

IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

Representaciones del Cuerpo, Sexo y Género. Una Aproximación a las Categorías Andinas de las Diferencias.

Vivian Gavilán. y Ana María Carrasco.

Cita:

Vivian Gavilán. y Ana María Carrasco. (2001). *Representaciones del Cuerpo, Sexo y Género. Una Aproximación a las Categorías Andinas de las Diferencias. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/105>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/avh>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Representaciones del Cuerpo, Sexo y Género: Una Aproximación a las Categorías Andinas de las Diferencias

Vivian Gavilán y Ana María Carrasco

Presentación

Este trabajo se propone estudiar la construcción simbólica del sexo y del género en la sociedad y cultura aymara del norte de Chile. Intenta rescatar las ideas, significados e interpretaciones que mujeres y hombres aymara otorgan al sexo-género y sus diferencias.

La primera parte presenta brevemente nuestra aproximación metodológica. Definimos dos ámbitos de la vida social para identificar las representaciones de género, del cuerpo y del sexo: la religiosidad y las nociones acerca de la sexualidad, del sexo y la concepción. Dos formas de entrada para rastrear las asociaciones simbólicas y contenidos significativos que nos pudieran permitir la comprensión de las diferencias.

La segunda parte, resume los resultados de investigación en otras comunidades andinas como las obtenidas por nosotras, a partir de entrevistas y trabajo de campo en comunidades altiplánicas y a mujeres y hombres aymara migrantes en la ciudad de Arica. En este sentido, intentamos establecer por una parte una evaluación preliminar de la literatura y por la otra una síntesis de aquellos aspectos relevantes que permitan construir un corpus de conocimientos base para la definición de nuevas hipótesis de investigación.

A pesar de la gran cantidad de textos sobre religiosidad en la zona andina, son pocos los que sintetizan o debaten resultados. Observamos cierta tendencia a presentar descripciones e interpretaciones particulares sin considerar resultados anteriores o de otras comunidades. Si bien esto presenta la desventaja de la dispersión, ofrece la ventaja de la diversidad y posibles puntos de articulación que no han sido previamente expuestos, lo cual podría considerarse como una forma de evitar la aplicación de categoría apriorísticas que comúnmente intentamos evitar. Aún así, ninguno de estos, incluido este trabajo, esta exento de hacerlo.

Dado que nos interesa comprender significados, las interpretaciones conjuntan las declaradas en las entre-

vistas tanto como las establecidas por nosotras. De aquí presentamos las posibles categorías aymara que nos ayudan a entender las diferencias en los polos extremos del sexo-género para contrastarlas en un futuro trabajo.

Aproximación teórica metodológica al problema

Partimos del supuesto que el concepto de género como herramienta analítica, aporta una base teórica y conceptual para conocer las asociaciones simbólicas de las diferencias sexuales. Si entendemos la cultura como un entramado de símbolos y al género como una parte de éste, asumimos que podemos acceder a los significados que mujeres y hombres aymaras concretos otorgan a estas diferencias. Asimismo, proponemos que estos significados son constructos históricos y que por lo tanto, cambian en el tiempo. En esta línea, proponemos que si el género es cultural e históricamente variable, lo son también las categorías de las diferencias sexuales" (Moore, H.;1994:13)

Sin entrar en detalle sobre nuestra aproximación teórica al problema, interesa mencionar que nuestro punto de partida para arribar a las conexiones sexo-sexualidad y género ha sido -siguiendo la propuesta psicoanalítica de F. Saal- el de asumir que el carácter fundante de los sistemas sexo-género es la diferencia de los sexos y que esa diferencia podría ser efecto del relevamiento de los cuerpos o de una parte de ellos. Sin embargo, el gran peso otorgado a los símbolos de la sociedad occidental puede llevarnos a una aproximación apriorística que intentamos no seguir en este estudio. Por lo tanto, no podemos asumir a priori qué cuerpos o qué parte de estos son los que se sitúan en primer plano. En este contexto, las categorías utilizadas para la comprensión de los contenidos culturales que mujeres y hombres aymara asignan al sexo, sexua-

lidad y al género deben contrastarse con aquellas que estos construyen. Esto nos lleva a definir una forma de entrada al problema que permita esta contrastación.

El planteamiento de éste o de otros objetos de investigación lleva consigo la complejidad de irrumpir en sistemas articulados de ideas. El abordaje entonces, supone fragmentar la realidad de una manera arbitraria, pero justificada. El estudio de la religiosidad aymara, desde una perspectiva de género, nos condujo a la búsqueda de información acerca de las nociones de la reproducción y sexualidad; y esta facilitó a la vez una mejor comprensión de prácticas y concepciones religiosas. A partir del relevamiento de estas dos dimensiones de la realidad indagamos en las elaboraciones culturales que mujeres y hombres aymara construyen acerca de sus diferencias y sobre lo femenino y lo masculino.

Acercarse al conocimiento de determinadas estructuras de realidad no puede hacerse sin la utilización de conceptos y estructuras previas las cuales se enfrentan, en la investigación, con las del mundo estudiado, entregando de esa manera nociones de diferencia y distancia, a través de los quiebres o la falta de coherencia en la interpretación. La importancia de este ejercicio no radica entonces en la mirada prístina y aséptica, si no en el conocimiento y manejo consciente de las categorías previas de conocimiento del investigador que serán utilizadas en la práctica y el análisis de la información etnográfica. Como señala Foucault, no existe ni una sola clasificación, distinción o semejanza que no sea resultado de la aplicación de un criterio previo. Esto sumado al hecho de que la formulación de cualquier pregunta sólo es posible con la aplicación de un conocimiento o un supuesto precedente, nos da un camino doble por el cual circular a través del conocimiento de la diferencia; esto es que: el enfrentamiento de categorías de realidad de culturas diferentes es un ejercicio plausible para acceder al conocimiento de la diferencia, siempre y cuando tengamos conciencia de la arbitrariedad de nuestras propias categorías que son con las cuales enfrentamos esa diferencia. De esta manera, los quiebres o las incoherencias producidas en ese proceso nos permiten acercarnos al conocimiento de los marcos de realidad diversos a los que nos enfrentamos, de manera tan o más precisa que la que supone una mirada "heurística" que generalmente es muy difícil de lograr en la práctica (Foucault, M. 1989).

Concepciones del Cuerpo, Sexo, Sexualidad y Género en Comunidades Andinas

Los resultados de investigación acerca de la cosmovisión andina y sobre las prácticas e ideas religiosas ofrecen una variada y rica información respecto de las concepciones culturales del cuerpo, sexo y género que nos permiten reconstruir sus representaciones. Sin embargo, el camino indirecto de abordaje -al no ser abordados desde la emergente perspectiva de género ni de las nuevas líneas de pensamiento social- deja vacíos y preguntas clave para nuestra comprensión de las diferencias entre mujeres y hombres y entre lo femenino y lo masculino; aún cuando, no podemos negar, que estos trabajos contribuyen en gran medida como punto de partida.

Una breve evaluación de la literatura sugiere que a pesar de las diferencias en las interpretaciones tanto de los autores como de los actores, se observan semejanzas en las formas de clasificación y en la asociación simbólica asignadas a lo femenino, a lo masculino y a sus relaciones.

Una primera hipótesis, planteada por T. Platt, puede sernos útil para entrar, desde el tema que nos interesa, en este debate. En un estudio reciente sobre las ideas acerca de la concepción humana, sugiere que la diferencia de género es presentada como esencial; esto es, afincada en las formas de concebir la naturaleza del cuerpo humano femenino y masculino. En su estudio sobre los Macha, Bolivia, propone que la sangre menstrual es una de las principales partes de la contribución de la mujer a la sustancia fetal. El semen del hombre es una forma complementaria de la sangre en la concepción. Para estos indígenas existirían dos tipos de sangre: roja y blanca, siendo la concepción de un nuevo ser humano posible por la combinación de ambos tipos de sangre (Platt, T. 2000).

El ciclo menstrual de las mujeres está asociado con el ciclo lunar y es el período de la luna nueva y llena el que se considera de extrema fertilidad. Platt identifica tres formas de comprensión de la concepción humana: ordeñar la leche y la preparación del queso, el proceso textil y la fundición de los metales. Las tres metáforas aluden a la concepción como el momento en que la sangre roja menstrual de la mujer se coagula por efecto de la sangre blanca del hombre. La vida se produce sólo si el coágulo inicial es germinado, si existe una chispa vital. Esta vitalidad estaría dada por una fuerza

sobrenatural asociada a las divinidades de la Tierra. Vida, desde esta perspectiva, sería nacer del fondo de la tierra desde los "demonios" femenino y masculino, del deseo y poder genésico. La asociación de estos demonios con la regeneración y crecimiento se muestran también en los rituales a los aviadores (supay) nombre dado por los cristianos al alma de los ancestros muertos.

La idea de los aportes diferenciados de los sexos a la concepción es señalada también por otros autores. A. Ortiz para los Chanka de Moya, sur del Perú, postula que la madre da el cuerpo, el padre la vida. Ella pone la materia y su forma; el padre el semen que es vida pura y despierta lo dormido (Ortiz, A. 1982).

Una interpretación parecida encontramos en las comunidades aymaras estudiadas por nosotras. Las mujeres dicen que al término del período menstrual es el momento más fértil de la mujer: "cuando uno se abre, cuando menstruación, entonces antes que se cierre eso, cuando tiene relaciones, ahí queda embarazada". La forma de preparación del queso es también aquí utilizada: "Cuando estamos con hombre ahí se cría la guagua, en la mensual, ahí cae la guagua. Cuando perdiendo tu mensual al tercer o cuarto día ahí vas a tener.- Según gente también es. Los hombres y las mujeres hay que tener, el hombre agarra sueño no más. En ese agarra, cuando nosotros estamos echando cobaja a la leche pa hacer queso, asimismo agarra la guagua, asimismo pesca, como dos semanas, un mes, así está como bolita en un rinconcito, clarito está. Cuando toca jiyauj dice. Otros días sin mensual no puede tener".

En la comunidad Macha, Bolivia, el feto femenino de tres meses emerge en la coagulación de la sangre que no ha sido "solidificada", mientras que el feto masculino del mismo tiempo de gestación está ya formado. Las mujeres dicen que un feto de sexo masculino se mueve aquí y allá como un pequeño pescado mientras que una mujer se mueve más suavemente, como una nube separándose o como una ola en un lago. Se piensa que las niñas necesitan menos tiempo para madurar que los niños, quienes deben coagular más músculos y sustancias en los huesos. De aquí que las niñas pueden nacer a los ocho meses y los niños a los 9 o casi 10. En este sentido, el proceso de formación del feto de sexo femenino es más tardío que el masculino, pero el proceso de gestación total es más largo en los hombres que en las mujeres.

Bastien, en su trabajo en Bolivia con los Kallawayas, propone que el origen del sexo del bebé se decide por fuentes humanas: el sexo contiene su embrión que se

transmite directamente de la madre a la hija, en el caso de las hembras e indirectamente transmitido a través de la esposa al linaje masculino. Creen que si el hombre alcanza el clímax antes de la mujer entonces él le inyecta su embrión masculino y ella concibe un muchacho. Pero si la mujer llega al clímax antes que el hombre entonces ella gana y concibe una niña. Entre los aymara del norte de Chile, la definición del sexo está determinada también por el énfasis de las partes en el momento del coito, pero no se hace referencia directa al orgasmo: "Dicen que nacen hombre porque es el hombre el que está más cargado, está más fuerte; y cuando nacen mujeres e lo contrario, cuando la mujer está más fuerte" Denise Arnold propone también que lo que permite la fecundación es la mezcla del semen con un nudo de sangre menstrual coagulada durante los días de la luna nueva, cuando ya ha pasado el período menstrual. (Arnold, D; 1996).

Entre los aymaras, las mujeres dicen que es posible otras formas excepcionales de embarazo, producidas por seres sobrenaturales que habitan en los campos; hecho que ocurre cuando estas se duermen en los cerros. En estos casos los fetos son señalados como animales (lagartos o sapos). Esto se relaciona también con la "braveza" sexual de las deidades tectónicas. Los hombres también pueden ser violados por éstos, particularmente por aquellos lugares considerados peligrosos los que normalmente se denominan "waynas" o cerros jóvenes.

Representaciones de lo Femenino y lo Masculino y la Organización Social y Espacial de la Comunidad

Bastien, es uno de los autores que ha profundizado más sobre la relación que los aymara contemporáneos establecen entre el cuerpo humano y la organización del espacio geográfico y social. El describe como los Kallawayas, pobladores de la montaña, nombran sus lugares según la anatomía del cuerpo humano. La montaña es como un organismo, un cuerpo, las partes están unidas orgánicamente (cabeza/ entrañas y corazón/ piernas) y representan los tres ayllus exógamos residentes. Propone que esta etnia no separa la mente del cuerpo. Siendo la parte más importante el corazón que bombea la sangre a través del cuerpo y que es el pensamiento, las intenciones y las emociones. La sangre

es el principio de la vida y viene del corazón; la grasa el principio de la energía y viene de las entrañas. (Bastien, J. 1996)

El cuerpo humano también se encuentra en la simbolización de los tejidos de Isluga, altiplano chileno. Verónica Cereceda sugiere que las telas se organizan espacialmente de manera simétrica en dos mitades, nombradas como cuerpos con un centro que recibe el nombre de corazón; asociación que simbolizaría a la vez la organización social dual de la comunidad. Aráji Saya y Manqha Saya, concebidas como masculina y femenina cuyo centro remitiría al pueblo central o Marka. La organización social y espacial pensada en términos de género simbólicamente se constata en gran parte de la literatura. Cada una de las mitades contienen implícitamente referencias sexuales y en relación asimétrica (mayor o menor prestigio y poder). Platt y Montes señalan la percepción de la naturaleza y de la cultura en términos de opuestos simbólicamente sexuados. Ambas se concebirían como una ampliación a mayor escala del modelo provisto por la pareja humana, la cual estaría constituida por dos individuos distintos y diametralmente opuestos en su polaridad sexual y en sus atributos. Esta oposición se resolvería a través de la cópula, comunión entre macho y hembra. Así, las parcialidades, concebidas simbólicamente en términos de género, se unen en un acto sexual también simbólico: el Tinku, un combate ritual que periódicamente enfrenta la mitad masculina del ayllu con la femenina. María Ester Grebe, en su estudio en Isluga, afirma que la diferenciación sexual es un principio de la cosmovisión aymara, lo cual expresa el interés de los pueblos andinos por la fertilidad y reproductividad. Entre los aymara del norte de Chile, la fiesta de los carnavales o "floreo de la gente" es por definición el espacio de reproducción social de la comunidad. En las ceremonias que ocurren durante tres días de fiesta surge la organización espacial y social de la "Marka", en torno a las mitades: Aráji Saya y Manqha Saya, ambas representadas como masculina y femenina. En ella se pone en escena la adscripción y pertenencia a un grupo social específico y se recuperan las tradiciones y costumbres legadas por los antepasados. A través de la realización de los rituales, la comunidad actual se vincula con las generaciones pasadas y con los seres tutelares que custodian el orden natural y social en el que se desenvuelven mujeres y hombres en el diario vivir y quienes otorgan bienestar económico y social.

Ambas mitades tienden a la endogamia y se conciben en una relación de jerarquía. Aráji Saya posee mayor prestigio y simboliza también la costa por su posición geográfica. Manqha Saya, posee menor prestigio y se denomina también como pampa. Cada una de las familias poseen casas en la Marka, la que esta organizada espacialmente también en mitades. De esta manera, durante la fiesta de carnavales, los grupos y comparsas se conforman por mujeres y hombres de ambas partes, los que se relacionan mediante juegos de intercambio y competencia siempre referidos al dominio sexual.

Uno de los días de festividad, llamado el día de los membrillazos, compiten ambas mitades a través del lanzamiento de membrillos entre los hombres y hacia la campanas de la torre. En este acto, puede ganar la mitad de arriba (masculino) o la mitad de abajo (femenino), pueden lograr hacer tocar la campana hembra o la campana macho. Si gana la parte femenina, se dice que va a ser un año abundante y productivo; si gana la parte masculina, habrá escasez. Esta misma relación la hallamos en el sexo de los bebés. Si el primer recién nacido es mujer se augura fertilidad para la nueva unidad doméstica y si nace un hombre, esta tendrá un camino difícil y deberá desplegar mayores esfuerzos en su trayectoria social y económica.

Lo Masculino- lo Femenino y las Divinidades

La dualidad masculino-femenino se manifiesta en la religiosidad a través de la presencia de parejas divinas, particularidad que se constata en prácticamente toda la literatura. El debate se sitúa en la naturaleza de éstas, sus relaciones y ubicación en el cosmos. Como esperamos demostrarlo, la ambigüedad y diferencias en la interpretación entre los distintos autores radica principalmente en los significados asignados a una de las entidades presentes en gran parte de la zona andina: Pachamama.

Platt identifica a Tata Inti (Padre Sol)/ Mama Killa (Madre Luna), ubicados en la mitad superior o Pata Parti Pacha; mientras que dentro de la tierra, en la mitad inferior o Ura Parti se ubicaría Pachatata (Padre tierra), Pachamama (Madre tierra). Esta última deidad recibe también el nombre de virgen, pero entre los Macha se le asignaría "mayor importancia a la fertilidad de la Madre de Dios que a su castidad".

Grebe (Isluga), coincide con Platt, pero Pachamama sería una deidad asociada a la Virgen María, por lo que su posición sería ambigua entre Arriba y Abajo; a pesar de su clara presencia en este mundo (abajo). Asociados a esta se hallarían Mallkus y T'allas. Entre estos identifica a Torre Mallku y Santa-belin T'alla, como los espíritus guardianes de la torre y de la iglesia y que mediatizan Uywir Parte con Dios Parte; vale decir, la dos partes de la religión aymara la cristiana y la autóctona. Postula que son concebidos como una pareja mixta antropomórfica y son recordados solamente en carnaval mediante una wilancha, fuera de la iglesia. Estas mismas entidades son descritas por G. Martínez como Santa Vitalina, Torre Mallku y Santa plaza, tríada semejante a los santos patronos de Isluga: Concepción T'alla, Santo Tomás y Santa Bárbara.

La persistencia de las parejas sexuales en el pensamiento andino es propuesto también por un Yatiri: "Las deidades siempre han de ser pareja: Madre Tierra y Cumbre; Cumbre y Madre Tierra. Nosotros también nos casamos y somos pareja...Así también son ellos" Esta vinculación de Pachamama con los Mallkus es planteada por O. Harris para Bolivia. Ella propone que entre los Laymis esta es la parte femenina de los montes, encarna al espacio y el tiempo y es esposa de las cimas de las montañas. A su vez, estas últimas se relacionan a los Rayos. De este modo, hallamos una vinculación entre Pachamama-Montañas y Rayos. Esta autora agrega componentes diabólicos a la divinidad femenina, al caracterizarla como malvada, peligrosa y voraz; por lo cual ésta dejaría de tener los contenidos virginales del catolicismo al destacar también otras dimensiones de la maternidad como el aspecto nutritivo. Ya no sería la madre trascendental sino más bien representaría el suelo fértil de cuyas cosechas viven los campesinos.

Las relaciones entre estas entidades la encontramos también en los trabajos de J. Van Kessel realizados en el norte de Chile. El identifica elementos culturales "autóctonos" y "externos" que se acomodarían en el panteón según el principio de tripartición. Ubica a Inti, Dios, Sol, junto a Virgen María y a los Santos en el mundo de Arriba o ArajjPacha. Para este autor Pachamama se encontraría relacionada con otras dos figuras importantes: el Mallku o Espíritu de las montañas y el Amaru, la serpiente que se asocia al agua (especialmente de riego). Propone así que se trataría de un triple culto a la fertilidad que se centra en el agua como dadora de vida. Sugiere que a pesar del proceso de sincretismo entre Pachamama y la Virgen María,

éstas serían claramente distinguibles para los aymaras, cuestión que se expresaría tanto en los rituales como en su designación. Mientras esta última se ubica en el cielo, la deidad andina pertenecería al Acapacha o este mundo. Sin embargo, existirían similitud de funciones: ser madre universal y ser virgen; a las cuales no se les reconoce esposo. Su maternidad es también diferente: Pachamama cuida con cariño maternal la fertilidad y la salud, la alimentación de la vida y el bienestar de sus hijos en la tierra, que la respetan; María en cambio, fue representada por los misioneros como maternidad espiritual. En este contexto, la relación entre Pachamama e Inti no es explicitada. Para este autor la deidad femenina es asexual y no requiere de un alter masculino para la reproducción. La maternidad como componente central de Pachamama es remarcada también por Hans Van den Berg, quien señala que en el altiplano se la imagina como una mujer anciana que durante siglos ha mantenido a sus hijos. Sin embargo, ella es también madre joven, porque sigue siendo capaz de producir frutos.

Por otra parte G. Fernández sugiere que para considerar la importancia de la Pachamama dentro de la concepción religiosa aymara hay que tener presente el carácter insustituible de la madre dentro de una sociedad campesina que ha maternizado igualmente a la tierra. Por esto la Pachamama si bien no tiene una imagen iconográfica unívoca está vinculada a una imagen de mujer campesina. Pachamama, madre tierra es el paradigma pertinente en la expresión configurativa del Akapacha. Es la tierra donde vivimos, es toda la tierra, el mundo entero. Es esta tierra o este mundo con capacidad suficiente como para representar al propio Aka Pacha, de hecho los campesinos acostumbran a referirse a ella como Pacha.

Xavier Albo, plantea que esta deidad es una y múltiple, está presente en todas partes incluso en los lugares agrestes y peligrosos y está diferenciada de una manera muy personal y particular en cada parcela concreta como uywiri cuidador de la familia que la trabaja: puede quedar personificada además en una virgen en la capilla local. Junto a ella están todos los espíritus generadores de los diversos animales y productos. Ellos son los que al ser llamados y atendidos con cariño en los momentos cumbres del ciclo anual, aseguran la fecundidad abundante de las parejas, tanto de animales como de plantas e incluso del dinero y de las personas. Pese a la coincidencia existente en varios autores tanto en el aspecto de a la unión del bien y el mal o lo divino y lo demoníaco, no hay acuerdos en la naturale-

za de Pachamama en tanto deidad femenina y muchos menos en la relación entre ésta y los cerros, denominados como Apus, Mallkus y T'allas. En esta línea, Gabriel Martínez aporta una interesante línea de interpretación. Propone la identidad del Dios del cerro con la Pachamama, es decir del Diablo o Saxra con la Pachamama

Esta vinculación de Pachamama con el mundo demoníaco y de los ancestros es establecida también por Platt, en relación a la regeneración y crecimiento. El sugiere que los aviadores, denominados como Supay por los cristianos al alma de los ancestros muertos, ha contribuido a una forma peculiar de cristianidad en los Andes. Los ancestros o chullpas, forman parte también de la concepción de la gestación y desarrollo del nacimiento humano. El feto creciendo en el cuerpo de la mujer, estaría bajo la influencia de la luna chullpa y por lo tanto el bebé debe ser preparado a través del nacimiento y bautismo para su encuentro con la luz del sol. La voracidad descrita para los aviadores, aparece con fuerza en el período de iniciación de las actividades agrícolas o comienzo del año nuevo. Gerardo Fernández propone que el mes de Agosto define el paso de la muerte a la vida. La tierra tiene hambre, sed, está abierta y recibe con facilidad, está viva. Es también adecuado para ofrendar a los cerros sagrados. Se pide a los achachilas protección y recomendación para todos los miembros de la familia y se le ofrece una mesa a cambio de su apoyo durante el ciclo productivo.

Las interpretaciones de mujeres y hombres aymara de sus prácticas rituales, las referencias a las deidades y a las nociones sobre la concepción y sexualidad nos permiten identificar coincidencias y divergencias con los resultados presentados anteriormente.

Las deidades se ubican en dos ámbitos del cosmos. Araj Pacha o Mundo de Arriba y AcaPacha o Este mundo. Ambos espacios están signados por uno de los géneros: Arriba-Masculino; Abajo-Femenino, aunque ello no implica necesariamente la ausencia de parejas en el mismo nivel. En Araj Pacha se ubica a Tata Kollanta-Dios Padre o Inti Sol y a una entidad femenina, Kollanta T'alla, aunque esta no es claramente la Luna. Se mencionan a las estrellas como cohabitantes de este mundo y se denominan como hermanos/hermanas menores y mayores.

Los atributos de Inti (Dios-Sol) o Kollantata (Dios padre), refiere a un ser masculino que cumple la función de protector de los humanos. La expresión "El nos patea" o "El es nuestro pastorero" frecuentemente usada para explicar quien es Tata Kollanta, contiene la

idea de cuidar con cariño, guiar por el camino correcto, velar por su vida, proteger de catástrofes y de peligros. El es padre de los seres humanos y es también el Primer Señor. Siempre tiene que ir "por delante de toda ceremonia o pedimento". El da la vida. Kollanta, en la ceremonia de la "wilancha" refiere específicamente al Sol del amanecer, a la primera luz de la mañana.

Pachamama, se representa como mujer, madre, vital ("está viva") y se ubica en AcaPacha. Presenta rasgos más humanos: tiene voluntad, ánimo, se alegra, se entristece y se enoja. Es virgen o madre de todas las plantas. Ella vive en la tierra y mantiene a la gente, la alimenta; lo cual se expresa como "Da bendición". Se le ama y recuerda en el tiempo de siembra y de cosecha (Agosto y Mayo); en los meses entre Diciembre y Febrero; temporada de lluvias y de fertilidad del ganado. Se podría decir que, como en el caso de Kollanta, está presente en todas las ceremonias religiosas. Se le pide permiso antes de empezar a comer o beber en la casa, en cualquier momento. Se le nombra también en las fiestas patronales. En cualquier comida festiva el primer plato que preparan las mujeres para todos los invitados se lo ofrecen a la Pachamama, tirándole a la tierra en primer lugar.

Otras entidades, principales destinatarios de los rituales son los Uywiris o aviadores que se ubican en el Aca Pacha. Estos se denominan como Mallku-T'alla, tienen nombres propios y residen en cerros, ojos de agua, piedras o montículos. Tienen Sexo-género, es decir, pueden ser hombres o mujeres; residiendo solos de manera separada o ubicados ambos en un mismo lugar. Comúnmente son parejas o matrimonio y pueden tener hijos. Sus capacidades sexuales es un atributo que también resalta. En tanto seres humanos con capacidades sobrenaturales, dominan los espacios circundantes de la población determinando las actividades productivas, la salud y el bienestar de las personas; pueden dar vida y dar muerte. Su alimento preferido es la sangre, les gusta beber y compartir con sus devotos; resguardan el orden y la moral de los habitantes. Si no se les recuerda castigan a través de signos como enfermedades, sequías, baja producción agrícola o ganadera. Estos castigos pueden expresarse también a través de la devoración de animales o personas, referencia que se define como hambre.

Los términos Mallku T'alla nos remiten a una categoría de cargos de representación política y ritual de alto prestigio, asignada también a hombres y mujeres de la comunidad; cuando asumían el cargo social más importante. Sus características humanas refieren a un pasa-

do indígena, específicamente a los Incas. Son también llamados "achachilas".

Las representaciones que se hacen en las fiestas de los uywiris tanto de la agricultura como de la ganadería es una pareja de comuneros vestidos a la usanza antigua. Se visten talegas con semillas o bien piedras, con toda la indumentaria tradicional. Algunas mujeres relataron también las representaciones de mujeres en tiempo de cosecha, sin su pareja masculina. En este caso se visten costales de quinua o papa que representa la "hermana quinua" o "hermana papa"; las que pueden ser denominadas como Mama, mas no como T'alla. Otra característica importante de estos seres es su presencia nocturna, siendo normalmente convocados a la media noche y vistos con luna llena.

Los Santos y las Santas se aproximan a los significados otorgados a Mallku-T'alla. Ellos son celebrados en pareja para solicitar cooperación y acompañamiento en la salud y bienestar económico y social.

El análisis de los antecedentes respecto de Pachamama refiere a una entidad de un alto estatus. Aparece, como Kollanta, en todos los rituales. Sin embargo, no es invocada como los "Uywiris: Mallku-T'alla. En las oraciones nombran a Tata Dios o los Mallkus T'alla, pero no a "Pachamama". Si comparamos Pachamama con los seres de los cerros, vertientes y pirkas vemos que están en directa relación. Sus atributos refieren a una entidad femenina y madre, asociada a la fertilidad: es dadora de productos agrícolas y de pastos, para los animales. Está asociada también al dinero. Ella es la tierra y está viva, son los cerros y las chacras. El lugar del rito son justamente los cerros, los pukaras, donde pasta el ganado y los terrenos agrícolas. Se relaciona siempre a Kollanta Tata en las peticiones y en las fiestas patronales se le recuerda a través de la wilancha y de la acción de "challar", "pautar" o "collar" brindar con bebida, coca y kopala. Sus vinculaciones con Dios es difusa. La mayoría de las personas entrevistadas sugieren que Dios esta primero y después "hay que recordarse de las Pachamamas, o sea los cerros, los lugares donde comen los animales"

Estas ideas asociadas a Pachamama se acercan a las propuestas por Martínez. Esta parece ser concebida como una figura femenina que contiene lo femenino y lo masculino, lo divino y lo diabólico. Refiere tanto a Mallku como a T'alla; a los Santos y a las Santas. En este sentido, podría ser una categoría que alude a la unidad de lo femenino y lo masculino como símbolo de la fertilidad y reproducción. A diferencia de lo registrado en otras comunidades andinas, en el norte de Chile

no aparecen entidades masculinas conviviendo con ésta. Lo que algunos autores identifican como sus acompañantes, parecen ser lo que aquí se reconoce como Mallkus, con sus nombres propios. Situación que se relaciona también con la vinculación de Pachamama con los cerros como pareja. En este sentido, Pachamama podría ser la simbolización de lo masculino y femenino, en tanto, que las categorías Mallku-T'alla serían los polos extremos de las nociones de sexo-género.

Las interpretaciones que mujeres y hombres aymaras hacen de sus prácticas rituales aluden a costumbres legadas por sus antepasados. La vida y las actividades productivas dependen de la relación que los y las comunero/as establecen con las divinidades. En esta relación se fundan los vínculos con la naturaleza y entre los seres humanos, el pasado, el presente y el futuro. Las divinidades representadas en lo masculino y lo femenino y sus objetos, sus relaciones, tiempos y lugares asociados; mujeres y hombres como agentes subordinados a ellos determinan la reproducción de la comunidad y del cosmos en la que ésta se inserta.

La Unidad de lo Femenino y lo Masculino como Símbolos de la Reproducción y Fertilidad

Los ritos agrícolas, ganaderos y los carnavales presentan como centro de las representaciones a la fertilidad y reproducción, en las cuales se incluyen actos simbólicos de la cópula entre ambos sexos-géneros.

El momento inicial de los ritos propiciatorios, en la noche, con luna llena y referido a los Achachilas (Mallku-T'alla) representa el vínculo con el pasado. La luna, Mallkus y T'allas asociados a Pachamama simbolizan la fertilidad y lo femenino, como parte de la reproducción social y biológica de la comunidad. La chicha y licores (Chuwa), hoja de coca y kopala dispuestos en la Llijilla, todos productos provenientes de la tierra y que hacen posible las deidades forman parte del gesto generoso de los comuneros para recordar y "amar" ese pasado.

La siembra explicada en la expresión embarazar la tierra refiere al dominio del entendimiento sexual. Y al revés el feto crece igual que una planta. Así como solo en tierra fértil crecen estas, solo en una matriz fértil se desarrolla el feto. Lo femenino o la mujer hace posible

la vida por su nutrición a través de la sangre y lo masculino instala la semilla que fecundará.

La concepción humana se produce por la mezcla del semen del hombre con la sangre de la mujer. El período menstrual de la mujer es considerado como el momento más fértil de ésta. Es el instante en que la matriz se abre, momento único de recepción para fecundar. Pero la fertilidad máxima de la mujer será al término del sangramiento. El lugar del hombre en el momento mismo de la fecundación, podría sugerir la marcación de lo femenino, mas no la ausencia de lo masculino. Las representaciones rituales marcan a Pachamama, entendida como cuerpo femenino y masculino, que en el instante de la germinación lo masculino está dormido. La manipulación ritual incluye sangre y semilla, hojas de coca, kopala, todos productos vinculados a la fertilidad. La sangre del sacrificio animal es otorgado para dar fuerza a la matriz que permitirá la germinación. Durante la ceremonia de Pukar Mallku y Pukar T'alla, ofrecida en luna nueva en la que se recuerda a los antepasados, se los invita al festejo con chicha y licores para terminar, cuando "raya el sol" con el sacrificio.

El ciclo anual del proceso agrícola se inicia en Agosto, año nuevo y período fértil de Pachamama. Esta se abre para recibir ofrendas y ofrecer fertilidad y abundancia a sus devotos. La vida comienza simbólicamente recordando a Mallkus y T'allas, reciprocando sus bondades con sangre, alimentos y chicha en un banquete compartido. El lugar de la ofrenda (el medio de la chacra, del corral, del cerro, concavidad) parece representar la matriz y las entrañas; parte central de un ser vivo o un cuerpo humano desde donde surgen la sangre y la grasa. Siguiendo a Bastien, el corazón y las entrañas es la fuente del pensamiento y emociones, centro de la vida. El hambre y el deseo parecen confundirse. La tierra se abre: tiempo del deseo masculino y femenino (mallku-t'alla) en la temporalidad anual, la luna nueva, tiempo del deseo femenino en la temporalidad diaria. El sol naciendo, deseo masculino en la temporalidad diaria. El ciclo menstrual, tiempo del deseo en las mujeres.

La tierra, Pachamama, simbolizada como cuerpo, explicaría el lugar redundante de las ofrendas. El cuerpo sería tanto femenino como masculino. Matriz de ambos cuerpos que en el momento de la fecundación resalta la dimensión femenina, con capacidad de nutrir y contener lo otorgado por lo masculino. De aquí, el deseo sexual femenino y el masculino sería el inicio del proceso de reproducción, cuya germinación depende de la vitalidad sobrenatural promovida por las deidades.

Aproximación a las Categorias de Diferenciación Sexual y de Género

Nuestra incursión en la religiosidad y en las concepciones sobre el cuerpo, el sexo, la sexualidad aymara puede permitirnos un primer ensayo sobre las categorías pertinentes para comprender las diferencias que se establecen entre lo femenino y lo masculino y entre mujeres y hombres:

Categorías de las Diferencias Sexuales en Comunidades Andinas

FEMENINO MASCULINO

- Akapacha, Arajj Saya- Abajo- Tierra- Pampa- Izquierda- Puna- Iglesia-Plaza- Pasado- Noche- Luna (nueva o llena)- T'alla- Mama- Sangre menstrual (principio de la vida)- Sangre roja Coagulada- Líquido- Blando- Liviano- Capacidad para definir sexo femenino- Piernas- Matriz-corazón- Nutricia- Utero Grande- Vagina - Continente, receptora- Capacidad sexual ilimitada- Movimientos suaves y lentos - Menor tiempo de gestación- Abundancia - Arajjpacha, Maqha Saya-Arriba - Cielo- Costa- Derecha- Valle- Torre- Presente- Día- Sol del amanecer- Mallku- Tata- Grasa (principio de la energía vital)- Sangre blanca-Semen- Espeso- Duro- Pesado- Capacidad para definir sexo masculino- Cabeza- Matriz-Entrañas- Protector- Utero Pequeño- Pene - Contenido, depositario- Capacidad sexual limitada- Movimientos fuertes y rápidos- Mayor tiempo de gestación - Escasez

Referencias bibliográficas

ALBO, Xavier

1992 La Experiencia Religiosa Aymara. En, Rostros Indios de Dios. Hisbol La Paz

ARNOLD, Denise (Comp.)

1997 Más allá del Silencio. Las fronteras de Género en los Andes. CIASE/ILCA. La Paz, Bolivia

BASTIEN, Joseph

1996 La Montaña y el Cóndor. Hisbol, La Paz Bolivia

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse y HARRIS, Olivia

1987 Pacha: En torno al pensamiento Aymara. En: Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino. Hisbol.

CADORETTE, Raimundo

- 1971 Perspectivas Mitológicas del Mundo Aymara En Allpanchis Ritos Agrícolas y Ganaderos del Sur Andino, Cuzco, Perú.
- DALLES, Luis
- 1972 La Miska. En Allpanchis Ritos Agrícolas y Ganaderos del Sur Andino, Cuzco, Perú.
- DE BARBIERI, Teresita
- 1992 "Sobre la Categoría Género. Una Introducción Teórica Metodológica". En Fin de Siglo. Género y cambio Civilizatorio. Isis Internacional. Ediciones de las Mujeres N° 17, pp.111-128.
- GREBE, María Esther
- 1980 Cosmovisión aymara: En: Revista de Santiago. Santiago, Chile.
- HARRIS, Olivia
- 1980 The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes. En: Nature, Culture and Gender. C. Macormarck y M. Strathern, edit. Cambridge University, U.S.A.
- 1985 "Una Visión Andina del Hombre y la Mujer". En Allpanchis, N° 25, XV, Vol. XXI Cusco, Perú.
- 1988 La Pachamama: Significados de la Madre en el Discurso Boliviano. En, Mujeres Latinoamericanas. Diez ensayos y una Historia colectiva, Ed. Flora Tristan, Centro de la Mujer Peruana. Lima, Perú
- IRARRAZAVAL, Diego
- 1992 Cultura y fe latinoamericanas. Instituto de Estudios Aymaras, Perú. Ediciones Rehue
- 1989 Mutuación en la identidad andina. Ritos y concepciones de la divinidad". En: Revista Allpanchis, año XX, n° 31
- LAMAS, Marta
- 1996 "Usos, Dificultades, y Posibilidades de la Categoría de Género" en Lamas, M. Comp El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG, México
- LAMADRID S. y MUÑOZ, S.
- 1996 Sexualidad y Género en Chile. Ediciones Sur, Santiago, Chile
- MANYA, Juan Antonio
- 1971 Sara Tarupuy. Siembra del Maíz. En Allpanchis, Ritos Agrícolas y Ganaderos del Sur Andino, Cuzco, Perú.
- MARZAL, Manuel
- 1992 Rostros Indios de Dios. Hisbol La Paz, 1992
- MONEY, John
- 1986 "Género: historia, teoría y uso del término en sexología y su relación con los conceptos de naturaleza y crianza" En Revista Latinoamericana de sexología. Vol. I, N°2, pp.245-261.
- MONTES, Fernando
- 1986 La Máscara de Piedra. Simbolismo y Personalidad Aymaras en la Historia. Editorial Quipus, La Paz, 1986
- MOORE, Henrietta
- 1994 The Passion of Difference. Cambridge, London.
- MERELLE,, Ginete
- 1971 Ch'uyasqa Fiestea del ganado. En Allpanchis, Ritos Agrícolas y Ganaderos del Sur Andino, Cuzco, Perú.
- MARTÍNEZ, Gabriel
- 1989 El Sistema de los Uywiris en Isluga. En: Espacio y Pensamiento I Hisbol, La Paz, Bolivia.
- 1976 El Sistema de los Uywiris en Isluga. Centro Isluga de Investigaciones Andinas. Universidad del Norte, Iquique.
- 1996 Saxra (diablo) Pachamama, Música, Tejido, Calendario e Identidad entre los Jalq'a. En, Cosmología y Música en los Andes. Max Baumann ed. International Institute for Traditional Music. Edit Iberoamericana. Madrid, España
- SAAL, Frida
- 1991 "Algunas Consecuencias Políticas de la Diferencia Psíquica de Los Sexos". En La Bella (In) Diferencia. Editorial Siglo XXI, México.
- PLATT, Tristan
- 1980 "Espejos y Maíz. El Concepto de Yanantín entre los Macha de Bolivia". En: Parentesco y Matrimonio. P. Universidad Católica del Perú.
- 2000 The Agressive Foetus, Personal Histories in the Southern Andes. Ms.
- ORTIZ, Alejandro
- 1982 Moya: espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino. En: Revista Allpanchis, vol. XVII, n° 20
- STOLCKE, Verena
- 1993 "Sexo es a género lo que raza es a etnicidad". En Márgenes N° 9. Lima, Perú
- VAN KESSEL, Juan
- 1992 Holocausto al progreso. Hisbol. La Paz, Bolivia.
- 1993 La Organización Tempo-espacial del Trabajo entre los Aymaras de Tarapacá: la Perspectiva Mitológica. En, Etnicidad Economía y Simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico, Hisbol, La Paz, Bolivia.
- 1994 Pachamama, La Virgina: La que creó el mundo y fundó el pueblo. CIDSa, Puno, Tocopilla, Chile.
- 1997 Dos conferencias en Antropología Andina. IECTA-CIDSa. Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina
- VAN KESSEL, J. Y LLANQUE, A.
- 1995 Rituales Pastoriles de la Puna. El Kuti o Gran Limpieza del Ganado y el Jila Kixata o Fiesta del Empadre. CIDSa, Puno y IECTA- Iquique. Edic. MS