

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

Representaciones del Cuerpo e Identidad Étnica en la Población Indígena del Norte de Chile.

Vivian Gavilán Vega.

Cita:

Vivian Gavilán Vega (2004). *Representaciones del Cuerpo e Identidad Étnica en la Población Indígena del Norte de Chile*. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/134>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/nVc>

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>.

de ese sentir físico, que en este caso dio algunas pistas para un acercamiento a algo tan subjetivo como es el sentimiento de vejez.

Referencias

- DE BEAUVOIR, S., 1970. *La vejez*. Buenos aires, Argentina, editorial Sudamericana.
- FERICGLA, J. M., 1992. *Envejecer. Una antropología de la ancianidad*. Ed. Anthropos, Primera edición, Barcelona.
- HUENCHUÁN, N. S., 1998. *Vejez, género y etnia: acercamiento a un enfoque de las diferencias sociales*. Revista de

educación y humanidades, N°78 Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile

LE BRETON, D. 1995. *Antropología del cuerpo y modernidad*.

Ediciones Nueva Visión, segunda edición, Buenos Aires

LOLAS S, F., 2001. *La vejez como etapa vital: consideraciones bioéticas*. Disponible en pdf. http://www.gerontologia.uchile.cl/docs/lolas_04.pdf

TAMER, N., 1989. *El envejecimiento humano. Sus derivaciones pedagógicas*. Organización de los estados americanos, Colección Intaramer. Washington D.C. USA.

Representaciones del Cuerpo e Identidad Étnica en la Población Indígena del Norte de Chile

Dra. © Vivian Gavilán Vega*

Resumen

Esta ponencia tiene el propósito de reflexionar en torno a las representaciones del cuerpo humano entre la población de origen indígena de habla aymara del norte chileno. Siguiendo una línea interpretativa constructivista y que recupera al actor social, intenta ver el rol que el cuerpo de mujeres y hombres cumple en la configuración de un sujeto étnico en el presente. Indaga en las partes del cuerpo, sus funciones y los sentidos que tienen para los actores como una forma de aproximación a un tipo de subjetividad basada en la alteridad con los no indígenas

Estas ideas se sustentan en investigaciones empíricas y bibliográficas que dan cuenta de la importancia que asume el cuerpo entre la población andina, como metáfora o entidad biológica en la construcción social de la subjetividad étnica.

Palabras Claves: Identidad sociales, Representaciones del Cuerpo

El problema general de investigación

En una de sus últimas publicaciones (2002) Marta Lamas afirma que no es común en la antropología interrogarse sobre qué ocurre con las formas particulares que el cuerpo construido culturalmente, toma en el imaginario de las personas. El psicoanálisis sería la disciplina

que ha explorado en cómo cada sujeto elabora en su inconsciente la diferencia sexual. Propone, entonces, que la identidad "social" de las personas como "mujeres" u "hombres"-la identidad de género- y la identidad sexual estructurada en el inconsciente no son lo mismo. Sin embargo, se suele subsumir una dentro de la otra.

A esta constatación, yo agregaría que la antropología se ha interesado poco en el estudio comparativo de las representaciones del cuerpo. Como dato biológico, el homo sapiens, es hoy universal; pero, también sabemos que el cuerpo humano ha variado a través de la historia, tanto como sus representaciones. Si pensamos que estas representaciones son elaboraciones simbólicas y éstas, en tanto constituyen una actividad humana, están sometidas a transformaciones; y, si consideramos que los grupos sociales se hallan en permanente interacción, tenemos que asumir que los intercambios en este ámbito pueden ser muchos y múltiples. En consecuencia, así como existiría una relación arbitraria entre el dato biológico y su simbolización, no existiría una **esencia** en el cuerpo que determine su representación. **Lo que si existiría es: un determinado grupo social con una determinada convicción acerca de una esencia del cuerpo humano en un determinado tiempo, que sostiene la elaboración de un determinado tipo de subjetividad.**

* Centro de Investigaciones para el Desarrollo del Hombre en el Desierto (CIHDE) Universidad Arturo Prat Avenida Arturo Prat 2120, Iquique, Chile. vivian.gavilan@unap.cl

Si formulamos estas aseveraciones bajo la forma de hipótesis podemos averiguar como se comportan eligiendo un grupo social entre otros: la población indígena de habla aymara del norte de Chile; cuya particularidad esta dada por constituir uno de varios grupos étnicos en la región de Tarapacá. Podemos explorar, por ejemplo, en como las partes del cuerpo humano, sus funciones y los sentidos que tienen para los actores pueden formar parte de la identidad del sujeto étnico. Pero, ¿A qué nos referimos cuando hablamos de sujeto étnico?

Para dar respuesta a esta interrogante debemos tratar de especificar algunas características generales de este grupo, caracterización que, sin duda, depende de mi perspectiva de análisis.

En primer lugar, hay que señalar que la población de origen aymara en Tarapacá constituye un grupo étnico pues se trata de una colectividad culturalmente distinguible, tanto por la población no indígena como también por ellos mismos.

La sociedad regional identifica a "los aymara" como un todo, un grupo indígena diferente no solo en términos culturales sino también raciales. Esta distintividad constituiría, en palabras de Oommen, el resultado de un largo proceso histórico, iniciado en el siglo XVI y prolongado hasta nuestros días. Se trataría de un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), es decir como extranjeras en sus propios territorios (Oommen 1994).

Los trabajos que abordan la cuestión de los procesos de identidad étnica en la región han realizado grandes aportes para la comprensión de la realidad social del presente en el norte chileno (Chipana, 1986; Grebe, 1986; Kessel, 1990-91; González, H. y Gavilán, 1989; Tudela, 1992; Gundermann, 2000 y 2002, entre otros). No obstante, son escasos los estudios acerca de la subjetividad del actor social indígena.

Se podría decir hoy que los enfoques aplicados al conocimiento de la población indígena regional se pueden ordenar (simplificar) dentro del esquema clásico: primordialismo/constructivismo. Entre los primeros se hallan los trabajos de J. van Kessel y demás seguidores, cuya perspectiva se orienta a dilucidar la "esencia" del "mundo andino". De aquí que la cosmovisión y religiosidad constituyan los ejes centrales de investigación. Por la otra, hallamos una visión más historicista que considera a los aymara como un grupo social, entre otros, afectado por el desarrollo socio histórico regional. H. Gundermann, por ejemplo, propone que la comunidad aymara debería entenderse en el marco de un proceso histórico cuyas rupturas, impuestas por el sistema colo-

nial y por la instauración de una modernidad latinoamericana, dan como resultado nuevas formas que muestran tanto elementos de continuidad como transformación. En este sentido, el autor sugiere que la persistencia debe verse como continuidad transformada de las instituciones andinas. (Gundermann, 2001) Agrega, además, que la continuidad debemos situarla de una manera particular en el plano de las representaciones más que formaciones discursivas auténticas, como tradiciones formales o seudo tradiciones, otro tanto ocurre en el de la sociedad, donde prácticas y sociabilidades tradicionales apoyan la incorporación aymara a las corrientes regionales de la modernidad (*ibid*).

Héctor González (1997 y 2000) por su parte, sugiere que las transformaciones de pérdida y adopción de patrones y elementos culturales se relacionan con los conceptos de nacionalismo y globalización. Los aymaras de Tarapacá tuvieron que acomodarse a una nueva nacionalidad para pasar de peruanos a chilenos. Bajo la égida chilena y en un contexto de ocupación pasa a ser el símbolo de la extranjería sometida y del atraso o barbarie (india) de los vencidos. El proyecto chilenezador habría significado el desencadenamiento de un proceso de pérdida cultural y aculturación por imposición e imitación. Pese a los procesos reseñados, señala que los aymaras continúan siendo un grupo particular y contrastante al interior de la región. Su cultura se ha transformado, pero mantiene espacios que aseguran su reproducción.

Tanto la visión de tendencia primordialista como la constructivista aportan elementos para el conocimiento de la población indígena. Los primeros, preocupados por la continuidad, contribuyen a dilucidar su particularidad y los segundos, ponen énfasis en el cambio y la necesidad de entenderla como parte de los procesos sociales regionales; contexto sin el cual es imposible comprender el presente. Tal vez y como indica G. Giménez (2000), no serían visiones contradictorias. Sin embargo, la primera pareciera tener serias limitaciones para comprender las complejas dinámicas actuales en las que se desenvuelve el pueblo aymara. Por otra parte, y aunque incorporar la historia al análisis del presente de la población indígena arroja muchos elementos para entender estas dinámicas, de igual modo existen, en mi opinión, dos debilidades. Por un lado, persiste la tendencia a oponer tradición y modernización y por el otro, se echa de menos al sujeto y su agencia. El punto de vista subjetivo de los propios grupos en cuestión, es importante pues *carece de sentido hablar de la identidad étnica en general*. "La identidad es siempre un problema

concreto y un enigma que debe resolverse para cada grupo o colectividad en particular desde la perspectiva de sus miembros (Giménez, 2000).

Si asumimos que la tradición no constituye por sí misma la antítesis de la modernización, podríamos evitar el pensamiento dualista, reductor de la complejidad (Giménez 2002). Los datos entregados por la mayoría de los investigadores regionales nos hablan de un actor indígena activo en el proceso de modernización. Pues la tradición se define esencialmente por conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente (Hervieu-Léger, 1993, 126-127); y las bases de esta autoridad no es la antigüedad sino **la convicción** de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Por lo tanto, la tradición es una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo (D'Andrea, 2000).

La población indígena ha sido conformada como un grupo étnico (minoritario y marginalizado) en el territorio que ocupaban, por otra colectividad dominante y que hasta hace poco se negaba a reconocer o desvirtuaba sus vínculos morales y simbólicos con dicho territorio. A lo dicho por otros investigadores yo quisiera enfatizar en que la población aymara en la región no solo constituye un grupo étnico sino también constituye un grupo racial para la población no indígena y para ella misma. Aunque se base en una distinción biológica, falaz resultante de la confusión entre el genotipo y el fenotipo, la raza y el color de la piel, al tratarse de una noción social que configura la actitud y el comportamiento humano, es una variable pertinente desde el punto de vista sociológico (Oommen, 1994: 101). La persistencia de estereotipos entre la población no indígena es un argumento suficiente para distinguir la dimensión étnica de la racial y no encerrar raza en etnia.

Siguiendo a Oommen podemos tomar cuenta de que la distinción entre etnia y raza en la región es clave pues nos permitiría observar cómo la población étnicamente diferente puede transformarse en el curso de un periodo mediante un proceso de asimilación e incorporación cultural (a través de mecanismos tales como la conversión religiosa, la sustitución de la lengua materna por otra adquirida o la adopción de un nuevo estilo de vida). Es el caso, por ejemplo, de la población europea que vino durante la época del salitre. Sin embargo, quienes son de raza diferente no pueden transformarse, incluso cuando el mestizaje es aceptado y aplicado sistemáticamente como ideología y sistema de valores. Al mismo tiempo, es posible la existencia de grupos

étnicos dentro del mismo tipo físico o de la misma raza; como ocurría en tiempos prehispánicos². Así, todos los que pertenecen a la misma raza tal vez no profesen la misma religión, hablen el mismo idioma o tengan el mismo estilo de vida.

Como dice este autor, el origen étnico puede manifestarse únicamente en determinadas situaciones de interacción; pero esta relación se da en un contexto de poder en el que la posición que ocupa la etnia aymara en la región es claramente subordinada. Para recuperar esta dimensión vale la pena distinguir la etnia como símbolo y la etnia como instrumento. La etnia como símbolo se refiere básicamente a la construcción y mantenimiento de límites socioculturales, esto es a la búsqueda de una identidad. En cambio la etnia como instrumento apunta a combatir la desigualdad material. Por lo tanto, la etnia que busca una identidad y la que lucha en pro de la igualdad sería cualitativamente distinta (ob.cit).

Con estos antecedentes podríamos dar respuesta a la pregunta formulada. Un sujeto étnico aymara en la región de Tarapacá es aquel que es identificado con un color de piel oscura, cabello oscuro y liso, con nariz prominente, con una forma particular de vestir y peinarse, que gusta de un tipo de música específico. Uno de los aspectos que resalta como vecino es su poca disposición a participar socialmente en las organizaciones barriales con los no indígenas y su capacidad para el comercio y el ahorro. Por otra parte, se le considera un conocedor del territorio y un excelente campesino. Exceptuando esto último, todas son atributos negativos los que aún en la actualidad se sintetiza en la categoría "indio".

Por su parte, los indígenas de habla aymara del altiplano se refieren a los no indígenas como *Q'ara*, que quiere decir pelado y de tez blanca. *Q'arakiptaña* es la forma verbal que se usa para referirse a aquel que quiere imitar al *Q'ara*. Es interesante también reconocer otra derivación de esta raíz como es la palabra *Q'araxtaña* que significa empobrecerse. Justamente el término *Q'ara* significa pelado en el sentido de sin nada, que no tiene parientes. Es importante seguir investigando sobre los significados que ha adquirido este concepto, pues constituye un dato relevante para rescatar lo que los propios aymaras asignan al "otro", pero no cualquier otro, sino al que está más lejos. Sin embargo, existe un término diferente para extranjero: *Maysa Jaqui*³

Así como la categoría "indio" contiene la carga de un estigma y subsume etnia y raza, *Q'ara* tiende a contener ciertos aspectos negativos, que resume también ambas dimensiones. Esto aparece con mayor claridad en las

elites dirigenciales indígenas que para enfrentar el estigma y superar la descalificación y subalternidad han seguido la consigna “el indio es bello”. En términos culturales la distinción que hace la población indígena del altiplano de Iquique respecto del Q’ara, puede hallarse en las actitudes, opiniones y percepciones respecto de su forma de vida: es despilfarrador (no ahorra), es irrespetuoso con el buen comportamiento del ser humano, es débil para enfrentar el clima y las exigencias del medio ambiente de la región. Cuando se habla del buen o mal comportamiento se refieren a o no seguir su propio sistema normativo. Así, situaciones tales como, la separación matrimonial, el respeto por el marido o la esposa, el respeto por los valores asociados al ciclo vital, el valor al trabajo, de la reciprocidad, entre otros, pueden dar pie a la descalificación; lo que puede derivar en la designación de *Anuq’ara* o perro, como opuesto de *Jaqi* (persona).

Entre los componentes culturales básicos de la representación social que tienen de sí mismos este grupo étnico se hallan aspectos tales como una tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a antepasados comunes y que registra el trauma de la colonización; la reivindicación de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de esta memoria y referente simbólico de su identidad social; la valoración del lenguaje, no solo como medio de comunicación intragrupal sino como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural y su religiosidad⁴.

Es esta tradición la que se actualiza en la cosmovisión, en la elaboración de la historia social, en los rituales, en las prácticas productivas, en la salud y en la enfermedad, etc que los distinguen del Q’ara. Por lo tanto, las representaciones del cuerpo de mujeres y hombres se comprenden dentro de esta tradición.

Las representaciones del cuerpo en la historia local

Podemos partir diciendo con P. Guiraud, que el cuerpo habla en la medida en que nos informa sobre la identidad y la personalidad de las personas: sobre el sexo, la edad, el origen étnico o social, la salud, etc. El cuerpo presta sus formas, sus funciones y sus estados a conceptos que a la vez ilustra y designa. Así, existen analogías corporales, relaciones del cuerpo y el mundo, hay un tipo de conocimiento del cuerpo y de sus funciones (Guiraud, 1994).

Por otra parte, podríamos recuperar a Moscovici, quien siguiendo a Durkheim, propone que la representación es

un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación. (Moscovici, 1979, en Lares, Martha)

En este contexto, exploraremos en el conocimiento adquirido a través de la transmisión oral, de la comunicación social y la observación y en la proximidad de la población aymara de la zona altiplánica.

Recuperemos dos testimonios. El primero forma parte de una entrevista aplicada por una joven aymara a un tío abuelo (Q.E.P.D); el segundo, una entrevista colectiva aplicada también por la misma joven a sus parientes. Ambas buscaban comprender la religiosidad actual. En español aymarizado, el abuelo expresa su propia interpretación de la historia indígena en la que el cuerpo sirve para representar al estado Inca:

“...Otro no pu’, otra forma, vilancha, ese de Inca; este la misa cualquier compadre, comadres, esa es otra cosa. Ese no pu’, está la virgen no más. Ese no pu, evangélico dice el diablo, puro malo, diablo. _ No, no es diablo, porque diablo es inocente, porque diablo es otra forma, es otro. Porque el llamo dice, no? el llamo no se formó del dios ni padre, es Inca, como nació el piedra, en cerro, el inca hace nacimiento nació del llamo. Eso claro, porque nació del inca, su nacimiento, ahí el señor le bendiciótodo levantó esta tierra, por eso tres mil año tiene que cumplir, ahí vamos a ver necesitado los vicios, ahora no 2500 años, ejército de salvación, yo les lei pero ahí dice ah.... Por eso hay que florear llamito, porque el dios que marcan por eso que florear, por el Pachamama, el Inka mallku, Inka t’allla está viendo ...el Inka hace el llamo, no la gente, el dios, no, eso es de Inca. Uno le encomienda, por eso challar, eso decimos, esos otros dicen diablo, aviador, dicen diablo diablo diablo...No. Hay que dar bendición, esta tierra todo comimos, todas las plantas quinuas, papas, arroz todo comimos...”

Inca, todo el cerro, su hijo se nació del piedra, por eso tenía el inca, por el español lo mataron esos, porque saben de esos tiene oro, metales tiene, de ahí lo mataron, el cuerpo, de ahí el Perú....ahora está manteniendo el Perú?el inca, eso sabemos, es como un dios, que vale como un dios padre, el inca, por eso estamos viviendo pobres acá, así no antes, seríamos ricos mismos.”

Aquí aparecen varios elementos que configuran la identidad étnica: El pueblo ganadero, vive gracias a su ganado (llamas y alpacas) que solo es manejado por la población indígena y que existe gracias al Inca, quien nació de la piedra en el cerro. El Inca que fue vencido y su cuerpo destrozado en tres partes, pero volverá a nacer para restaurar el orden perdido.

El mito del retorno, aquel que representa al estado Inca como un cuerpo humano que renacerá, es interpretado por los abuelos en términos territoriales. La cabeza, correspondería al actual Perú, otra zona intermedia (Bolivia) y las piernas la zona sur altiplano chileno y empobrecido. Garcilazo de la Vega, nos dice que la solidaridad del imperio inca se hallaba en su parecido a un cuerpo humano⁵

Las montañas forman parte central de la mitología y son el lugar privilegiado para los rituales propiciatorios. Estos son representados como antepasados o *achachilas*.

Mujer: Por ejemplo acá en Kiñuta decían Sojay Mallko, Escarwaya T'alla. Hay dos cerritos pues, de wanka al frente hay cerro más abajo hay un cerro pal lao de kiñuta,

Hombre: Si tu miras ese cerro tiene cara de gente pue, Escarwaya. Ud. le miras de Kiñita, es un hombre excelente,

Mujer: "Wanapa" también ese norte, tiene brazo codo, pata, pa'ra delante cara mismo con su arito, cara larguito, cara de india, larguito,

Mujer: ahí, así, i es pues

Hombre: Cara de Inca...

Mujer: Claro Inca son esos pues, antes andaban en sus cerros, ese "Wanapa" ha venido de allá, de Bolivia ha venido dice pues. Por eso dice que estaba enamorado de los cerros de Sabaya de Cawarraya

Hombre: Incluso el Wanapa de otro Sabaya...

Mujer: Le echaron con sartenejo el sajama. Después el sabaya se enamoró, después Wanapa se arrancó, dice que estaba siguiendo, de ahí hondeó. Wanapa le hondeó. Esos cerritos chicos son los hijos de Wanapa. Con dos guaguas ha venido Wanapa, Wanapa chico, el otro está allá al otro lado donde esta pina pue, con ese dos hijos.

Mujer: Ese se vino siguiendo al Sillajuaya

Mujer: No, Wanapa es muy jodio por eso se arrancó pu, y se fue a la pampa

Mujer: ¿Su marido es Sillajuaya?

Mujer: No sabemos, Sillajuaya será pues

F: Sillajuaya ..., cuento de abuelo

Hombre: Por eso hablaba que antiguamente el

zorro se convertía de día gente, de noche es zorro, lagarto igual,

Mujer: en la noche se convertía en gente, al revés

Los cuentos y leyendas nos hablan de cerros femeninos y masculinos, abuelos y jóvenes. Asimismo los rituales propiciatorios se realizan en ellos. Apreciamos, también, como son percibidos estos antepasados. Imagen que corresponde también a la representación de las parejas *Mallku-T'alla* (hombre-mujer) en los "altares" de *uywiris* para la ganadería y la agricultura. Estas características, propias de los indígenas, son significadas hoy de un modo ambivalente. Por un lado, existe respeto por la exigencia que imponen las normas y valores heredados por los abuelos y por la otra, puesto que esta estética y este comportamiento no es valorado por los no indígenas, se califica como pasado, antiguo y con poca relevancia.

Bastien, es uno de los autores que ha abordado la relación que los aymara contemporáneos establecen entre el cuerpo humano y la organización del espacio geográfico y social. En su estudio sobre los Kallawayas, grupo aymara de la zona medio-oeste de Bolivia, describe como estos pobladores de la montaña nombran a sus lugares según la anatomía del cuerpo humano. La montaña es como un organismo, un cuerpo, las partes están unidas orgánicamente (cabeza, entrañas-corazón y las piernas). Estas partes representan a la vez los tres ayllus exógamos residentes. Propone que el cuerpo (Nqhuntín) en esta etnia es entendido como todas aquellas partes que forman un mismo interior, incluyendo el yo interior y las experiencias no son percibidas dualmente como aquellas de la mente y aquellas del cuerpo. Se refieren a su cuerpo como dentro e interior (uqhu). La parte más importante es el corazón que bombea la sangre a través del cuerpo. El corazón es el pensamiento, las intenciones y las emociones. La sangre y la grasa dan poder al cuerpo y se produce en las entrañas. Estas incluyen el hígado, riñones, estómago e intestinos. 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)

Es significativo que la lengua aymara actual no registre el término cuerpo. Se encuentra una aymarización de la palabra en español (*Kurpu*). No obstante, el cuerpo (de animal) y por lo tanto humano, también se encuentra en la simbolización de los tejidos de Isluga, comunidad del 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 (*Chhima*); asociación

que simbolizaría a la vez la organización social dual de la comunidad. *Arajj Saya* (mitad de arriba) y *Manqha Say* (mitad de abajo), concebidas como masculina y femenina cuyo centro remitiría al pueblo central o Marka (Cereceda, V.; 1975).

El desarrollo del ciclo vital de las personas es concebido según las capacidades que el cuerpo masculino y femenino desarrolle. La terminología aymara para marcar las distintas fases nos habla de concepciones más elaboradas que en otras culturas. El rito de pasaje más importante es el matrimonio, momento en el que los individuos se hacen personas (Jaqi). Ser persona social, implica un nuevo proceso de socialización de valores y normas sociales. La persona con mayor prestigio es aquella que cumple con su familia y comunidad en términos económicos y sociales (pasantías de santos patronos).

Existe la creencia que las personas van elaborando-se a través de un proceso. En términos aymara: las personas que tienen corazón o no. Un niño pequeño tiene poco corazón, esta recién formándose. Un marido, ha comenzado a tener corazón. Un abuelo tiene corazón. Esto puede ser observado en los funerales, que van de menor a mayor sofisticación, de acuerdo al prestigio de la persona fallecida, lo que a su vez depende de su corazón. Así, *Chhima* o corazón es esencial en la construcción del sujeto. Esto coincidiría con Bastien en el sentido de que esta parte del cuerpo humano y su función para la vida es la principal para su reproducción. Se trataría de la emoción y la razón. La cabeza por ejemplo, es la parte que se forma primero en el feto masculino, las manos y las piernas en el femenino. Si consideramos que cabeza en las lenguas latinas, es una parte capital del individuo puesto que se distingue como sede del pensamiento y la parte superior del cuerpo, lo que deriva en la noción de mando (Guiraud, P.ob. cit), tendríamos que asumir que los hombres y lo masculino se marca en este sentido. No obstante, la importancia asignada al corazón pervive como lugar del centro motor de la vida, lo que tanto mujeres como hombres están dotados de este órgano.

La oposición masculino/femenino se halla en el centro del pensamiento aymara. Las nociones/espacio tiempo, las divinidades y por lo tanto los rituales se organizan simbólicamente en torno a esta dualidad. La naturaleza del cuerpo humano femenino y masculino entre los Macha, Bolivia, está dada por dos tipos diferentes de sangre: roja y blanca. Mientras los hombres poseen en mayor cantidad la blanca, las mujeres, la roja. Si bien ambos tienen úteros, los primeros son pequeños, las segundas grande. Así, la concepción de un nuevo ser humano es

posible por la combinación de ambos tipos de sangre (Platt, T. 2000).

El semen del hombre es una forma complementaria de la sangre en la concepción. De acuerdo con este autor, el ciclo menstrual de las mujeres estaría asociado con el ciclo lunar y sería el período de la luna nueva y llena el que se considera de extrema fertilidad. La vida debe ser impulsada si el inicio de la coagulación germina. Esta vitalidad estaría dada por una fuerza sobrenatural asociada a las divinidades de la Tierra. La capacidad de una mujer para concebir esta asociada con su piedra fértil local o Camiri. Sería a través de ésta que la energía vital entra en la matriz de la mujer, conjunta la sangre de ambos padres torciendo, dentro, la coagulación. 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. Así, el autor infiere que la chispa de la vida de las nuevas formas de fetos es un alma ancestral transmitida como emanación petrificada de un Camiri y entonces reencarna en una nueva vida que formó la matriz como resultado del cruzamiento de la coagulación producto de ambas substancias. (Ob. Cit).

Las mujeres aymaras del altiplano chileno postulan asimismo que la fase final 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. 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"*.

Guiraud sugiere que la proxemia o estudio de las posiciones y desplazamientos del cuerpo corresponden a lo que se podría llamar el lenguaje del cuerpo, un sistema explícitamente arbitrario y convencional que operaría a un nivel inconsciente. Si bien la proxemia entre los aymara requeriría un estudio en profundidad, podemos adelantar algo a fin de identificar algunos elementos que se vinculan con la identidad étnica.

Un cuerpo femenino altamente valorado, en el altiplano, es aquel que no es delgado y con una cintura ancha. Un rostro redondo con ojos que se extravían constituye un modelo ideal. Un cuerpo masculino valorado es el firme y fuerte, i.e. brazos y piernas bien constituidas y espalda amplia. El color de la piel más clara es también un signo de belleza.

El peinado y el vestido es un signo de distinción. El pelo largo que puede trenzarse, el número de trenzas y los pinches que puedan sujetarlo alrededor de la cara es lo mejor y las hace ver bellas. El vestido, ya sea el akso (tejido por ellas mismas) o la ropa comprada, tiene una forma particular de caer sobre el cuerpo y cubrirlo de manera decente, abrigar o embellecer. El sombrero y su posición son importantes. Si este se encuentra cargado hacia un lado, es signo de una coquetería casi no permitida. El rebozo o chal que cubre desde la cabeza hacia las piernas es un elemento especialmente femenino. Con este se cubre el rostro, dejando casi la mitad para mirar de lado o hacia abajo. De frente es violento.

Uno de los aspectos que llama la atención al foráneo es la drástica diferencia entre mujeres y hombres cuando se sientan. Los hombres pueden hacerlo en sillas y tirarse de forma extendida a lo largo del suelo. Las mujeres, con las piernas hacia un lado sobre la tierra, siempre en contacto con la tierra. En todos los rituales, los hombres se ubican a la derecha, mientras que las mujeres a la izquierda. Llamará la atención también el modo de caminar, de forma rápida y a pasos cortos, los hombres delante y las mujeres atrás.

Todos estos aspectos no considerados ni menos valorados por los no indígenas es visto como antiestético o trasgresión.

Reflexiones finales

Estos antecedentes muestran que la forma de representar los cuerpos y sus diferencias sexuales configura un saber acerca de la biología animal. La no separación entre los dominios religiosos y biológicos y la forma de elaborar la relación entre cuerpos sexuados y representaciones simbólicas de los mismos ofrece una constelación de conocimientos que justifican las prácticas de mujeres y hombres. En este sentido tendríamos que pensar en que la biología y fisiología de los cuerpos humanos son una construcción cultural.

Dada la insistencia en los fluidos de los cuerpos en la reproducción, que se expresa en los rituales y en las ideas acerca de la concepción humana y agrícola, las diferencias sexuales parecen radicar en las “entrañas”

y sus productos. Dinámica que hace posible, en última instancia, lo sobrenatural: las divinidades, quienes se reproducen a partir de su sexualidad “ambigua”.

De este modo, los avances presentados nos muestran que las ideas acerca del cuerpo remiten a una esencialidad “biológica”. Esta esencialidad facilita la construcción de los sexos y sus diferencias. Ahora bien, si el conocimiento indígena nos dice que existe un cuerpo humano esencial que puede ser subdividido en hembra y macho, la pregunta que cabría es si esta esencia humana animal corresponde a los no indígenas. Los rasgos físicos, la forma de vestir y peinar, las normas y valores que orientan la posición y desplazamientos del cuerpo y sus interacciones provenientes del pasado constituyen elementos de identidad y en consecuencia son elementos que elaboran una frontera étnica con los no indígenas. La comunidad cristiana evangélica ha podido, tal vez disminuir estas diferencias. La escuela y sus agentes, sin duda, cumplen un rol central en el reconfiguración del sistema cognitivo indígena; pero aún quedaría por responder si este carácter esencialista del cuerpo humano (con sus diferencias sexuales) pueda ser aplicado y en que medida al cuerpo del “otro”.

A través de este recorrido ha quedado pendiente la pregunta de ¿Cómo entender los procesos síquicos que ocurren en la constitución de un tipo de subjetividad étnicamente construida, a través del conocimiento de una historia local propia, despreciado racialmente y en base a una posición subordinada culturalmente?

Los relatos de vida de mujeres, por ejemplo, arrojan interesantes datos que apuntan a la presencia de tensiones internas entre el pasado y el presente. Entre quienes se modernizan re-interpretando el pasado reconociéndolo y valorándolo para la integración social y quienes se modernizan sin reconocer concientemente este pasado. No obstante la frontera étnica se mantiene. El *Inca* y su cuerpo simboliza un pasado que solo a los grupos indígenas les pertenece. De éste deviene un sistema de normas y valores que se imponen en los cuerpos sexualmente diferenciados.

Agradecimientos

Este trabajo forma parte de los resultados de investigación del proyecto fondecyt N° 1020507

Notas

¹ Aunque con algunas diferencias, autores como Tudela, Grebe y Chipana podrían inscribirse en esta línea en la

medida en que al estudiar el cambio social se parte del supuesto de un antes no contaminado. Se tiende a olvidar la permanente relación de intercambios culturales que se han producido a través de la historia y de la posición subordinada de las comunidades de origen indígena; se olvida que nos situamos en un contexto de larga tradición colonialista en el cual las personas no han sido un ente pasivo, sino que han sido sujetos activos de los procesos sociales.

²Es posible que hasta hoy se puedan constatar diferentes grupos étnicos al interior de la población indígena tales como aymaras, quechuas y chipayas. Asimismo, es probable que si investigamos al sujeto étnico en esta zona podamos encontrar que los grupos locales constituyan en verdad grupos étnicos como Isluga, Cariquima, Chiapa.

³Esta información ha sido discutida con Elías Ticona, profesor del Instituto Isluga de la Universidad Arturo Prat. El término extranjero, ha sido tomado del Diccionario Aru Pirwa de Pedro García, que registra la lengua de la provincia de Iquique.

⁴La identificación de estos aspectos se basaron en G. Giménez 2000.

⁵En Bastian 1996.

GIMENEZ, G., 2000b. Materiales para una teoría de las identidades sociales. En José Manuel Valenzuela (coord), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés, México Norte, 45-78.

GONZALEZ, H. y GAVILAN, V., 1992. Cultura e identidad aymara en el norte de Chile *Chungara* 25:143-158.

GONZALEZ, H., 2000. Identidad cultural Aymara, nacionalidad y globalización. En *¿Hay patria que defender?*. Centro de Estudios para el Desarrollo (eds) Santiago de Chile.

GONZALEZ, H., 1997. Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la región de Tarapacá. *Estudios Atacameños*:13.

GUERRERO, B., 1994. *A Dios Rogando...* Department of Cultural Anthropology/Sociology of Development Vrije Universiteit, Amsterdam.

GUNDERMANN, H., 2001a. Comunidad, sociedad andina y procesos sociohistóricos en el norte de Chile. Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales con Especialidad en Sociología El Colegio de México.

GUNDERMANN, H., 2001b. Comunidad Aymara. Proceso de Cambio Social. Ponencia presentada en el IV Congreso de Antropología, Santiago Chile.

GUNDERMANN, H., 2004. Historia e identidades sociales de los pueblos indígenas del norte de Chile. Conferencia Entre el pasado y el presente entre lo local y lo global. <http://www.identidades.uchile.cl/web%2002.htm>

GREBE, M. E., 1986. Migración, identidad y cultura aymará: Puntos de Vista del Actor *Chungará* 16/17 251-261.

OOMMEN, T.K., 1994. Raza, etnicidad y clase: análisis de las interrelaciones" *Revista Internacional de Ciencias sociales* 1,39 101-113.

LAMAS, M., 2002. *Cuerpo: diferencia sexual y género*. Editorial Taurus, México.

MARTINEZ, A. 2004. La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers* 73 Universidad de A. Coruña. Departamento de Sociología y Ciencia Política y de la Administración, España.

MARTINEZ, G., 1990. El Sistema de los Uywiris en Isluga. En *Espacio y pensamiento*. I Hisbol, La Paz, Bolivia.

PLATT, T., 1980. Espejos y maíz. El concepto de Yanantín entre los Macha de Bolivia. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*. E. Meyer y R. Bolton (eds), pp. 139-183. Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

PLATT, T., 2000. *The aggressive foetus. Personal histories in the southern Andes*. Ms.

TUDELA, P., 1992. *Transformación religiosa y desintegración de la comunidad aymara tradicional en el norte de Chile*. Editorial Holos, Alemania.

KESSEL, J., 1992. *Holocausto al progreso*. Hisbol. La Paz, Bolivia. KESSEL, J., 1991. Los aymara contemporáneos de Chile (1879-1990) su historial social", *Diálogo Andino*:10 48-73 Universidad de Tarapacá Arica-Chile.

Referencias citadas

BASTIEN, J., 1996. *La montaña y el cóndor*. Hisbol, La Paz, Bolivia.

BERTONIO, L., 1984. Vocabulario de la Lengua Aymara. CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba-Bolivia.

CARRASCO, A.M. 1999 Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos. *Chungara* 30/1, 187-103 pp Arica, Chile.

CERECEDA, V., 1978. Semiologie des tissus Andins: Les talegas d'Isluga. *Annales*, 33, 5-6:1017-1035.

CHIPANA, C., 1986. La identidad étnica de los aymaras en Arica. *Chungará* 16/17:251-261.

D'ANDREA, D., 2000. Las razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política. MS Traducido por Gilberto Giménez. En Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea (eds), *Identità e conflitti* Franco Angeli, Milán 83-91.

DE VOS, G., 1982. Ethnic pluralism: conflict and accommodation. En De Vos, G. And Romanucci-Ross (eds) *Ethnic Identity*: 4-41, University of Chicago press. USA.

DURKHEIM y MAUSS, 1992. De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas (1903) en Mauss, M. Institución y culto obras II Barral Editores, España.

GARCIA, J. 2004 El cuerpo como cultura. En <http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/sedes/manizales/4050041/index.html>

GIMENEZ, G., 2000. Etnia, Estado de la Cuestión. En Leticia Reyna (eds.) *Los retos de la Etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, 45-70 CIESAS, México D. F.