

# PARADIGMAS ÉTICOS Y MORALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA SEXUALIDAD DE HOMBRES Y MUJERES INDÍGENAS Y NO INDÍGENAS EN EL NORTE DE CHILE<sup>1</sup>.

## *ETHIC AND MORAL PARADIGMS IN THE CONSTRUCTION OF SEXUALITY OF NATIVE AND NO NATIVE MEN AND WOMEN FROM NORTHERN CHILE*

Ana María Carrasco Gutiérrez\*

Universidad de Tarapacá (Chile)

### Resumen

Como el resto de los países latinoamericanos, Chile no es homogéneo social y culturalmente; en su interior conviven varios grupos étnicos, entre los cuales se halla el pueblo aymara. Esta heterogeneidad, hace que las dinámicas sociales sean complejas incluyendo una diversidad de tradiciones que "filtran" la información y las modalidades de apropiación. En este sentido, postulamos que la mitología y religiosidad aymara hoy ofrecen un contexto moral y una ideología que orienta las prácticas sexuales de hombres y mujeres aymara. Asumimos, que el ethos cristiano, base de las ideas de la población chilena, adquiere en el caso indígena características singulares, que interesa conocer.

**Palabras claves:** Sexualidad. Ideologías religiosas. Contextos éticos y morales. Género y pueblo Aymara.

### Abstract

Like all Latin American countries, Chile is not homogeneous socially and culturally, inside the country live several ethnic groups, among them the Aymara people. This heterogeneity create complex social dynamics, including a variety of traditions that "filter" the information and modalities of appropriation. In this regard, we postulate that Aymara's mythology and religion today, provide a moral context and ideology that guides sexual practices of aymara men and women. We assume that the christian ethos, foundation of the chilean population ideas, acquired in the indigenous case unique features, that we are interested to know.

**Key words:** Sexuality. Religious ideologies. Ethical and moral contexts. Gender and Aymara people.

---

<sup>1</sup> La información contenida en este artículo corresponden a antecedentes obtenidos durante el desarrollo de la investigación FONDECYT N°1020507 "La construcción social y simbólica de la sexualidad en mujeres y hombres indígenas y no indígenas en el Norte de Chile" 2005-2008.

\* Antropóloga, Dra. en Historia por la Universidad de Barcelona. Académica del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas, Universidad de Tarapacá, Arica (Chile).

## INTRODUCCIÓN

La sexualidad humana es la elaboración social de los significados que para los sujetos tiene la capacidad de derivar placer y de reproducirnos en nuestros cuerpos sexuados (Lamadrid y Muñoz, 1996:13). Es el resultado de la interacción entre los factores biológicos (cuerpo), psicológicos (subjetividad) y culturales (configuración de tradiciones que organizan la vida de los sujetos sociales), la que da como resultado uno o varios tipos de comportamiento sexual. En tanto producto social, estas prácticas se inscriben en contextos socio históricos específicos.

La sexualidad como fenómeno social ha sido poco estudiada por las ciencias sociales, pese a que en tanto práctica social ha ocupado y ocupa un lugar especial en la mayoría de las sociedades. Aún cuando sus contenidos varíen, este lugar ha sido siempre el ámbito de la intimidad, de lo no dicho, del espacio de lo no público.

En las sociedades modernas la biología y la medicina han sido las disciplinas legítimamente establecidas para elaborar el saber sobre la sexualidad; el cual convive con el saber de la “costumbre” o tradición, que se transmite de generación en generación. Ambos tipos de conocimiento se traslapan en la experiencia y se difunden por diferentes vías institucionales, tales como la familia, la escuela, la iglesia, los medios de comunicación, etc. Pero, en tanto todas las prácticas sexuales funcionan dentro de algún tipo de sistema moral (Davenport 1971), la religiosidad y los sistemas jurídicos han sido los contextos que le otorgan sentido. Así, la iglesia cumplió y aún cumple un papel central en la regulación y control de la sexualidad de la población en América Latina.

Si bien esta regulación ha variado desde los tiempos en que la iglesia concentró gran parte del poder a una cada vez menor incidencia jurídica, ha legado una “cultura cristiana” que traspasa el ámbito público y estrictamente religioso para instalarse en la subjetividad de mujeres y hombres latinoamericanos. La idea de cultura cristiana alude a la acción de cultivar una tradición anclada en los preceptos cristianos bajo la forma de una ética y una moral que guía y da forma a las prácticas sexuales. Son estos preceptos los que, por un lado, subyacen también en el accionar de las otras dos instituciones –la familia y la escuela- que participan en la construcción de las ideas y regulación de la sexualidad y por otro,

proporcionan importantes elementos para la conformación de una ideología que contribuye a la reproducción de relaciones sociales asimétricas entre mujeres y hombres, ya que los significados atribuidos sustentan las relaciones de dominación entre ambos géneros.

Los preceptos cristianos que guían las prácticas sexuales han sido resistentes a las transformaciones exigidas por los procesos de modernización y secularización en los que hemos participado desde hace ya varios siglos. Sin embargo, a partir de los años 1960 se produce un importante cambio en la forma de percibir la sexualidad. Fueron dos movimientos sociales -el de mujeres y el gay- y la emergencia de los anticonceptivos los que posibilitaron la separación entre sexualidad y reproducción.

Pero estos cambios se inician en los países centrales (del primer mundo). En la periferia, sus efectos llegan más tarde y de manera diferenciada en los grupos sociales<sup>2</sup>. La heterogeneidad social y cultural, característica central de América Latina, hace que las dinámicas, respecto a la sexualidad, impulsadas por los distintos actores que intervienen (iglesia, movimientos sociales, escuela, familia, Estado, ciencia, medios de comunicación, etc.) sean complejas y muy diversas debido a que actúan en contextos sociales y culturales diferenciados; los que, sin duda, incluyen una diversidad de tradiciones que “filtran” la información y modalidades de apropiación. Son estas dinámicas las que nos importa discernir y analizar.

Sabemos que Chile, como el resto de países latinoamericanos, no es homogéneo social y culturalmente. En su interior conviven varios pueblos indígenas originarios, entre los cuales se hallan los Aymara, ubicados históricamente en el actual territorio de la XV región de Arica y Parinacota y la I región de Tarapacá. Si asumimos que ellos constituyen un grupo étnico que ha formado parte de los procesos socio-históricos de esta área geográfica, resulta válido preguntarse cuáles son las características particulares en las que se desenvuelve su sexualidad, cuales son los aspectos que comparten con la población no indígenas –o mejor dicho chileno mestiza- y en los que se advierten diferencias. Creemos que una vía de entrada para despejar estas interrogantes puede ser la de indagar en los paradigmas éticos y morales para identificar las representaciones que construyen de la sexualidad humana y los significados asignados por hombres y mujeres indígenas y no indígenas.

---

<sup>2</sup> Son las élites dominantes las que acceden de modo inicial en esta fase de la modernización, para luego extenderse a las clases populares. Son los grupos liberales al interior de ambos sectores los que siguen el control de natalidad e intentan la “liberación sexual”.

## LOS AYMARA, UN GRUPO ÉTNICO

Los Aymara chilenos son descendientes de antiguas poblaciones indígenas que ocuparon este territorio y que fueron sometidas a procesos de conflictivas dinámicas, durante el periodo del colonialismo español y con posterioridad con la constitución de los Estados peruano, boliviano y chileno. Sistemas de explotación económica y de imposición de una nueva lengua, religión y códigos jurídicos se impusieron sobre tradiciones ancestrales que practicaban diversos grupos étnicos dispersos por esta zona desértica. Procesos migratorios y de diferenciación social y cultural fueron los efectos más importantes, que continúan hasta hoy.

La población de origen Aymara constituye un grupo étnico en la medida en que tanto la sociedad nacional como las propias comunidades Aymara han insistido en la diferenciación por varios siglos. Los Aymara asumen que descienden de antepasados comunes, con rasgos somáticos, lengua, cultura, tradiciones, religión, mitos y memorias, usos y costumbres comunes, que no son compartidos por la mayoría de la población nacional.

Producto de los procesos históricos regionales hoy existe una gran heterogeneidad en la población Aymara que se asume como tal, en el norte de Chile. En una gradación, encontraríamos dos extremos polares: la población que mantiene la lengua como lengua materna, aún muy vinculada al campo y que sigue las prácticas rituales señalada por lo que ellos llaman “la costumbre”; y en el otro, aquellos pobladores urbanos que no hablan, ni entienden la lengua Aymara, pero que se adscriben a tradiciones en las que incluyen la historia andina reconstruida.

Entendida como filtro, la tradición ofrece herramientas para la interpretación y elaboraciones sucesivas de las relaciones sociales y la religiosidad. En este sentido, se podría esperar que ocurra lo mismo con la sexualidad. Esto es, que lo que observamos en la mitología y religiosidad Aymara en la actualidad ofrece un contexto moral y una ideología que orienta las prácticas sexuales de pobladores adscritos a la etnia. Se podría asumir que el ethos cristiano, base de nuestras ideas, adquiere en el caso indígena ciertas características singulares, que nos interesa conocer.

## LOS CONTEXTOS ÉTICOS Y MORALES DE LA SEXUALIDAD ENTRE LA POBLACIÓN NO INDÍGENA

A partir de la conquista española en Latinoamérica se impone el catolicismo como ideología dominante conformando nuevas sociedades de tradición judeo-cristiana, de marcado carácter patriarcal, que norman la vida de los sujetos y delinear el control de la sexualidad de hombres y mujeres.

Modelos y valores que predominan hasta nuestros días y que surgen de esta ideología son: la creencia en un Dios único creador masculino, omnipotente e inobjetable, al que se le debe absoluta obediencia; la Virgen como imagen femenina, vista como madre sin pecado original, mediadora entre los hombres y Jesucristo su divino hijo; la justificación ideológica de la dependencia y pertenencia de la mujer al varón, con una división genérica que marca lo masculino como dominante y lo femenino como sometido e inferior; la pareja heterosexual como modelo para la procreación y el origen de la familia nuclear; el matrimonio monogámico como modelo normativo para disciplinar la sexualidad, cuya represión estuvo marcada por la noción de pecado, principalmente para aquellas relaciones sexuales extra conyugales; el castigo divino a la desobediencia; la concepción dual del bien y del mal, etc. etc.

Sobre estas ideas, la iglesia como institución, ha reglamentado las prácticas no tan sólo de sus feligreses, sino las de la sociedad en su conjunto. Sus declaraciones han variado a través de los años. Hasta hace muy poco tiempo, la sexualidad se pensaba orientada fundamentalmente a la función de procreación; el erotismo y el placer, los "goces intensos en lo afectivo y lo corporal" eran considerados pecados, especialmente en lo relacionado con el placer femenino, por lo que generalmente esta satisfacción era buscada por el hombre en relaciones extramaritales, ya que la satisfacción sexual de la esposa, el placer erótico conyugal transgredía la ley del matrimonio y mancillaba la unión conyugal (Duby, 1990:20). Así, en este escenario, el matrimonio y el sexo, dentro de sus márgenes, sólo se conciben para la procreación. Pero esta situación varía; poco a poco se va modificando la doctrina. Hoy la iglesia católica plantea que:

“...la sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano. Los valores fundamentales a inculcar son el respeto por uno mismo, la complementariedad entre los sexos, el pudor, la castidad y la fidelidad. Distinguir como distintas opciones para la vida; el matrimonio, el celibato, la vida consagrada, la vida de soltero(a). La unión sexual entre una mujer y un hombre está vinculada al matrimonio. La intimidad sexual no es algo puramente biológico sino que los compromete espiritualmente” (Rivera 1996:6)

Pero pese a los cambios que innegablemente han ocurrido, la mayor parte de las decisiones que actualmente toma la Iglesia, obedecen a contenidos surgidos en el pasado, los que siguen en nuestro días influyendo en los planteamientos de los medios católicos y en los valores del alto número de chilenos que profesa o adhiere a esta ideología.

Hoy, pareciera ser que si bien la virginidad y el celibato ocupan una posición relevante en el pensamiento católico, el sexo sigue representando el pecado para la iglesia. La sexualidad, entendida como búsqueda de excitación erótica y del placer, en la cultura cristiana remite al lugar de lo prohibido.

Es San Agustín (353-430), primer filósofo cristiano, quién alude directamente a la aceptación de la relación sexual entre hombre y mujer, al legitimar el matrimonio como único marco en el que la concupiscencia (inclinación hacia los placeres) podía apagarse<sup>3</sup>. Aunque el coito seguirá siendo un pecado, será un pecado tolerable, venial, sólo aceptable dentro del matrimonio, puesto que fuera será siempre una falta capital. En términos generales, la rígida doctrina agustiniana perdurará hasta nuestros días y será la base del pensamiento de la Iglesia sobre la materia. El principal cambio se observa recién en 1935, cuando se considera como objetivos del “acto amoroso” el concebir hijos y consolidar el amor de los esposos.

Actualmente, la recomendación es “hacer el amor” cuando se desee –siempre dentro del matrimonio- incluso, cuando no puede ser reproductivo; no es obligatorio procrear, pero jamás se debe impedir la posibilidad de procreación. Si bien la iglesia quiso prohibir las

---

<sup>3</sup> San Agustín, *El bien del matrimonio*, Apostolado Mariano, Sevilla, 1991, citado en *Las cuatro Mujeres de Dios*, Guy Bechtel, Barcelona 2001

relaciones sexuales durante el periodo menstrual femenino y el embarazo, estas indicaciones terminaron por ser simples consejos de moderación.

Otro tema que trajo muchas discusiones fueron las posturas, durante el acto sexual, permitidas por la Iglesia. Sólo se aceptó como correcta la manera “natural” de hacer el amor, mujer sobre la espalda y el hombre sobre ella, de ningún modo se permitiría la postura inversa. Se dieron innumerables razones para combatirla, especialmente argumentos médicos y contraceptivos. La Iglesia también condenó los actos preliminares a la relación sexual por inapropiados y sólo satisfacer el gusto. La masturbación masculina, como el beso sensual también fueron combatidos por considerárseles pecaminosos, incluso aún en la segunda mitad del siglo XX se seguía indagando en los confesionarios sobre sus prácticas. Las caricias, permitidas sólo dentro del matrimonio, aún hoy en día no se aconsejan a los novios. Lo dice el actual catecismo.

El ascetismo que proclama la iglesia cristiana es diferenciado según los sexos y los géneros. El mito de origen cristiano alude a una mujer y a lo femenino como fuente de seducción sexual: *“el hombre fue arrastrado por Eva a los placeres del cuerpo, al nacimiento y al ciclo de la vida”*. (Carrasco y Cofré, 2004:2)

Para la Iglesia católica la mujer siempre ha sido una mujer lúbrica, que no puede evitar tener relaciones sexuales y que busca el placer sin parar. Ella posee dentro de sí la lascivia y la excitación erótica y por lo tanto el placer del cuerpo en si mismo constituyen un mal debido al ascetismo que exige ser un buen ser humano; es preciso controlar, educar y reprimir. El sacrificio y la renunciar a uno mismo es lo aconsejable, en palabras de los guías espirituales.

La visión cristiana del hombre, reconoce al cuerpo una particular función, puesto que contribuye a revelar el sentido de la vida y de la vocación humana. La corporeidad es, en efecto, el modo específico de existir y de obrar del espíritu humano.

El cuerpo, en cuanto sexuado, manifiesta la vocación del hombre a la reciprocidad, esto es al amor y al mutuo donde sí. El cuerpo, en fin, llama al hombre y a la mujer a su constitutiva vocación a la fecundidad, como uno de los significados fundamentales de su ser sexuado.

La distinción sexual, que aparece como una determinación del ser humano, supone diferencia, pero en igualdad de naturaleza y dignidad. Los sexos son complementarios: iguales y distintos al mismo tiempo; no idénticos, pero sí iguales en dignidad personal; son semejantes para entenderse, diferentes para completarse recíprocamente.

Con todo, la Iglesia hoy intenta ser más generosa y comprensiva respecto al tema sexual, defiende que no se debe tener sexo sin amor. Antiguamente, el amor era considerado una de las peores pasiones, pues perdía al hombre.

Respecto al sexo, el cristianismo se fundamentó en el pecado de la carne y la carne siempre le pareció más femenina que masculina. Se fundó en el temor al amor (carnal), la carne y el placer, en el sentido que toda relación sexual era mala puesto que podía convertir al hombre en algo “semejante a un animal”, dominado por sus propias pasiones. El placer era algo muy mal visto por la Iglesia. La voluntad de la Iglesia fue que las parejas limitasen las ocasiones de sus encuentros sexuales, recomendando “no abusar”, esto entendido en que el objetivo del acto sexual no era otro que la procreación.

Si bien se debe reconocer que hubo liberalizaciones sucesivas en lo que refiere a la teoría católica de la carne, estas evoluciones fueron limitadas y circunscritas a la pareja casada. Las prohibiciones se atenúan y se acogen las relaciones sexuales revalorizando el matrimonio; la sexualidad fuera del matrimonio, hasta hoy, está prohibida. Así, por lo menos, se acepta como correcto el amor erótico dentro de la pareja y la búsqueda de placer en el sexo dentro del matrimonio. Pero se debe reconocer que estas eran mínimas tolerancias.

La doctrina de la carne continúa estando vigente aún en nuestros días. La línea agustiniana no se ha modificado. Recomendaciones tales como: “el sexo es para los esposos, moderado y ojalá para procrear”; “no a la homosexualidad”; “no a la masturbación”; “no al aborto, al divorcio y a la anticoncepción”. Son vigentes hoy

Ahora, con el panorama presentado, no cabe duda que el cristianismo siempre condenó el sexo, y por qué no decirlo, identificó a la mujer con él. La mujer es carne, es cuerpo, la mujer es culpable, es lasciva, atraída siempre por el placer y si no lo es ¿por qué la serpiente se dirigió a ella sino porque sabía que era más vulnerable?

El modelo ideal de la mujer es el de mujer-esposa. Imagen de la virgen-madre que se apoya en virtudes como la castidad, la pureza, el pudor, la modestia, el recato, la fidelidad, ser buena madre y esposa, buena en las labores domésticas, procreadora dentro del matrimonio, buena administradora del hogar, etc.

Ligada a la castidad, ya mencionada, es posible encontrar la virginidad, que aún hoy es posible decir que es valorada y hasta no hace mucho requisito exigido para el matrimonio. La pérdida de ésta es considerada como una muestra de flaqueza femenina, siendo la mujer la única responsable. Esta muestra de debilidad amorosa, de dejarse llevar por sus emociones, es considerada un pecado y es sancionado socialmente en la mujer, no así en el hombre que generalmente le otorga mayor prestigio. El hombre en el ejercicio de su sexualidad puede relacionarse con otras mujeres, la moralidad social les permite la infidelidad, como ejercicio de su virilidad, ya que ésta tiene una clara connotación genérica. Mientras a la mujer se le exige exclusividad sexual, del hombre sólo se espera que reconozca socialmente a su esposa y a los hijos.

En síntesis, en sociedades de tradición judeo-cristiana, como la nuestra, la sexualidad es concebida como un sentimiento institucionalizado, ligado al matrimonio y a la familia. La sexualidad está llamada a expresar valores diversos a los que corresponden exigencias morales específicas; orientada hacia el diálogo interpersonal, contribuye a la maduración integral del hombre abriéndolo al don de sí en el amor. Vinculada, por otra parte, en el orden de la creación, la fecundidad y la transmisión de la vida, está llamada a ser fiel a esta finalidad suya interna. Amor y fecundidad son, por tanto, significados y valores de la sexualidad que se incluyen y reclaman mutuamente y no pueden, en consecuencia, ser considerados ni alternativos ni opuestos.

## **LOS CONTEXTOS ÉTICOS Y MORALES DE LA SEXUALIDAD AYMARA**

Estudios tanto históricos como etnográficos realizados en la zona sur-andina (que incluye a Chile, Perú y Bolivia) dan cuenta de cómo la cosmovisión de los grupos étnicos que habitaban esta área, habría estado basada en la dualidad genérica y sexual de lo masculino y lo femenino, necesaria para el funcionamiento del cosmos y de la vida social. Esta relación entre hombres y mujeres que propicia la unidad de lo femenino y lo masculino, de la pareja sexual, nos habla del lugar que ocupa el sexo y el género en las representaciones de la vida

social y en las prácticas sociales. Nos remite también a la existencia de una manera de pensar, vivir y controlar la sexualidad, de formas de expresar los sentimientos dentro de la relación de pareja, que pueden ser diferentes a las de aquellas sociedades, de tradición judeo-cristiana, donde el catolicismo dominante, impone símbolos de género, representaciones de la sexualidad y relaciones claramente jerarquizadas.

Investigaciones sobre la vida de los habitantes de comunidades andinas en tiempos prehispánicos sugieren que gran parte de su cotidianidad era regida y ordenada por creencias religiosas, permitiéndole y asegurándole, a través de los ritos, ser parte integrante del cosmos. La cosmovisión, inserta en el campo de lo sagrado, era de gran complejidad, estando conformada por una multitud de dioses mayores y menores, conocidos por su nombre propio, considerados seres animados, con características de género y cualidades ambiguas (Rostworowski, 1988, Bouysse-Cassagne, 1987; Silverblatt, 1990; Mendieta, 1995, entre otros).

Las deidades, que podían ser femeninas, masculinas o androgónicas, poseían cualidades ambiguas o combinadas, en términos sexuales. Bondadosas/os o vengativas/os en sus dádivas, debían ser periódicamente atendidos mediante ritos para evitar posibles daños o perjuicios y asegurar, de esta forma, beneficios para los seres humanos.

El culto específico a deidades femeninas fue también común entre los habitantes de la zona andina y uno de los más antiguos de que se tiene noticia. Estas deidades se relacionaban con la obtención de alimentos necesarios para la sobrevivencia en áreas geográficas muchas veces adversas para la subsistencia humana.

Haciendo referencia a los mitos de origen panandino (Rostworowski, 1986:77), la influencia de lo femenino tuvo mayor predominio que el elemento masculino, ejerciendo este último un rol de menor importancia. Esto porque al analizar los mitos, dentro de la triada padre, madre e hijo estos dos últimos se alejan de la presencia paterna, quedando el elemento "padre" prácticamente ausente, siendo el binomio "madre/hijo" el principal (Ibid:96).

Un antecedente de interés lo proporciona V. Salles en su estudio documental del Siglo XVI sobre el encuentro entre el cristianismo con la religión andina. Ella señala que las características de la divinidad femenina autóctona por excelencia, *Pachamama*, y la Virgen María

eran tan opuestas que se entraba en contradicciones internas tan profundas e insostenibles que acababa por separarlas (Salles, 1992:263). En este sentido, postula que en la mente de algunos evangelizadores, la *Pachamama* y su culto se asociaban no sólo con la agricultura y con la fertilidad, sino con la mujer andina y la lascivia. Su referente anciano sería Eva. La *Pachamama*, los ritos de fertilidad de la mujer, la lascivia y lo demoníaco iban juntos en algunos textos del período. De esta manera, llega a señalar que la asociación *Pachamama*-Concupiscencia hacía imposible su asentamiento o su síntesis con la Virgen María pues los atributos de virginidad, castidad y pureza de la virgen se oponen por exclusión a aquellos de *Pachamama* (Ibid).

Las deidades femeninas cobran vital importancia en la cosmovisión andina prehispánica debido no sólo a sus cualidades y atributos como "madres", encargadas de alimentar a los seres humanos, sino también porque aseguraban la continuidad de la cohesión social de los humanos (Cf. Rostworowski 1988; Silverblatt, 1990; Mendieta 1995)

Centrándonos ahora en comunidades Aymara contemporáneas del norte de Chile, es posible advertir que las principales leyendas de la población altiplánica, refieren a los volcanes y cerros que rodean el territorio de las tierras altas<sup>4</sup>. Estas exponen algunas ideas en relación a la sexualidad y las relaciones de pareja heterosexuales. Relatan historias, de encuentros amorosos en el campo, de dos o tres cerros varones que disputan a una mujer hermosa y decidida a vivir su sexualidad a pesar de las consecuencias que esta relación acarrea: soledad y pobreza.

Al analizar estos relatos de los cerros, la mujer o lo femenino se presenta con rasgos parecidos al personaje de Eva, del mito de origen cristiano, poseedora de una sensualidad erótica que conmueve a su contraparte masculina. No obstante, aquí es el hombre quién toma la iniciativa, la mujer sólo decide seguir sus placeres a pesar de las consecuencias que traía el adulterio sobre sí misma y sobre su prole. Las mujeres se marcan como seguidoras de sus impulsos, decididas por sus opciones personales y sexualmente fuertes. El matrimonio y los hijos no constituyen impedimento para establecer nuevas parejas sexuales, quedando estos últimos finalmente con la madre. La solución al conflicto, que genera la situación de infidelidad, es resuelta mediante arreglos entre los hombres, que a veces puede ser una compensación económica o incluso, en algunos casos la violencia. Pese a que el desenlace,

---

<sup>4</sup> Los cerros, mujeres y hombres son seres tutelares, antepasados, a quienes respetan y rinden culto. Antiguamente fueron "gente", por esto sus cultores los ven con apariencia de personas

habla de un estado de soledad para todos los actores, las situaciones son diferentes: la mujer (*Wanapa*) es pobre y sin recursos, pero continúa viéndose con uno de sus amantes<sup>5</sup>.

El mito enseña también que en el pasado, en los primeros tiempos, los animales se convertían en gente durante el día y por la noche volvían a su estado original: cóndor, zorro, lagarto. Hay muchos cuentos que relatan estas historias y en ellas, normalmente, se trata de animales que engañan a las jóvenes ingenuas para llevárselas como pareja. Nuevamente vemos a los hombres y lo masculino como incitadores sexuales.

Las leyendas y los documentos judiciales coinciden en las modalidades de arreglos frente al adulterio. Cuando este trae como consecuencia hijos se recurre a mediadores maritales o a la "justicia". En los documentos se discute entre las familias. Si bien las mujeres son fuertemente sancionadas y castigadas por sus maridos, quienes niegan y dudan de la paternidad de sus hijos, los hombres siguen con ellas previo arreglo; el matrimonio, pese a todo, continúa. Estos consisten en amenazas de multas ante los jueces, castigos físicos e incluso muerte. En el caso de hombres casados y mujeres solteras o viudas deben entregar a las mujeres bienes en ganado o dinero para costear en parte el mantenimiento del hijo/a, o bien el hombre y su familia deben hacerse cargo. También puede suceder que los hombres asuman su paternidad y decidan colaborar con la madre para su sostenimiento; si es así, la mujer legítima puede aceptar indicando que será de exclusiva responsabilidad masculina; es decir, no puede involucrar intereses conyugales<sup>6</sup>.

Estos antecedentes muestran cierta aceptación de la sexualidad de mujeres y hombres. La iniciación sexual temprana en el caso de las comunidades campesinas pareciera seguir un imperativo normal del ciclo vital de mujeres y hombres. Los hijos nacidos de estas relaciones pre-maritales no parecen acarrear consecuencias morales como ocurre normalmente en la población no indígena. El pastoreo del ganado es una actividad que propicia las relaciones sexuales entre los jóvenes como un estado "normal" de la humanidad. Si dos personas, de sexo y género opuesto que no son considerados parientes, permanecen juntos pueden excitarse eróticamente y tener relaciones sexuales por las características biológicas de sus

---

<sup>5</sup> Hasta hoy, durante los meses de temporada tibia, i.e. enero y febrero, cuando el volcán *Wanapa* le queda poca nieve, se dice que esta excitada y desea a su par masculino que está en frente.

<sup>6</sup> Ello tiene sentido dado el tipo de sociedad conyugal que practican; ya que cada uno de los cónyuges tiene perfectamente claro qué es lo propio y cómo se reproduce. Los documentos señalan como las mujeres, en las disputas, mencionan con mucho detalle sus pertenencias, como por ejemplo, la cantidad de cucharas, de ollas, de tejidos, de lana, de ganado etc.

cuerpos. “El cuerpo pide” es una expresión común para referirse a las posibilidades de expresión sexual.

Los contextos son esenciales para llamar la excitación. El canto, la música y la danza, componentes de las festividades religiosas, son esenciales para construir un ambiente sensual. Hay muchos relatos de *wayños* (fiestas del ganado), fiestas de cosechas agrícolas y fiestas de carnavales, en los que los hombres y las mujeres, con ingesta de alcohol, viven experiencias de mucha sensualidad y sexo.

Tanto el saber tradicional en relación a la reproducción y al carácter biológico de los cuerpos de mujeres y hombres nos hablan de cuerpos sexuados en los que las capacidades sexuales son evidentes. De acuerdo a este saber y a los relatos míticos lo femenino aparece con una gran capacidad para seducir y sentir por sí misma el deseo sexual. En el plano de las divinidades y sus relaciones, la sexualidad es un aspecto central de las mismas y es lo que permite la reproducción de la comunidad como de la vida. Divinidades femeninas y masculinas suelen tener relaciones sexuales como una forma de prometer la fertilidad y continuidad del mundo y de la especie. Divinidades femeninas y masculinas puede ser “bravos” en lo que destaca sus capacidades para violar mujeres y hombres.

La forma de representar los sexos y las diferencias sexuales configuran límites imprecisos entre biología y cultura. En primer lugar deberíamos asumir que los cuerpos son diferenciados de una manera compleja. No se trata sólo de los genitales externos, ni de los aparatos reproductivos sino de su fisiología en general. Se trataría de dos cuerpos naturalmente diferentes; desde el efecto que produce el orgasmo en la definición de los sexos a su constitución ósea y orgánica que surge durante la gestación. Las representaciones de los mismos crean particularidades marcadas para cada uno de ellos en términos binarios. Cada biología y fisiología se distingue por su alter, que se precisa para la reproducción, la fertilidad, más no para la sexualidad. La sexualidad entre homos es posible en el ámbito de los seres tutelares y entre estos y las personas, mas éstas “no dan frutos”; así como aquellas ocurridas entre seres de naturaleza diferente como son las personas del presente con divinidades las que arrojan seres anormales. A pesar de la clara distinción entre cuerpos femeninos y masculinos en el dominio religioso, la sexualidad no se opone del mismo modo. Los antecedentes confusos en cuanto a la orientación sexual de algunas de las deidades más importantes para los Aymara refieren, de algún modo, a tendencias bisexuales

o a contenidos andróginos. En este sentido, es notable la ambigüedad expresada por los diferentes autores; ambigüedad expresada en su orientación sexual más no en la naturaleza del cuerpo<sup>7</sup>.

Dada la insistencia en la importancia de 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 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. En este sentido, la categoría sexo en sí misma, o exclusivamente, perdería relevancia para la construcción del género. Cobraría importancia los cuerpos biológica y fisiológicamente diferentes. 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 nos ponen ante la cuestión de que tanto el sexo (cuerpos sexuados) como sus simbolizaciones forman parte de constructos culturales. Dejar el sexo (cuerpos sexuados) a la biología y las representaciones culturales de los mismos al género no proporciona una solución teórica.

Las categorías hembra-macho y femenino-masculino, base del pensamiento Aymara, son mediadas por la sexualidad en el contexto de la reproducción biológica y social y esta se explica por cuerpos “naturalmente” diferentes que permiten construir al género femenino y masculino a mujeres y hombres y sus relaciones. Es el ámbito de la sexualidad heterosexual. Aquí las metáforas que explican la fecundación nos hablan de sexos activos. El deseo femenino, a través de la vagina permite la extracción del semen. Pero también el semen, en el encuentro con los fluidos femeninos produce la gestación. Junto con esto, sería el clímax (sea del hombre o de la mujer) el que incidiría en el sexo del nuevo ser.

En el espacio de la sexualidad, el hombre y la mujer, lo femenino y lo masculino no parecen estructurarse en una relación de jerarquía. Tampoco sería el caso de la reproducción o fecundación; a pesar de que el aparato reproductivo de la mujer esté marcado<sup>8</sup> La reproducción biológica y social del individuo se entiende del mismo modo que la

---

<sup>7</sup> Uno de los principales desacuerdos entre los estudiosos, radica principalmente en los significados asignados a una de las entidades presentes en gran parte de la zona andina: *Pachamama*. A pesar de la coincidencia existente en varios autores tanto en el aspecto de la unión del bien y el mal o lo divino y lo demoníaco, no hay acuerdos en la naturaleza de *Pachamama*, la que parece ser concebida como una figura femenina que contiene lo femenino y lo masculino. Cf. Gavilán, V.1998; Van Kessel, J. 1992; Martínez, J. 1989.

<sup>8</sup> Se advierte una persistencia de la configuración uterina en los ritos propiciatorios agrícolas y ganaderos; en éstos, el lugar de la ofrenda (sea el medio de la chacra, del corral, del cerro) es la concavidad.

reproducción del grupo doméstico y su comunidad. Se recurre, así, a la reproducción sexual de los cuerpos diferenciados en distintos dominios de la realidad social. Significar a la organización social y espacial de la comunidad, a la cosmogonía y a los seres tutelares bajo los signos de femenino y masculino implica un recurso reiterativo de marcar las diferencias sexuales como el centro de la dinámica social.

Si seguimos a Godelier (1986), deberíamos concluir que la simbolización de los cuerpos de hombres y mujeres y de la reproducción humana entre los aymaras nos indicaría que la dominación masculina se explica por el prestigio que se le otorga a estos componentes en la reproducción sexual. Pero las categorías de la diferencia sexual distan de ser simples. Las asociaciones de lo femenino y a la mujer refieren a una diversidad de elementos que a nuestros ojos parecen extraños, debido a lo que el sentido común nos indica en nuestra cultura. Por otra parte y considerando estas interpretaciones aún con un carácter preliminar, deberíamos asumir que las categorías de la diferencia sexual relevan una diversidad de aspectos de los cuerpos humanos y no sólo el aparato genital. Además, el hecho de que es la sexualidad heterosexual la que produce, la que es fértil, hace que tanto el cuerpo femenino como el masculino sean de importancia central; es decir parecen situarse en planos diferenciados pero iguales. En este sentido, las fuentes de prestigio y poder no se situaría en este nivel. En otras palabras, la posición que ocuparía cada sexo en la reproducción en este grupo no explicaría las relaciones de poder existente entre ambos. Nótese la existencia de seres tutelares femeninos “fuertes sexual y socialmente” a quienes rinden culto hasta hoy y que aparecen en los mitos y leyendas en todos los Andes.

## **REFLEXIONES FINALES**

De acuerdo a los antecedentes presentados, los contenidos de los espacios sagrados y profanos de los Aymara difieren de los propiamente judeo-cristianos. Y a pesar de tratarse de una cultura subordinada respecto de la cristiana-no indígena y a la existencia de procesos históricos de cristianización y de incorporación a la sociedad nacional, existiría cierta resistencia a adoptar de una manera simple y directa los contenidos culturales externos. En este sentido, estos nos muestran la existencia de concepciones alternativas respecto de la biología del cuerpo humano y sus diferencias; las que expresan la capacidad de los aymaras como agentes sociales, pues la influencia cultural y el poder de los significados de género de la sociedad colonial y republicana han estado permanentemente siendo re-significados.

En este contexto de significaciones, la sexualidad, pensada como una dimensión de los cuerpos humanos que los reproduce biológica, social y simbólicamente, no se excluye del contexto religioso sino que forma parte del sistema de creencias y cosmovisión. Habría que agregar la presencia de un tipo de sexualidad no reproductiva, como la homosexual, a pesar de su exclusión en la vida “normal” de las personas.

Podríamos concluir así, que en el pensamiento Aymara la unidad de cuerpos distintos, gobernados simbólicamente por fuerzas divinas diferenciadas en términos de sexo-género es la clave de la vida y su reproducción. Esta unidad puede ser activada por la sexualidad de los cuerpos. No obstante, ni la sexualidad humana, ni la divina está referida solamente a lo heterosexual sino también a lo bisexual, no únicamente a las relaciones entre seres humanos sino también a las divinidades y entre estos y los anteriores. En este contexto, la sexualidad entre homos cabría dentro de las opciones posibles; a pesar de no contener la finalidad de la reproducción biológica, meta que al parecer se persigue en cada acto simbólico.

De este modo, los resultados presentados nos muestran que las ideas acerca del cuerpo remiten a una esencialidad “biológica”. Sobre la base de esta esencialidad, las ideas acerca del cuerpo, sexo y sexualidad femenina y masculina se construyen las representaciones de cada género. Podríamos proponer así la hipótesis de que así como en la población no indígena se tendió y se tiende a basar el género en representaciones de las diferencias sexuales “naturales”, entre los Aymara sería el carácter esencialista de las diferencias de los cuerpos de mujeres y hombres el que limita las posibilidades de transformación en las relaciones de poder entre los géneros. El hecho de afincarlo en el orden de la naturaleza, dificultaría el debate o el diálogo tanto al interior de los grupos étnicos como en su exterior; especialmente en el movimiento de mujeres. Pues, a pesar de asignar una mayor complejidad a lo femenino en la reproducción sexual y social de la comunidad, se construyen relaciones de poder a partir de la valoración dada a sus componentes en términos de prestigio, en términos de desigualdades sociales, tales como la violencia en contra de las mujeres o su exclusión de los principales medios de producción.

Pero es también el desconocimiento que tenemos de las diferencias y semejanzas de los conceptos de cuerpo, sexo, sexualidad y género entre los diferentes grupos étnicos los que nos impiden llegar a un mejor entendimiento en las luchas ya iniciadas por la igualdad

social. ¿Cómo entender los procesos síquicos que ocurren en la constitución de las identidades de género en estos contextos de elaboraciones complejas del cuerpo en las que la excitación erótica o los deseos son difíciles de dilucidar? Los procesos de identidad y de construcción de subjetividades de género son variables, pero como ha planteado Lamas (2002) y Moore (1994) estos parecen arraigados en la cultura y en la historia personal; no parecen ser, por tanto, tan inestables aunque se transformen en el tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

Bechtel Guy (2001) *Las cuatro Mujeres de Dios: La puta, la bruja, la santa y la tonta*, Barcelona, Ediciones B grupo zeta.

Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris (1987), “Pacha: en torno al pensamiento Aymara”, en Bouysse-Cassagne, T. et al., (eds), *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, La Paz, Hisbol, pp. 11-57.

Carrasco, Ana María y Cofré, Beatriz (2004) *Iglesia católica y sexualidad en la sociedad chilena contemporánea*, Arica, Chile Serie Documentos de Trabajo, Editorial TEA.

Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal de Chile (1990) *Un enfoque ético cristiano de la vida y de la sexualidad*. I Edición, Santiago, Chile.

Davenport, William. (1971) “Sex in cross cultural perspective”, en Marshall, D. y Suggs R. (eds.) *Human Sexual Behaviour*. New Cork, pp. 115-163.

Duby, Georges (1990) *El amor en la edad media y otros ensayos*. Madrid, Editorial Alianza Universidad.

Gavilán, Vivian (1998) “Elaboraciones de Género en la Religiosidad de Mujeres y Hombres Aymara del Norte de Chile. Avances de Investigación” *Revista de Ciencias Sociales* N° 8, Ediciones Campus UNAP, Iquique, Chile, pp. 65-82.

Godelier, Maurice (1986) *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruyas de Nueva Guinea*. Madrid, Editorial Akal.

Gisbert, Teresa (1980) *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Bolivia, Gisbert y Cia. Eds. S.A.

Grebe, María Esther (1980) Cosmovisión aymara, *Revista de Santiago*. Santiago, Chile.

Harris, Olivia (1988) "La Pachamama: Significados de la Madre en el Discurso Boliviano" en V. Stolcke, y V. Vargas, V. Eds., *Mujeres Latinoamericanas. Diez ensayos y una Historia colectiva*, Lima, Perú, Editorial Flora Tristán, pp. 29-56.

Lamadrid, Silvia y Muñoz, Soledad (1996), *Sexualidad y Género en Chile*. Santiago, Ediciones Sur.

Lamas, Marta (2002) *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Editorial Taurus.

Martínez, Gabriel (1989) "El Sistema de los Uywiris en Isluga" en *Espacio y Pensamiento I*, La Paz, Bolivia, Ediciones Hisbol, pp. 13-107

Mendieta, Pilar (1995). "Lo femenino en las concepciones míticas y religiosas del mundo prehispánico" en Moscoso, M. (Comp.) *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*. Ecuador, Coedición Abya-Yala, Unicef, Embajada Real de los Países Bajos.

Moore, Henrietta (1994) *The Passion of Difference*, Cambridge UK, Polity Press.

Rivera, Norberto Mons. (1996) "Carta Pastoral: *La Familia Educadora de la Sexualidad*" disponible en <http://www.vicariadepastoral.org.mx>.

Rostworowski, María (1988) *La Mujer en la Época Prehispánica*. Doc. De Trabajo N. 17 1988, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

Salles, Vania (1998) *Sociología de la Cultura, Relaciones de Género y Feminismo una revisión de Aportes*. México, Editorial CONAPO.

Santa Sede (1983) *Carta de los derechos de la familia*. Ediciones Paulinas, Santiago, Chile.

Silverblatt Irene (1990) *Luna, Sol y Brujas. Género y Clases Prehispánicas y Coloniales*. Cusco, Perú, Editorial Centro de Estudios Bartolomé de la Casas.

Van Kessel, Juan (1992) “La Organización Tempo-espacial del Trabajo entre los Aymaras de Tarapacá: la Perspectiva Mitológica” en Arze, S. et al., *Etnicidad Economía y Simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria*, La Paz, Bolivia, Editorial Hisbol, pp. 267-297.