

## INTRODUCCIÓN AL SISTEMA DE PARENTESCO PIAROA\* 1

**MANSUTTI RODRÍGUEZ, ALEXANDER ANTONIO** 

CARRERA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN, ECUADOR

**CORREO ELECTRÓNICO:** alexander.mansutti@unae.edu.ec

### RESUMEN

En este artículo se describe cómo funciona el sistema de parentesco piaroa a partir de la interrelación entre las diferentes estructuras, normativas y prácticas sociales y cómo estas organizan la adscripción al grupo, a las generaciones, a los géneros y norman las alianzas matrimoniales.

**PALABRAS CLAVE:** Sistema de parentesco, matrimonio, piaroa, terminología de parentesco.

## INTRODUCTION TO THE PIAROA KINSHIP SYSTEM

### ABSTRACT

This article describes how the Piaroa kinship system works based on the interrelation between different social structures, regulations and practices and how these organize affiliation to the group, to generations, to genders and regulate marriage alliances.

**KEYWORDS:** Kinship system, marriage piaroa, kinship terminology of death, patriarchy.

---

\*Fecha de recepción: 03-02-2026. Fecha de aceptación: 06-05-2026.

## 1. INTRODUCCIÓN

Un sistema de parentesco es un conjunto de estructuras, prácticas y normas interrelacionadas que regulan la circulación de individuos casaderos de manera que puedan conseguir pareja(s) y con ello garantizar la reproducción de la sociedad

Freud (1970) postula en *Tótem y Tabú* que, en los tiempos primigenios, los hombres debieron cometer parricidio de los machos mayores que monopolizaban a las mujeres para eliminar este monopolio, liberar a las mujeres del yugo patriarcal concentrado en el macho dominante y facilitar a todos los hombres el acceso a una pareja. En ese momento se dan las condiciones para instaurar la cultura en la forma de normas que deben ser aplicadas para lograr el acceso a la pareja y la prohibición de las prácticas incestuosas. Se pasa entonces del estado de naturaleza al estado de cultura constituida como norma (Levi Strauss, 1981). La procreación dejaba de ser un acto natural para convertirse en uno cultural.

El parricidio freudiano, en tanto que hecho concreto es indemostrable, pero reglamentar el acceso de todo individuo a su o sus parejas ha debido ser un momento crucial en la complejización del pensamiento simbólico humano, es decir en aquel conjunto de signos lingüísticos que ordenan el acceso a la cultura, entendida ésta como un sistema de generación de sentidos organizado en conocimientos que, asociados a valores éticos y estéticos, generan escenarios para el comportamiento humano. Partimos del principio de que no hay prohibición del incesto sin un sistema cultural que lo defina y norme. Asumimos entonces que el sistema de parentesco y matrimonio piaroa es un producto cultural que ha de generar desde las prácticas y valores que pone en funcionamiento, escenarios que nos permitirán entender el impacto de sus estructuras y normas sobre la vida cotidiana de los piaroas.

## 2. LAS TERMINOLOGÍAS MASCULINAS Y FEMENINAS DE PARENTESCO PARA EGO MASCULINO Y PARA EGO FEMENINO

Las terminologías de parentesco piaroa para egos masculino y femenino son muy sencillas (ver Figuras 1 y 2). Los géneros reconocidos por los piaroas coinciden con los sexos biológicos<sup>2</sup> y sus terminologías descienden dos generaciones<sup>3</sup> desde la de Ego, mientras también desde Ego remontan hasta dos generaciones ascendentes. En total, con la generación de Ego tenemos cinco generaciones: dos hacia los ancestros, dos hacia los descendientes y la generación de Ego o de referencia. Esta terminología permite describir categorías para los miembros de la generación de los padres (G+1) y de la de los abuelos (G+2). También, a partir de G0 se baja a la generación G-1 de los hijos/hijas (*akarua-akarua-jurujirua-rujirua*) y sobrinos/sobrinas (*chujori-chujoriju*) con la particularidad de que tanto los miembros de G+2, equivalentes a los abuelos, como los de G-2, equivalentes a los nietos, no hay diferenciación bilateral de los términos de referencia; así, a todos los miembros de la generación de los abuelos G+2 se les denomina *chaná-chanó* y a la generación de los nietos se les denomina *chudo-chudoju*. Estas características terminológicas en G-2 y G+2 cierran la posibilidad de matrimonios intergeneracionales (abuelo/a-nieto/a y tío/a-sobrino/a).

Un sistema terminológico como este, está catalogado como bifurcado colateral para las generaciones G+1, G0 y G-1 pues divide a las terminologías de cada una de ellas en mitades de manera que, desde la perspectiva de cualquiera de los egos Masculino y Femenino todos los miembros de la generación correspondiente a los padres (G+1) se dividen en aquellos a quienes denomino suegro (*chimiya*) y suegra (*chimiya ju*), según el sexo y aquellos a quienes denomino papá o *cha'ó* y *chaju* o mamá. Esta bifurcación ocurre en las generaciones de los padres de Ego (G+1), en la generación de Ego (G0), y en la generación de los hijos y sobrinos de Ego (G-1) de la siguiente manera: las

mujeres que son hermanas de la madre de Ego Femenino van a ser llamadas hermana mayor y hermana menor por ella (*chubua* y *chijawaju*) dependiendo de si nació antes o después que el Ego de referencia, mientras que las mujeres que son hermanas del papa de Ego Masculino, van a ser todas denominadas *chimiyaju* (equivalente a suegra).

En cuanto a los hombres, la situación es similar. Las hermanas de Ego Masculino van a ser denominados *chimiyaju* (equivalente a suegra potencial) por los hijos de sus hermanas y los hijos de sus hermanos varones lo llaman *chaó*, equivalente a “papá”. Es la inversión por diferencia de sexo del hermano de referencia por lo que se dice que son primos cruzados.

En consecuencia, un individuo que busca casarse debe buscar pareja en su generación genealógica entre sus *chusapo* si es mujer y entre sus *chusapo isaju* si es hombre. Los individuos de su mismo sexo, sus hermanos o hermanas, tíos o tías, y sobrinos o sobrinas, abuelos y nietos, según el sexo del Ego de referencia, les están vedados como pareja.

Como sistema, la terminología divide en mitades cada generación. Por ello, esta división que ocurre en la Generación 0 de Ego, tanto Masculino como Femenino, también ocurre en la generación de sus descendientes en G-1 y en la generación G+1 de sus padres y tíos/suegros. Si se nota con atención puede verse que Ego y sus hermanos en G0 son las únicas categorías de parentesco que se diferencian por sexo y edad relativa. Sin embargo, lo fundamental aquí en G0 es que la diferenciación entre hermanos y primos cruzados se transfiere a los hijos en G-1 de acuerdo con el sexo y a los sobrinos de tal manera que a quienes Ego Masculino denomina *chusapo isaju* (equivalente a mujer potencial esposa) y Ego Femenino llama *chusapo* (equivalente a hombre potencial esposo), son aquellos con quienes los hijos de Ego deben establecer alianzas matrimoniales, momento en el cual el elegido deja de ser *chusapo/chusapo isaju* para convertirse en *chirekwa/chirekwo*. Es decir, denominamos *chusapo* y *chusapo isaju* a los hijos de sus suegros potenciales a quienes llamamos *chimiya* y *chimiyaju*, mientras que tendrían prohibida la alianza matrimonial con los hijos de aquellos miembros de la generación de sus padres a quienes llamarían también papá o mamá (*cha'o* o *chaju*).





A diferencia de sistemas de parentesco más complejos donde los consanguíneos son diferenciados de los parientes por afinidad, que se adquieren por las alianzas matrimoniales, las terminologías de parentesco piaroa solo reconocen dos términos por afinidad, *chirekwa*<sup>4</sup> que es el término utilizado por Ego Masculino para su esposa y *chirekwo*, que es el término para esposo usado por Ego Femenino. Pareciera que el conflicto entre afines y consanguíneos es mitigado simbólicamente en el mundo piaroa reduciendo la afinidad a la relación matrimonial. Lo que sí es común a este sistema es que como decía Radcliffe-Brown (1941) "...en todos los parientes que son denotados por un término, se produce normalmente alguna actitud o comportamiento considerado apropiado con ese pariente y no con los otros" (p. 8). No es de extrañar entonces que las relaciones de cercanía en el mundo piaroa sean más próximas entre hermanos varones que con el suegro o la suegra, con la mamá que, con la suegra, con las potenciales esposas que con las hermanas.

Manejar eficientemente la terminología de parentesco piaroa es como tener una guía de ruta para vivir en comunidad. El lenguaje de la convivencia es el lenguaje parental. De hecho, desde 1982, año de nuestro primer trabajo de campo, era más fácil escuchar que los individuos se llamaran entre sí por la relación de parentesco que los une que por nombres propios. Llamarse por nombre propio es un fenómeno más reciente introducido por la escuela.

El sistema de parentesco piaroa en la década de los 80's funcionaba eficientemente. Él generaba una cartografía de relaciones sociales asociada a las categorías relativas que era propia de cada individuo por ser sistemas egocentrados y que, como vimos, eran relaciones diferentes de acuerdo con las relaciones previstas entre los diferentes parientes. Por ello era fundamental "ubicarse" en esa cartografía parental en la que cada término es el centro de una red de términos. Si, por ejemplo, un Ego cualquiera masculino es primo cruzado (*chusapo*) de otro

individuo también masculino y primo cruzado (*chusapo*), ello los convierte inmediatamente, en “potenciales cuñados” y a sus padres en potenciales suegros de uno y otro, lo que significa que cualquiera de los dos ‘podría casarse con una hermana consanguínea o clasificatoria del otro. Ya el trato por los términos de parentesco da las claves del cómo comportarse con cualquier otro.

En consecuencia, también pudiera darse un eventual matrimonio entre primos cruzados cuando la mujer casadera es hija de la hermana del padre y su esposo pretendiente es el hijo del padre. Pues ellos son, él un *chusapo* y ella una *chusapo isaju* de él. Quienes se nombran entre si *chusapo* y *chusapo isaju* son casaderos entre si que al establecer la alianza devienen *chirekwa* (esposa) y *chirekwo* (esposo), equivalentes a “esposos”. Ubicarse cartográficamente en la red de relaciones que es propio de la terminología de parentesco es reconocer qué tipo de relación debo establecer con cada uno de los individuos de la comunidad.

Por ello, cuando dos *piaroas* sin experiencia de contacto previo se encontraban, lo primero que hacían era descubrir el lugar relativo que cada interlocutor ocupaba en la red parental del otro y aunque podían ocuparse varios lugares relativos, bastaba con identificar uno. Para ubicar la relación de parentesco se manejan una serie de algoritmos que tienen como operadores la terminología. Así, todos los *chudo* (nieto) de un Ego cualquiera no son sujeto de alianza matrimonial, mientras que todo *chusapo*<sup>5</sup> de Ego Masculino es potencial esposo de sus hermanas (*akaruaaju* y *rujiruaaju*) o hermano de su esposa (*chusapo isaju*). En contraste un potencial sobrino (*chujori*) es mi potencial yerno.

Lo curioso de esta situación es que los *piaroas* no se consideran estar en un sistema cerrado en el que todos los *piaroas* son familiares entre sí. Sin embargo, mi experiencia etnográfica me indica que todo *piaroa* puede considerarse familiar de otro *piaroa*, así alejados estén socialmente, si encuentran un referente conocido por ambos que permita aplicar los algoritmos

parentales. Tuve muchas oportunidades en nuestros viajes de ver el protocolo de presentación entre piaroas que desconocían su relación parental: primero se presentaba el visitante y de inmediato la conversación se desplazaba del jefe de la maloca hacia el visitante a quien le preguntaban quién era su papá. Si lo conocía, de inmediato establecía la relación parental que mantenía con el papá o el abuelo del visitante y por tanto, la relación con el interlocutor. De inmediato, se ponían en juego los algoritmos parentales y el viejo luego de considerar al papa o abuelo del visitante podía identificar la relación que tenía con el visitante. Una vez identificada, se podía conversar de anécdotas vividas o se ofrecía alimento a los visitantes. En el mundo piaroa las categorías parentales comprometen.

### **3. LA DESCENDENCIA EN EL MUNDO PIAROA**

La descendencia es un mecanismo social que reconoce en los individuos características, derechos y obligaciones que le son transmitidas desde un ancestro común. Es el mecanismo que permite configurar grupos corporados o no, cuyos miembros son capaces de reconocerse entre sí y de ser reconocidos por terceros como parte de ese grupo. No son necesariamente grupos étnicos, pero pueden haberlo sido o llegar a serlo. Por su identidad compartida pueden configurar clanes o linajes, pero tampoco es obligatorio.

La descendencia puede ser matrilineal, patrilineal, bilineal o cognática. Es matrilineal cuando la pertenencia al grupo se demuestra ascendiendo por las mujeres que han venido gestando a la familia; se va de la madre de Ego a la madre de su madre y así sucesivamente. Es patrilineal cuando la incorporación se hace, pero por la ascendencia de los padres. Es bilineal cuando algunos aspectos se heredan de los padres y otros de las madres y es cognático cuando todos los aspectos heredables, incluido el grupo de descendencia de referencia, puede ser mixto, cuando se reconoce y exhibe a conveniencia desde el padre y también desde

la madre.

En el mundo piaroa la descendencia es cognática. Al origen de la descendencia se le conoce como *tjutamu* (*mi ancestro*) que en general significa nuestro origen o nuestra ancestralidad. Un individuo masculino o femenino puede reconocer que es descendiente de un *tjutamu* por su papá y de otro por su mamá, pero por lo general la primera respuesta y a veces la única, la que heredarán a sus descendientes, es la descendencia paterna lo que nos indica un fuerte sesgo patrilateral. Estos *tjutamu* son grupos de descendencia que no llegan a convertirse en grupos corporados del tipo clanes o linajes.

Todos los grupos de descendencia piaroa están asociados a su relación de origen con grupos míticos o grupos históricos, muchos de ellos desaparecidos como grupo étnico (Mansutti Rodríguez y Lares, 2016). En total hemos llegado a contar 54 grupos de filiación sumando los que hemos identificado y los reportados por otros autores. Los *tjutamu* son grupos míticos como los Diyaruwás, Inakuyas, Winikos y Wayapis, también pueden ser descendientes de grupos étnicos hoy desaparecidos, aunque reportados por los cronistas al momento del contacto como los Maypures, Mejepures, Sereus y Atures, y otros, que aparecen como *tjutamu* pero aun existentes como grupo étnico activo, como es el caso de los Wirös y los Mapoyo (o Wanay)

Aunque la descendencia de un grupo de origen permite reconocer en el individuo atributos de personalidad o culturales que son propios de los miembros del *tjutamu* al que pertenece, ello no implica que se les asignen tareas o funciones rituales cuyo cumplimiento sea obligatorio por pertenecer a ese grupo de descendencia como puede ocurrir con los grupos corporados de los pueblos arawakos o los tukanos del noroeste amazónico. En nuestro caso la definición de obligaciones pertenece a otros dominios sociales como su condición para ejercer en el dominio específico de lo ritual. En el caso piaroa se es “Dueño de Warime” por heredarlo de otro “dueño” aunque no pertenezcan al mismo

*tjutamu.*

Otra condición de estos grupos de descendencia es su posición jerárquica. No es lo mismo descender de Inakuyas, Winikos o Diyaruwás que hacerlo de Wirös o Wanays. A los de mayor jerarquía se les considera excelentes shamanes y dirigentes en general, mientras que los segundos se les considera peligrosos, poco diestros y escasamente controlados, algunos por su mal carácter. Por ello, al momento de responder a la pertenencia a un grupo registramos mayor frecuencia de matrimonios endogámicos entre miembros de grupos de filiación prestigiosos que aquellos que se dan entre un miembro de grupos prestigiosos y aquellos que pertenecen a grupos menos prestigiosos (Mansutti Rodríguez y Lares, 2016).

En consecuencia, tenemos grupos de descendencia, pero con una débil incidencia en el funcionamiento de los procesos de alianza matrimonial y sociedades en las que la jerarquía generada no cristaliza derechos y deberes que puedan ser canalizados hacia los grupos de filiación más prestigiosos. Una hipótesis interesante a explorar pudiera ser que por su posición intermedia entre sociedades caribes egocentradas hacia el norte y noreste y sociedades arawakas hacia el sur y el oeste, más sociocentradas en clanes, el modelo piaroa oscilaba entre uno y otro.

#### **4. LAS ALIANZAS MATRIMONIALES**

El modelo de las alianzas matrimoniales piaroa es típicamente dravidiano, tal como fue caracterizado por Louis Dumont (1953-1954) para el pueblo dravidiano del sur de la India. Se caracteriza como ya lo vimos, en una terminología de fusión bifurcada colateral. La fusión significa que va a identificar a ciertos parientes, por ejemplo, en G+1 al papá de Ego Masculino o Femenino con su hermano varón a quienes denominará con la misma categoría *cha'o* (equivalente a papá) y a la mamá de Ego Masculino o Femenino con sus hermanas a quienes denominará *chajú* (equivalente a mamá). Igualmente, se fusionan las

categorías para designar a los hermanos de diferente sexo que los padres, razón por la cual todos los hermanos de la madre y todas las hermanas del padre serán nombradas como *chimiya* y *chimiyaaju*, equivalentes a suegro y suegra (ver Figuras 1 y 2).

La terminología será bifurcada porque la norma de fusión aplica tanto al lado del padre como al lado de la madre de Ego y será colateral porque se extiende más allá de los parientes biológicos inmediatos de manera que el sistema no depende de un reconocimiento de relación biológica sino de algoritmos que dependen de como Ego define a su alter. Así, si Ego Masculino es mi padre y nombra como *cha'o* a otro hombre, los hijos de ese *cha'o* serán mis hermanos clasificatorios. Por el contrario, si lo denomina *chimiya*, sus hijos serán potenciales esposos/esposas según sea el sexo del Ego de referencia. Lo fundamental del sistema es que extiende su diferenciación en mitades a todos los miembros de la sociedad que estén en la generación de los padres y suegros (G+1), en la generación de Ego Masculino y Femenino (G0) y en la generación de los hijos y yernos (G-1). Por eso se habla de hermanos cuando se es hijo biológico de padre, de madre o de ambos y de hermanos clasificatorios cuando es la norma genealógica la que con sus algoritmos determina el lugar genealógico ocupado. Este mecanismo se extiende a todos los miembros y categorías parentales piaroa.

El sistema formal dravidiano de los piaroas divide entonces a estas tres generaciones genealógicas en mitades lo cual genera un mapa de relaciones de alianza matrimoniales para Ego y desde él, para sus padres y para sus hijos. Sin embargo, como ya lo demostramos, el sistema se ve perturbado por la baja densidad demográfica y el tiempo y la distribución de los nacimientos por las mujeres fértiles, un hecho reportado en numerosas etnografías (Needham, 1966). La distribución en el tiempo de los nacimientos en poblaciones pequeñas va produciendo de generación en generación una diferencia de edad entre los primeros vástagos y los últimos que se hace cada vez mayor en las generaciones

sucesivas que diferencia la edad entre los que nacen de primero y los que nacen de último o de otra manera, dependiendo de la sucesión de la entrada en edad fértil de las mujeres de una misma generación genealógica. Por consecuencia, la dispersión y el azar de la distribución de los sexos hace que los potenciales conyugues no nazcan donde debieran hacerlo para garantizar la identificación de parejas potenciales en su círculo cercano. De esta manera, quienes se casan deben hacerlo con quien puedan y no con la pareja ideal, mucho menos obligándose a respetar a rajatabla las normas del sistema de parentesco. Por ello ocurren poco número de matrimonios entre primos cruzados que se puedan demostrar biológicamente: de 256 matrimonios piaroa registrados en nuestra base de datos, solo 24 eran demostrables biológicamente como matrimonios entre primos cruzados, mientras que el resto eran entre primos cruzados clasificatorios donde seguramente había en las historias familiares matrimonios entre categorías prohibidas. Un caso similar describe Rosegren (2017) para los Matsigenka

El pequeño tamaño de la población, su alta dispersión y las distorsiones de edades promovidas por la diferenciación por la sucesión de nacimientos de edades casaderas (Mansutti & Fustec-Briceño) explica la frecuencia con la que se pueden identificar matrimonios entre categorías parentales no adecuadas, incluidas las pertenecientes a generaciones consecutivas o alternas, como si ocurre con matrimonios avunculares (tío/sobrina) o abuelo/nieta (Henley 1996, 35; 1987, 258; Silva Monterrey, 2017; Thomas 1983, 346) en sociedades caribes.

Esto ya representa un problema serio para quienes buscan pareja, pero no es el único. La discreción con la que se escoge pareja multiplica los mapas genealógicos permitiendo matrimonios que por la vía de uno de los padres sea incorrectos pero por la vía del otro sea correcto. Así, por ejemplo, tenemos casos que ocurren entre individuos cuyas edades son similares pero que pueden ser clasificados en una relación tío-sobrina por el lado del padre de la casadera y entre primos cruzados por el

lado de la madre. En un caso real de este tipo, luego de muchas discusiones, se optó por formalizar la relación de la pareja por la correcta ofrecida por la vía de la madre (primos cruzados) y no por la vía del padre en la cual la relación era tío-sobrino y por tanto incestuosa. Una relación de este tipo genera para sus hijos de quienes lo realizan tanto un algoritmo parental asociado a la relación tío-sobrino como otro asociado al de primos cruzados. En este caso, las posibilidades de encontrar pareja correcta se duplican al abrir las puertas a clasificaciones alternativas y con ello multiplica las opciones matrimoniales pues, aunque se activó la relación del esposo con su suegra, la otra relación, aquella con el padre de la chica que era una relación tío-sobrino, quedaba como un camino alternativo para crear un mapa parental alterno con las otras relaciones de sus hijos.

La flexibilidad con la que se manejan las relaciones parentales *piaroa* hace que las relaciones no sean un campo cuadrículado y rígido. Funciona más bien como un juego de ajedrez por el cual uno puede mover sus piezas a condición de que las relaciones incestuosas no sean evidentes mientras sea más fácil demostrar la idoneidad de la asumida. Por ello, el sistema, más bien, es una estructura en red que cambia según los caminos de reconocimiento parental que vaya utilizando el individuo. Ello es más fácil de manejarlo cuando la relación utilizada no es cercana y por tanto demostrable si es incestuosa.

## **5. CERCANÍA GEOGRÁFICA**

Aunque no está verbalizado en las normas que regulan las alianzas matrimoniales, las cifras nos indican que la cercanía geográfica, tanto presente como de los ancestros más cercanos, es un criterio muy importante a la hora de escoger pareja. No se trata de estar al tanto de si los pretendientes viven o si sus padres vivían en la misma cuenca, sino que, en las relaciones sociales cotidianas, las relaciones de cercanía no solo facilitasen las relaciones de alianza potenciadas por la cercanía y el trato

cotidiano, sino que también facilita que ellas ocurran entre grupos familiares cercanos que confían el uno del otro. Esto tiene raíces ancestrales. Las antiguas malocas en las que convivían dos o tres grupos familiares de no más de 10-15 habitantes en total (Overing, 1975; Boglar, 1971; Grelier, 1977; Monod, 1971) se relacionaban con otras malocas similares y una de ellas las presidía. Al dueño de la maloca más importante se le decía *tjujaturuwa* o dueño de la gente. La condición de las malocas para pertenecer al grupo era que entre sus miembros se tuviera cercanía social y experiencia de convivencia en la misma cuenca o en cuencas aledañas relacionadas familiar y comercialmente (Mansutti-Rodriguez, 1986), en el entendido de que la cercanía social y geográfica impedía que entre ellos se utilizara el shamanismo de agresión.

Con esta experiencia de convivencia, las malocas se integraban en un solo grupo y migraban a la vera del Orinoco donde buscaban un sitio en el cual ubicarse todos juntos. Así se fundaron Caldero del Sipapo, Pendare y Raudal Danto, todas con agrupaciones de comunidades cercanas del río Cuaó; Caño Grulla y Mavaco de Autana con gente cercana proveniente del río Autana; Caño Piojo y Caño Mure con gente proveniente de comunidades cercanas de cabecera provenientes del alto Sipapo y Caño Guama con gente proveniente del Guayapo. En consecuencia, lo común era que los muchachos y muchachas casaderos obtuvieran pareja dentro de las comunidades más grandes adonde se concentraban los nacidos o descendientes de comunidades de un mismo río que eran socialmente cercanos. Así, aunque no haya una norma explícita de que los individuos deben casarse con otros cercanos social y geográficamente, en las relaciones de alianza hay un impacto notable de la cercanía social de los conyugues en los matrimonios.

## **6. LA RESIDENCIA POSTMATRIMONIAL**

Cuando los padres decidían con quien se casaba una hija, la residencia postmatrimonial de los hombres era matriuxorilocal.

Ello significaba que las muchachas casaderas se mantenían conviviendo con su marido en la maloca de los padres de la mujer mientras que los hombres debían mudarse a la maloca de su suegro, donde durante un tiempo le prestarían servicio a los suegros haciendo equipo productivo con otros hombres, mientras que la esposa hacía equipo femenino con su madre y hermanas. La oficialización de los matrimonios era un rito sencillo. El joven colgaba su hamaca al lado de la chica y prestaba servicios a los suegros quienes, al despertar de madrugada, daban a conocer en un monólogo lo que deseaban que hiciera su nuevo yerno. Por lo general, el matrimonio era arreglado entre los padres.

Los servicios a los suegros no eran para toda la vida. Si el suegro moría antes, la maloca se desperdigaba y los sobrevivientes podían integrarse a otra comunidad o fundaban, si tenían suficiente fuerza shamánica, una nueva comunidad a la que se incorporaba la suegra. Si la pareja tenía hijos fuertes y los hombres conocían del shamanismo, tanto del bueno como del malo (*maripa*), los yernos y nueras podían mudarse.

Cuando un piaroa quería que su hijo se quedara a su lado, buscaba una esposa para él que fuera huérfana. En el mundo de los sistemas de residencia postmatrimonial matriuxorilocal, la obligación del esposo de prestar servicios a sus suegros da a la familia de la esposa poder real. Por ello, la estrategia más eficiente para lograr que el hijo varón no se moviera del asentamiento de sus padres era conseguirle una esposa huérfana en donde no hubiera suegros a quienes prestarle servicios. Es en la prestación de servicios a los suegros donde se evidencia la importancia de la residencia postmatrimonial para los hombres que están envejeciendo y que ven en los esposos de las hijas un mecanismo que mejora su calidad de vida. La otra estrategia, más de mediano plazo y viable para todos es prestar los servicios hasta que otra hija se case y traiga a la comunidad de su padre al marido, de manera que el mayor pueda lograr su salida de la comunidad, sea para que la familia se vaya a vivir con los padres del esposo, sea

para fundar un nuevo asentamiento.

## 7. LA TEKNONIMIA

La teknonimia es un procedimiento por el cual se cambia la designación parental de un individuo por una designación relacional. Se da, por ejemplo, cuando un término de calificación individual como “esposo” se le substituye por otro término que refiere a una relación consanguínea como “papa de mis hijos”, lo que implica cambiar una condición individualizada como “esposo mio” por una relación como “padre de mis hijos” que involucra a la esposa, al esposo y a los hijos de ambos. El uso de la teknonimia es altamente frecuente en el mundo piaroa. Al dejar las relaciones individualizadas de lado para referirse a un pariente con relaciones proyectadas a un tercero, el individuo desaparece en beneficio de la relación.

Joanna Overing (1972; 1975) desarrolla a profundidad este tema en dos trabajos que hicieron historia para la antropología amazónica, al desaffricanizar la manera como se analizaban los sistemas de parentesco y matrimonio de los pueblos indígenas americanos. Antes de ella y bajo la influencia de los antropólogos europeos africanistas, en los estudios de sistemas de parentesco en América se les daba mayor importancia a los fenómenos filiatorios como determinantes en la manera como se organizaban los sistemas de parentesco que a los fenómenos de la alianza. Los estudios de la Dra. Overing cambian el terreno de la descendencia a la alianza, al centrarse en las prácticas matrimoniales de los piaroas. Para ella, la teknonimia fortalece el peso sociológico de la alianza entre los piaroas acercándose así a las posturas estructuralistas de Levi Strauss. Con el uso de este artilugio, las relaciones en la comunidad se densifican con denominaciones alternativas que realzan el peso de las relaciones parentales en los que se implican tres parientes y no dos como era común. No es lo mismo calificar como padre de los hijos de su mujer al esposo de Ego Femenino que calificarlo a secas como esposo o calificar

al suegro de la esposa como abuelo de mis hijos. La estructura familiar transforma en relaciones con escasa conflictividad a las relaciones de afinidad, por definición conflictivas.

## **8. CONCLUSIÓN: EL SISTEMA EN FUNCIONAMIENTO**

El análisis del funcionamiento del sistema dravidiano del parentesco piaroa nos evoca la aproximación de Needham de 1971 en la que postula que estos sistemas parentales funcionan en tres niveles analíticos: el primero es aquel en el que se analizan las reglas y especialmente las reglas jurídicas que definen los comportamientos que se espera deben ser constantes en circunstancias similares; el segundo nivel que es aquel de los comportamientos reales donde sus prácticas sociales se expresan como frecuencias estadísticas que no siempre se ajustan al patrón esperado motivadas por restricciones en las condiciones de su desempeño que dificultan su ajuste a la norma, y el tercer nivel que es aquel en el que se articulan de manera estructurada las terminologías y sus oposiciones significativas que señalan caminos que garantizan la circulación de hombres y mujeres casaderos. El primer nivel es un análisis normativo asociado a valores éticos. El segundo nivel alude a las prácticas culturales, a la sociología de los procesos de alianza y descendencia y que hace lo posible de lo normativo y el tercer nivel es el mapa lingüístico que conduce a los individuos por la sociabilidad con oposiciones de fácil lectura. Ello significa que cada nivel tiene sus propias determinaciones y que configurando cada uno un subsistema no podemos esperar, por la complejidad de su funcionamiento, que todo funcione tal como lo establece la norma.

Aplicados estos principios al sistema de parentesco y matrimonio piaroa podemos decir que las normas son claras: solo hay una posibilidad de matrimonio con los primos cruzados. El resto son *suro*, malo, más sin embargo tenemos una frecuencia baja de matrimonios entre primos cruzados demostrables sin que ello impida que al preguntar por el tipo de pariente con el que

se casó, la inmensa mayoría de las parejas asuma que fue con primos cruzados, todo ello a pesar de que la estructura de las denominaciones es totalmente clara: las relaciones de alianza son solo con los primos cruzados, con ningún otro pariente ello es permitido.

En conclusión, tenemos un sistema de denominaciones, prácticas culturales frecuentes y un conjunto de normas flexibles que fomentan el encontrar pareja, aun en condiciones demográficas difíciles y mantener la apariencia de que la norma se cumple.

Otro tema es el de los cambios. La experiencia nos indica que las terminologías de parentesco en situación de transculturación tienden a ser sustituidas por los términos criollos, en nuestro caso venezolano, mejor adaptadas para un modelo de parentesco estadístico como el hawayano. Ya ello se empieza a ver.

## NOTAS

1. Este artículo fue redactado en el marco del proyecto CORI-UNAE 2023-1. Los datos que lo nutren fueron recogidos entre 1994 y 1997 siendo el autor investigador del Centro de Investigaciones Antropológicas de la UNEG (CIAG-UNEG).
2. No tenemos evidencia de homosexualidad femenina en el mundo piaroa. En cuanto a la masculina, aunque hemos sabido de casos, es tolerada aunque despreciada. Se cataloga a los homosexuales masculinos como *awiri tjuja*, en español “gente perro”.
3. Aquí, como Needham (1966) manejamos el concepto de generación de una manera diferente a como lo utilizamos desde el sentido común donde se trata de identificar a un grupo de individuos que tienen un rango similar de edades. En nuestro caso, hablamos de generación más como un concepto genealógico en el que dos o más individuos son clasificados de manera similar por el lugar que ocupan en una red de relaciones sociales independientemente del rango etario.
4. Significa mi comedor de yuca, casabe o mañoco, todos conocidos en

piaroa por el término *iré* (*Manihot s*).

5. Es común que las relaciones entre “cuñados potenciales solteros” sean informales y juguetonas.

## 9. BIBIOGRAFÍA

- Boglar, L. (1971). Chieftainship and the religious leader: a Venezuelan example, *Acta Ethnographica* 20, 3-4: 331-337
- Dumont, L. (1953). The dravidian kinship terminology as an expression of marriage. *Man* 53-54, 34-39
- Freud, S. (1970). *Totem y Tabú*. Alianza Editorial
- Grelier, J. (1977). *Indiens de l'Orénoque*. Paris, Flammarion
- Henley, P. (1996). *South Indian models in the Amazonian Lowlands*. Manchester Papers in Social Anthropology, n° 1. Manchester: University of Manchester
- Henley, P. (1987). Los Eñepa. En *Aborígenes de Venezuela II*, Ed. Jacques Lizot, 215-306. Caracas, Monteavila, Fundación La Salle
- Levi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Mansutti Rodríguez, Alexander (1986) Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas. *Antropológica*
- Mansutti Rodríguez, A y Fustec Briceño, C. (1993). Edad, generación y matrimonio entre los piaroas de la cuenca del Sipapo. *Boletín Antropológico* 27, 51-67
- Mansutti Rodríguez, A y Lares Belmonte, E. (2016). Etnología de los grupos de filiación piaroa. *Antropológica*, 119-120, 91-118
- Monod, J. (1971). *Un riche cannibale*. Paris: Union Generale d'Editions
- Needham, R. (1971). Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage, in R. Needham (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage*, A.S.A. Monographs 11, Londres, Tavistock
- Needham, R. (1966). Age, category, and descent. *Bridregur Tot de Takel-,land-en Volkerkunde* 122, 1, Leiden, 1-35
- Overing Kaplan, J. (1975). *Piaroa: a people of the Orinoco basin. A study of kinship and marriages*. Clarendon Press

- Overing Kaplan, J. (1972). Cognation, endogamy and teknonymy: the piaroa example. *Southwestern Journal of Anthropology*, 28, 3, 282-297
- Rosengren, D. (2017). Marriage Matsigenka Style: Some critical reflections on theory on marriage practices. En *The anthropology of marriage in lowland South America. Bending and breaking the rules*. Valentine, Beckerman y Ales, editores, pp. 15-35. University Press of Florida.
- Silva Monterrey, N. (2017). Beyond the norms: Marriage and incest among the ye'kwana. En *The anthropology of marriage in lowland South America. Bending and breaking the rules*. Valentine, Beckerman y Ales, editores, pp. 85-99. University Press of Florida
- Thomas, D. J. (1983). Los pemón. En *Aborígenes de Venezuela II, Etnología Contemporánea*, Walter Coppens y Bernarda Escalante, Editores, pp.303-380, Caracas: Fundación La Salle-Monteavila editores.