaca Iturralde Edc. 1998 La Paz – Bolivia
	LOS AYMARAS Y TRIBALES EN PAISES INDEPENDIENTES. Edc. 1989 Ginebra – Suiza
Gaceta Oficial Gaceta Oficial Gaceta Oficial Varios Autores. Edit. Andrés Bello, 1994	CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO
Victoria Castro y Varinia Varela,	LEY DE PARTICIPACIÓN POPULAR LEY DE MUNICIPALIDADES Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología.. Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos

Milenarios Andinos.