



UNIVERSIDAD DE GRANADA

TESIS DOCTORAL

AMOR Y PERSONALIDAD EN UNIVERSITARIOS AYMARAS DEL
DEPARTAMENTO DE LA PAZ

POR

BISMARCK PINTO TAPIA

DIRECTOR: JAIME VILA

LA PAZ – BOLIVIA
2008

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Bismarck Pinto Tapia
D.L.: GR. 2221-2008
ISBN: 978-84-691-6778-6

JAIME VILA CASTELLAR, Director de la Tesis Doctoral presentada por D. BISMARCK PINTO TAPIA titulada “Amor y Personalidad en Universitarios Aymaras del Departamento de la Paz”,

CERTIFICA

Que la mencionada Tesis se ha realizado bajo mi dirección, que reúne los requisitos de originalidad y calidad científica y que, en consecuencia, cuenta con mi autorización para ser presentada y defendida públicamente.

Granada, 2 de Julio de 2008.

Fdo. Jaime Vila Castellar

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Dr. Hans Van Den Berg, Rector de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” por el apoyo incondicional y la confianza depositada en mi persona para poder llevar a cabo la presente investigación. Al Msc. Erick Roth, Director del Departamento de Psicología de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” por alentarme en la consecución de este trabajo. Al Dr. Jaime Vila, mi tutor, por la paciencia y su entusiasmo. Al Ing. Alberto Abastoflor por haberme facilitado los viajes a las UACs y la organización de cada una de las Unidades para que pueda aplicar las pruebas. A la Biblioteca del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) por el apoyo bibliográfico. A mi esposa María Elena Olivera por su ayuda y comprensión. Agradezco a Percy Medrano y a Dolly Alcoba por su desinteresada colaboración en la aplicación de los cuestionarios. A mis queridos hijos: Selene, Pablo y Víctor por el tiempo robado a nuestra relación. A mi hermano Edgar.

ÍNDICE

	Título	Página
Agradecimientos		i
Índice		ii
Índice de Tablas		v
Índice de Figuras		vii
CAPÍTULO I : Introducción		1
1.1. Planteamiento del problema		1
1.2. Justificación.		10
1.3. Objetivos		13
CAPÍTULO II: Marco teórico		14
2.1. El concepto de amor.		15
2.1.1. El estudio científico del amor.		15
2.1.2. Definición de amor.		17
2.1.3. Los componentes del amor.		23
2.1.3.1. La intimidad.		24
2.1.3.2. La pasión.		24
2.1.3.3. Decisión - compromiso.		26
2.1.4. Los tipos de amor.		27
2.1.5. La Escala Triangular del Amor (ETA).		31
2.1.6. Apego y amor.		34
2.1.6. Amor y violencia.		40
2.2. Factores de la personalidad		43
2.3. Amor y personalidad en la cultura aymara.		62
2.3.1. La cultura aymara		62
2.3.2. Amor, sexualidad y matrimonio en la cultura aymara.		93
2.3.2.1. El concepto de amor en la cultura aymara.		93
2.3.2.2. La evolución del apego en la cultura aymara.		102
2.3.2.3. La sexualidad aymara.		109
2.3.2.4. Ciclo vital de la pareja aymara.		115
2.3.2.4.1. Wayllusiña, el enamoramiento.		116
2.3.2.4.2. Sart'asiña, el anuncio del compromiso.		120
2.3.2.4.3. <i>Irpac'a</i> , el compromiso.		122
2.3.2.4.4. <i>Sirw i skiwa</i> , el servicio a la familia del novio		124
2.3.2.4.5. <i>Kasarasiña</i> , el matrimonio.		128
2.3.3. La situación de la mujer aymara en la comunidad y el matrimonio.		139

2.3.4. La personalidad aymara.	145
2.3.4.1. La estructura de la personalidad según la cultura aymara.	145
2.3.4.2. Descripciones generales de la personalidad aymara.	147
2.3.4.2. La personalidad aymara desde la teoría de los cinco grandes factores.	149
2.3.4.2. 1. Extraversión	149
2.3.4.2. 2. Amabilidad.	151
2.3.4.2. 3 Responsabilidad.	154
2.3.4.2. 4. Neuroticismo.	155
2.3.4.2. 5. Apertura a la experiencia.	158
2.3.5 La educación de los aymaras	159
CAPÍTULO III: Método	162
3.1. Tipo de investigación	162
3.2. Muestra	163
3.3. Ambiente	168
3.4. Variables	168
3.4.1. Variables de estudio.	168
3.4.2. Variables sociodemográficas.	170
3.5. Hipótesis	171
3.6. Instrumentos.	171
3.7. Procedimiento.	172
CAPÍTULO IV: Resultados	173
4.1. Consistencia interna de las pruebas	173
4.1.1. Consistencia interna de la Escala Triangular del Amor.	175
4.1.1. Consistencia interna de la Cuestionario de los Cinco Grandes (BFQ)	176
4.2. Análisis factorial de los ítems de las pruebas utilizadas en la investigación.	177
4.2.1. Validez factorial de los ítems de la Escala Triangular del Amor	179
4.2.1.1. Validez factorial de los ítems del factor “intimidad”.	179
4.2.1.2. Validez factorial de los ítems del factor “pasión”.	182
4.2.1.3. Validez factorial de los ítems del factor “compromiso”.	185
4.2.2. Validez factorial de los ítems del Cuestionario de los Cinco Grandes (BFQ).	189
4.2.2.1. Validez factorial de los ítems de la escala “extraversión”.	189
4.2.2.2. Validez factorial de los ítems de la escala “responsabilidad”.	191
4.2.2.3. Validez factorial de los ítems de la escala “neuroticismo”.	194
4.2.2.4. Validez factorial de los ítems de la escala “amabilidad”.	196
4.2.2.5. Validez factorial de los ítems de la escala “apertura a la experiencia”.	199
4.3. Distribución de la muestra según las escalas	201
4.4. Resultados sobre la relación entre las variables sociodemográficas y los factores de la Escala Triangular del amor.	203
4.4.1. Relaciones entre la “edad” y las subescalas de la ETA y del BFQ.	205
4.4.2. Relaciones ente el “sexo” y las subescalas de la ETA y del BFQ.	205

4.4.3. Relaciones entre “presencia de pareja” y las subescalas de la ETA.	210
4.5. Resultados de las correlaciones entre las variables de estudio.	211
CAPÍTULO V: Conclusiones	212
5.1. Conclusiones del objetivo general.	212
5.2. Conclusiones de los objetivos específicos.	214
5.2.1. Características de las relaciones amorosas de los aymaras.	214
5.2.3. Consistencia interna de la Escala Triangular del Amor.	216
5.2.4. Consistencia interna del Cuestionario de los Cinco Grandes.	216
5.2.5. Validez factorial de los ítems de la Escala Triangular del Amor.	216
5.2.5. Validez factorial de los ítems del Cuestionario de los Cinco Grandes	218
5.2.6. Distribución de la muestra en la Escala Triangular del Amor.	221
5.2.6. Distribución de la muestra según los Cinco Grandes factores de la personalidad.	221
5.2.7. Relación entre los componentes del amor y el sexo.	222
5.2.7. Relación entre los cinco grandes factores de la personalidad y el sexo.	223
5.3. Conclusiones de las hipótesis.	223
5.4. Discusión.	224
CAPÍTULO VI: Referencias	229
Apéndices	A
Apéndice 1: Instrumentos	B
Apéndice 2: Glosario Aymara – Castellano	F
Apéndice 3: Mapas	O

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla	Título	Página
1	Estimaciones de la población indígena en algunos países de la región latinoamericana.	10
2	Violencia doméstica en Bolivia por relación de parentesco.	12
3	Distribución de la población indígena y no indígena en Bolivia.	65
4	Habitantes de las provincias de La Paz y porcentaje de los aymara hablantes.	66
5	Las relaciones entre <i>manqapacha</i> y <i>alaxpacha</i> .	75
6	Diferencias entre la filosofía occidental y la aymara.	76
7	Distribución de la muestra según Unidades Académicas.	164
8	Alumnos por carreras y número de participantes en la muestra.	164
9	Distancia de las UACs en relación a la ciudad de La Paz y provincia a la que pertenecen.	165
10	Distribución de los participantes por provincias.	166
11	Conocimiento del aymara.	166
12	Distribución de la muestra según el sexo	167
13	Distribución de la muestra según la presencia o no de una relación de pareja actual.	167
14	Distribución de la muestra según la edad.	167
15	Categorización de las variables de estudio.	168
16	Consistencia interna de la Escala Triangular del Amor.	176
17	Consistencia interna del BFQ	176
18	Varianza total explicada de los ítems de “intimidad”.	178
19	Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “intimidad”.	180
20	Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “intimidad”	181
21	Varianza total explicada de los ítems de “pasión”.	183
22	Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “pasión”.	184
23	Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “pasión”.	184

24	Varianza total explicada de los ítems de “compromiso”.	186
25	Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “compromiso”.	187
26	Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “compromiso”.	188
27	Varianza total explicada de los ítems de “extraversión”.	189
28	Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “extraversión”.	190
29	Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “extraversión”.	191
30	Varianza total explicada de los ítems de “responsabilidad”.	192
31	Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “responsabilidad”.	193
32	Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “responsabilidad”.	193
33	Varianza total explicada de los ítems de “neuroticismo”.	194
34	Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “neuroticismo”.	195
35	Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “neuroticismo”.	197
36	Varianza total explicada de los ítems de “amabilidad”.	197
37	Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “amabilidad”.	198
38	Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “amabilidad”.	198
39	Varianza total explicada de los ítems de “apertura a la experiencia”.	199
40	Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “apertura a la experiencia”.	200
41	Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “apertura a la experiencia”.	201
42	Distribución de la Escala Triangular del Amor recodificada.	202
43	Distribución del Cuestionario de los Cinco Grandes recodificado.	203
44	Distribución de la “intimidad” según el sexo.	205
45	Distribución de “pasión” según el sexo.	206
46	Distribución de “compromiso” según el sexo.	207
47	Distribución de “extraversión” según el sexo.	208
48	Distribución de “neuroticismo” según el sexo.	209
49	Distribución de “apertura a la experiencia” según el sexo.	209
50	Distribución de “intimidad” según la presencia de pareja.	210
51	Distribución de “pasión” según la presencia de pareja.	210
52	Correlaciones Rho entre las variables de estudio.	211

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura	Título	Página
1	Los distintos contextos semánticos para la construcción de un concepto de amor	100
2	Gráfico de sedimentación de los componentes de la escala “intimidad”	182
3	Gráfico de sedimentación de los componentes de la escala “pasión”	185
4	Gráfico de sedimentación de los componentes de la escala “compromiso”	188
5	Gráfico de sedimentación de los componentes de la escala “extraversión”.	191
6	Gráfico de la distribución de la muestra en las subescalas de ETA.	202
7	Histogramas de la “intimidad” según el sexo.	203
8	Histogramas de la “pasión” según el sexo.	207
9	Histogramas del “compromiso” según el sexo.	208

CONCEPTO DE AMOR Y PERSONALIDAD EN UNIVERSITARIOS AYMARAS DEL DEPARTAMENTO DE LA PAZ

I: INTRODUCCIÓN

1.1. Planteamiento del problema

La presente investigación versa sobre la relación entre los componentes de la escala triangular del amor de Sternberg con los cinco grandes factores de la personalidad en universitarios de origen aymara de las Unidades Académicas Campesinas (UACs) de la Universidad Católica Boliviana San Pablo.

Bolivia es un país con alrededor de 8.328.700 habitantes, de los cuales 4.143.787 son hombres y 4.184.913 mujeres (INE 2007). La edad media del país es de 24 años, lo que define a Bolivia como un país joven donde el 43% de su población se encuentra debajo de los 15 años.

Es factible considerar que la situación socio económica y los cambios ideológicos de la sociedad están modificando profundamente las relaciones conyugales. En Bolivia, del 70 al 80 % de los matrimonios se divorcian en los tres primeros años. En el Juzgado de Familia el 71,8% del total de casos atendidos corresponden a divorcios, 59% son demandados por las esposas y el 41% por los esposos. El mayor índice de divorcios se produce entre los 25 a 35 años de edad. El 74% de los divorcios son definidos de manera consentida por ambas partes y el 26 % por injurias o malos tratos (Revollo 1996).

La composición etno-racial de la población boliviana comprende de una mayoría amerindia con el 50% de la población de origen incaico quechuas y aymaras y de las comunidades indígenas del oriente boliviano principalmente guaraníes y mojeños, los

primeros viven principalmente en el occidente de país en los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro, Chuquisaca y Cochabamba y los segundos habitan el oriente, principalmente en los departamentos de Santa Cruz, Beni y Pando (INE 2007)

Los mestizos mezcla de amerindios y europeos con un 27,5% de la población están repartidos por todo el país, y un menor porcentaje de criollos, europeos nacidos en continente americano se distribuyen en los nueve departamentos. (INE ob.cit.)

Uno de los fenómenos más importantes en la construcción social es el “amor”, Maturana (1995) ha señalado que gracias al amor el ser humano ha sido capaz de convertirse en la especie dominante en el planeta.

En el mundo Aymara, la familia está supeditada a la comunidad. Carter y Mamani (1989), describieron las costumbres y la organización social de la comunidad de Irpa Chico; en este lugar, el matrimonio cumple la función de transición de una categoría social a otra, determinando un orden jerárquico entre las familias del novio y de la novia. Si bien, los niños tienen tiempo para jugar, en la familia deben aprender a trabajar desde temprana edad, ayudando a sus padres “a traer agua, barrer el patio, pelar el ch’uñu y a cuidar los animales” (Carter y Mamani, p. 150).

Según Carter y Mamani (1989), la comunidad aymara se organiza alrededor del trabajo, de tal modo que todas las estructuras sociales (individuo, pareja, familia, ayllu), están subordinadas al cuidado de la tierra. De ahí que las creencias religiosas, los ritos y tradiciones permitan mantener el equilibrio tan delicado entre los seres humanos y la naturaleza hostil del Altiplano.

Arnold (1998b) indica que desde la época pre hispánica hasta la actualidad, la descendencia aymara es bilateral, lo cual significa, que el parentesco se establece a través de la línea materna y paterna: “la *kasta* paterna (es) como la línea de semilla, reproduce los patrilinajes locales, en tanto que la *kasta* materna, como línea sanguínea, forma una telaraña de lazos femeninos que vinculan los patrilinajes” (p.49). Antes, durante y después del incario, el *ayllu* en las comunidades aymaras y quechuas, ha sido el eje de la organización comunitaria.

Según Van den Berg (1993), el mundo aymara se sustenta en la ayuda mutua y las responsabilidades compartidas; así la raíz de varias palabras aymaras es *ay*, significa lo común, por lo tanto *aymara* significa tener la misma sangre; *ayllu*, la comunidad local; *aynuqa*, es el terreno comunitario; *ayni*, la ayuda mútua. (p.293).

Es importante considerar que lo más relevante en la cultura aymara es la comunidad sobre cualquier otra instancia social: "...al entablar relaciones con personas que no pertenecen a la propia comunidad, se busca asegurarse de un apoyo, una protección y una garantía social que no se deja encontrar suficientemente dentro del propio ambiente" (op.cit. p.294).

Sternberg desarrolló una escala con la finalidad de definir lo que las personas quieren decir con "te amo", los resultados logrados por este psicólogo permiten comparar en distintas partes del mundo la coincidencia o no de los tres elementos que componen el concepto: intimidad, pasión y la decisión/compromiso (Sternberg 1998, 2000).

Se entiende por intimidad a la capacidad de recibir y dar apoyo emocional, compartir sentimientos y determinar los niveles de confianza de la relación. La pasión se relaciona con la diversión y el erotismo. La decisión/compromiso, se constituye en el compromiso a corto plazo y el compromiso a largo plazo, el primero se refiere a la decisión de amar a otra persona, y el segundo, es el compromiso por mantener ese amor (Sternberg, 1998).

Corres, Bedolla y Martínez (1997), llevan a cabo una investigación en la ciudad de México sobre el concepto del placer en hombres y mujeres. Encuentran que las mujeres y los varones tienen en común los fisioplaceres: comer, dormir y sexo; sin embargo los varones se inclinan más por los psicoplaceres a diferencia de las mujeres, las cuales se inclinan más por los socioplaceres. Concluyen que los varones tienen una mayor tendencia a un placer egocéntrico mientras que las mujeres prefieren el placer compartido.

A diferencia del estudio del concepto de placer, Sternberg establece que no existe diferencia entre los géneros a la hora de definir al amor. Las diferencias se encuentran entre culturas, las mismas se refieren al orden en los componentes y no así a la ausencia de alguno de ellos. (Sternberg, 2000).

La validación de la Escala Triangular del Amor fue realizada en diversas investigaciones, por ejemplo: Overbeek y otros (2007) aplicaron la prueba a 435 adolescentes holandeses, encontrando adecuados niveles de significación estadística para los tres componentes de la escala. Kwon (2006) validó la escala aplicándola a 553 universitarios coreanos, obtuvo los siguientes coeficientes de Cronbach: para la escala de pasión 0,92, para el compromiso 0,93 y para la intimidad 0,95.

Peralta (1998), en matrimonios jóvenes de la ciudad de La Paz identificó incompatibilidad entre las filosofías de vida de los esposos y las esposas, problemas en la comunicación y creencias irracionales que sostienen actitudes desadaptativas para la relación conyugal.

Clavijo y Pinto (1999) establecieron que existen posiciones rígidas en cuanto a las expectativas dentro de parejas jóvenes en la ciudad de La Paz: “(...) las expectativas son de tipo exigentes, en las que se pide mucho del compañero (...) los miembros de la pareja están dispuestos a cambiar la relación o incluso a mejorarla pero con un costo mínimo.”(p.126). Así mismo, identifica varios campos de desacuerdo, siendo el más importante, el referido a la educación de los hijos.

Para Suárez (1999), el problema central de las parejas paceñas de su estudio es la toma de decisiones: “existen mayores conflictos y dificultades de ajuste y satisfacción, y mientras mayores son las diferencias y en un mayor número de áreas, se observa más problemas en la relación de pareja, sobre todo en aquellas en que los miembros no tienen el mismo nivel educacional y socio cultural, o de ingresos económicos.” (p.121).

Trigo y Pinto (2002) utilizan la escala del concepto de amor de Sternberg entre dos zonas de la ciudad de La Paz aplicándola a adolescentes comprendidos entre los 17 y

19 años, encontraron que los jóvenes pertenecientes a raíces culturales occidentales manifiestan mayores puntajes en intimidad y pasión que los de origen aymara.

Exeni y Pinto (2006) aplican la escala de Sternberg como diagnóstico antes y después de la terapia de pareja, encontrando modificaciones importantes en los triángulos del amor en cada uno de los cónyuges.

Por su parte, Ribera y Pinto (2006) aplicaron el cuestionario de historias de amor de Sternberg a mujeres mojeñas y aymarás, determinando diferencias importantes en la construcción de las relaciones conyugales a partir del contexto socio cultural.

Kim y Hatfield (2004) utilizan la escala de Sternberg y otras escalas para estudiar el tipo de relaciones de pareja entre dos culturas: la coreana y la estadounidense. Concluyen que no encontraron diferencias entre el género y la cultura en relación a las diferencias del concepto de amor. Coincidiendo con las conclusiones de Sternberg (2000), las cuales indican que no existirían diferencias significativas en el concepto de amor en relación al género y a la cultura.

Cooper y Pinto (2007) aplican el cuestionario de actitudes hacia el amor de Hendrick y Hendrick y la escala triangular del concepto de amor de Sternberg a 637 universitarios comprendidos entre los 18 a 24 años. La escala de Hendrick resultó inadecuada, mientras que la escala de Sternberg obtuvo buenos niveles en su validez interna. No encontraron diferencias en el concepto de amor en relación al género, siendo que predomina el amor apasionado y el romántico. El componente pasión es el que obtiene mayor preferencia en la muestra. Los varones tienden más al compromiso que las mujeres.

El estudio de Cooper y Pinto coincide con los hallazgos en la investigación llevada a cabo por Villarroel y Pinto (2005), quienes estudian el concepto de placer en varones y mujeres universitarios en la ciudad de La Paz, para tal fin consideran 185 universitarios y 200 universitarias, se aplicó el cuestionario de redes semánticas de Corres, Bedolla y Martínez (1997). No se encontraron diferencias en relación a la preferencia de placeres entre varones y mujeres, en ambos casos predominan los

“fisioplaceres” (necesidades básicas: comer, beber, tener actividades sexuales) en relación a los “cultiplaceres” (psicoplacer, v.g. leer; socio placer, v.g., salir con amigos; ideo placer, v.g. escribir).

Pocos son los estudios sobre la personalidad de los aymaras, además que la mayoría de ellos pertenecen al campo de la antropología o a la especulación filosófica (Montes, 1999). La tendencia de las investigaciones es señalar una predisposición al retraimiento y a la introversión como característica de la personalidad básica de las personas de la etnia aymara (Albó 1988; Bouysse-Cassagne 1987; Yampara 2001).

Existen muchas definiciones de personalidad, las cuales dependen del modelo teórico del cual surgen. Pervin (1998), contempla, que la definición debe ajustarse a los criterios científicos antes que a los filosóficos, o anecdóticos. A pesar, de los intentos que la psicología de la personalidad ha hecho al tratar de contextualizar el concepto de personalidad dentro de la investigación científica (Eysenck 1971), aún es vigente la afirmación de Allport (1937) (en Millon y Davis 1999): “personalidad es una de las palabras más abstractas de nuestro lenguaje y, como cualquier otra palabra abstracta que sufre un uso excesivo, permite un amplio abanico de connotaciones a exista de su significado denotativo. Prácticamente ninguna otra palabra es más versátil” (pág. 18).

La formación de la personalidad es efecto de factores biológicos, histórico culturales y de la propia experiencia de la persona (Shaffer 2002). Brody y Ehrlichman (2000), definen el concepto de personalidad como: “aquellos pensamientos, sentimientos, deseos, intenciones y tendencias a la acción que contribuyen a los aspectos importantes de la individualidad.” (pág.3).

El estudio de la personalidad se ha beneficiado con la teoría de los rasgos, iniciada por Allport al exponer su modelo de la personalidad fundamentado en la presencia de rasgos centrales y secundarios y el trabajo estadístico de Cattell al identificar dieciséis rasgos fuentes básicos, sugiriendo a la vez, que subyacían a éstos otros rasgos denominados superficiales (Cattell y Dreger, 1977).

Se define al rasgo como “la tendencia de un individuo a comportarse de una forma consistente en muchas situaciones distintas” (Brody y Ehrlichman 2000, pág.29), en ese sentido, se pueden concebir como disposiciones que tienen las personas para comportarse de determinada manera.

Los estudios de Digman (1990), Costa y McCrae (1988) y Costa y McCrae (1994) establecieron después de exhaustivos análisis estadísticos la predominancia de cinco rasgos básicos, conocidos como los cinco grandes: apertura a la experiencia, responsabilidad, extraversión, amabilidad y neuroticismo.

Es posible identificar tres fortalezas en la teoría de los rasgos: los rasgos se plantean como comunes a muchos individuos, son estables e influyen sobre el comportamiento, además que pueden deducirse a partir de la medición de las distintas conductas que los componen a través de cuestionarios elaborados para tal fin (Baron ob.cit.).

Goldberg en 1981 alertó sobre la intrascendencia de la mayoría de los factores estudiados por Cattell, planteó que la estructura básica de la personalidad está conformada por cinco rasgos de orden superior. A partir de Goldberg, a esos cinco rasgos se les denomina “cinco grandes” (Goldberg 1981/2005).

En 1949 se presentó la evidencia que apoyaba el modelo de los cinco grandes, a partir de un estudio llevado a cabo por Fiske, en el cual no pudo reproducir la estructura de los 16 factores sugerida por Cattell, sino que localizó cinco factores estables. En 1963 Norman, durante 1964 Borgatta y finalmente en 1967 Smith retomaron los trabajos de Fiske utilizando instrumentos diferentes para compararlos con el 16PF y llegaron a la misma conclusión.

Solé i Fontova (2006), considera que los siguientes autores han sido los más importantes para el desarrollo de la teoría de los cinco grandes: Norman, 1967; Borgatta, 1964; Wiggins, 1978; Peabody y Goldberg, 1987; Goldberg, 1992; McCrae y Costa, 1985; Angleitner, Ostendorf y John,1990; Jackson, Paunonen, Fraboni y Goffin, 1996; Vasend y Skronnal,1995.

Goldbert (1990, en: Brody y Ehrlichman, 2000) llevó a cabo el análisis factorial de puntuaciones a partir de los rasgos establecidos por Norman. Los sujetos de la investigación tuvieron que valorar 1400 dimensiones de la personalidad, posteriormente fueron agrupados en 75. Finalmente al terminar el análisis factorial, Goldbert se quedó con cinco factores: extraversión, responsabilidad, amabilidad, apertura a la experiencia y neuroticismo.

Bock (1961, en: Brody y Ehrlichman ob.cit.) llegó a los mismos cinco factores utilizando la “clasificación California Q”, consistente en 100 dimensiones descriptivas que unos jueces deben ordenar. A diferencia del estudio de Goldbert, la clasificación de las dimensiones no es hecha por sujetos sin conocimientos de psicología, sino por expertos. Al relacionarse los resultados de Bock con los cinco grandes, se acierta con la coincidencia.

Se debe agregar a la lista Digman, quien en 1994 evaluó a niños de siete a trece años con adjetivos rasgo, relacionados con los cinco grandes. Los resultados que obtuvo coincidieron con las muestras de adultos. En 1997 el mismo investigador analizó cinco estudios con muestras de niños y adolescentes identificando la presencia del factor “a” que agrupaba las dimensiones de neuroticismo, responsabilidad y amabilidad (afabilidad) y un factor “b”, constituido por las dimensiones de extraversión y apertura a la experiencia (Digman, 1994, 1997).

La extraversión (E) y el neuroticismo (N) de Eysenck ya habían sido identificados como los “*Big Two*” (Dos Grandes), Costa y McCrae propusieron la Apertura a la experiencia (O) como una dimensión importante de la personalidad (Costa & McCrae, 1978). Posteriormente incluyen el factor Amabilidad y el factor Responsabilidad (En: Iuit, 2006).

Costa y McCrae (1985) publican el Inventario de los cinco factores, The Personality Inventory (NEO-PII), se compone de 185 ítems dispuestos en una escala del uno al cinco, para que la persona que responde marque aquél nivel con el cual se identifica su comportamiento.

Este instrumento ha sido traducido en más de 40 idiomas, y los estudios de su estructura factorial, validación y adaptación se han llevado a cabo en más de 30 culturas (McCrae y Allik, 2002).

Si bien Costa y McCrae (1997) consideraban que la estructura del NEO-PII continua sólida en cuanto a las bases teóricas que la sustenta, la validez de los constructos, otros investigadores lo cuestionaron.

Por ejemplo, el factor V (Abertura a la experiencia), ha sido el más problemático de las dimensiones evaluadas por el NEO-PII. El análisis lingüístico no se manifiesta siempre, además de que se han planteado distintos puntos de vista para interpretarlo.

En 1989 Botwin y Buss estimaron que el factor responsabilidad se trata de un componente de la extraversión y el neuroticismo y no de un factor independiente (En: Brody y Ehrlichman 2000, pág.70).

Jonson y Ostendorf (En Brody y Ehrlichman, 2000) encontraron que se trata de un factor menos influyente que los otros cuatro. Estos investigadores lo relacionan más como un elemento de la creatividad. Por otra parte, se trata de una variable difícil de definir en términos conductuales.

Los factores extraversión y neuroticismo, son los dos factores con mayor consistencia interna y que perduran a las adaptaciones del NEO-PII en otras culturas (McCrae y Allik 2002). Investigaciones transculturales del NEO-PII (McCrae, 2003) aplicadas a culturas de lenguas indoeuropeas y otras, recolectando una extensa muestra de adjetivos descriptivos de rasgos, conducen generalmente a la representación de los cinco grandes factores, de lo cual se deduce que es probable una generalización universal de los mismos.

En 1992 Costa y McCrae presentan NEO-PII- R, versión revisada del NEO-PII. En esta revisión agregan las dimensiones que comprenden los factores amabilidad y responsabilidad que en la primera versión no estaban presentes. Se incrementan 60 items, quedando la prueba compuesta por un total de 240.

1.2. Justificación.

Bolivia el país latinoamericano con mayor porcentaje de población indígena (Ver Tabla 1), siendo que quechuas y aymaras son las etnias predominantes. Por lo tanto, urge investigar la psicología de sus pueblos.

Tabla 1: Estimaciones de la población indígena en algunos países de la región latinoamericana.

País	Población indígena	% de la población total
Argentina	360,000	1.1
Belize	27,000	14.7
Bolivia	5,600,000	81.2
Brasil	1,500,000	1.0
Colombia	744,000	2.2
Chile	1,000,000	10.3
Ecuador	3,800,000	35.3
El Salvador	400,000	7.0
Guatemala	4,600,000	50.0
Honduras	50,000	1.3
México	10,900,000	12.6
Nicaragua	67,000	1.8
Panamá	194,000	8.3
Paraguay	30,000	0.7
Perú	9,000,000	40.0
Venezuela	315,000	1.0

Fuente: UNESCO 2008.

No existe ninguna investigación que trate específicamente del amor en la cultura aymara (Van den Berg 1995). “Si bien el matrimonio y la estructura familiar en la región andona han sido objeto de numerosos estudios (Bolton y Mayer 1977), la dinámica de las relaciones afectivas ha sido a menudo tratada como periférica a la realidad de las instituciones” (Millones y Pratt 1989, p. 21).

La historia se ha interesado en la descripción de las costumbres del matrimonio y el trato entre los sexos de los aymaras antes de la llegada de los españoles al Qullasuyo,

durante la colonia y la República (De la Vega 1609; Buysse-Cassagne 1987; Ellefsen 1989; Millones y Pratt 1989; Lavrin 1999; Lavallo 2001; Arpasi 2006).

La antropología se ha encargado de analizar las relaciones conyugales, ha puesto énfasis en las relaciones entre los sexos, la relación con la cosmovisión y la organización social (MacClean y Estenós, 1952; Oblitas 1963, Bolton y Bolton 1973; Albó 1976; Carter y Mamani 1989; Ortiz 1993; Harris 1994; Spedding 1994; Fernández 1995; De la Cadena 1997; Spedding 1997b; Espinoza 1998; Valderrama y Espinoza 1998; Arnold 1998a y 1998b; Mamani 2000 y 2002; Pórcel, Hernández y Quispe 2002).

Otra área que interesa a sociólogos y antropólogos es la concerniente a la violencia doméstica, a través de la cual han abordado de alguna manera las formas del comportamiento de conquista y las costumbres en las relaciones conyugales de los aymaras y mestizos (Crales 1994a y 1994b; Rivera 1996; Arnold 1998a y 1998b; Oporto 2001; Auza, Estensoro y Samanamud 2003)

La lingüística ha incursionado en el análisis del complejo lenguaje aymara, en ese campo, algunos investigadores se acercaron a la organización léxico-semántica de los conceptos relacionados con las relaciones de pareja y la reproducción (Hardman 1988 y 1998; Arnold y Yapita 1999; Gavilán 2005; Miranda 2007; Chambi 2007).

No existen investigaciones psicológicas sobre el amor y la sexualidad en los aymaras en Bolivia. Romero (1994) incursiona en el estudio del desarrollo cognitivo de niños quechuas; Montes (1999) se preocupa por la cosmovisión aymara desde su simbología, hace muy poca referencia al tema conyugal. Otros psicólogos se preocupan por los temas concernientes a la identidad aymara (v.g. Tintaya 2007), pero no se manifiestan interesados en comprender las relaciones amorosas desde algún modelo de la psicología científica.

No existen estudios publicados que se refieran a la atracción sexual entre los aymaras, en la revisión de los trabajos antropológicos que tratan sobre las costumbres matrimoniales, algunos investigadores tocan de pasada el tema (v.g.: Paredes 1920; Carter y Mamani 1989; Spedding 1994; De la Cadena 1997; Gavilán 2005).

La sexualidad era un tema casi completamente ausente en las ciencias sociales de América Latina hace unos pocos años. (p. 7). Recién se la estudia hace cinco a diez años atrás; quizás debido a la aparición del SIDA. En A.L. el estudio de la sexualidad está ceñido necesariamente al tema de género (Sasz 2001).

Es muy difícil establecer datos exactos de la violencia contra la mujer, puesto que de 100.000 casos de violencia sólo el 25% de los casos son denunciados (Iriarte, op. cit.)

Tabla 2: Violencia doméstica en Bolivia por relación de parentesco.

Parentesco	Porcentaje
Novio – enamorado	8,2
Otro familiar	4,1
Tío –tía	1,5
Padrastra – madrastra	1,3
Hijo – hija	1,2
Cuñado –cuñada	3,4
Hermano – hermana	1,6
Padre – madre	4,9
Ex esposo – ex concubino	6,8
Esposo - concubino	67,2

Fuente: Iriarte 2000, pág.. 440

En la Tabla 2 se comprueba la incidencia de la violencia contra la mujer perpetrada en el seno de la relación matrimonial (67,2%), y le siguen otro tipo de relaciones conyugales: novio – enamorado (8,2%) y ex esposo- ex concubino (6,8%).

Las Unidades Académicas Campesinas (UACs) representan el primer intento y consecución de la universidad en el ámbito rural de Bolivia, forman técnicos superiores y licenciados, actualmente están preparando programas de posgrado (Lazo de La Vega y Abastoflor ob.cit.).

Actualmente, las UACs comprenden cinco unidades: Batallas, Tiahuanacu, Carmen Pampa, Pucarani y Escoma; con aproximadamente 1803 estudiantes regulares y 197 pre universitarios (Lazo de La Vega y Abastoflor, op.cit)

La distribución de carreras es la siguiente:

Batallas: Medicina veterinaria, zootecnia, agroindustria, ciencias de la educación e ingeniería agroindustrial.

Tiahuanacu: Ingeniería agronómica, Ingeniería zotécnica y turismo rural.

Carmen Pampa: Ingeniería agronómica, medicina veterinaria, enfermería, turismo rural y ciencias de la educación.

Pucarani: Enfermería.

Escoma: Agropecuaria, Tallados y ebanistería, Administración y gestión municipal y ciencias de la educación.

Con el desarrollo de los nuevos programas de estudio, el impulso a la instauración de cursos de pos grado y la renovación de los laboratorios e infraestructura general, las UACS coinciden con el espíritu de la nación boliviana, a saber, la recuperación de las culturas originarias y la orientación de los profesionales hacia la generación de la solución de los problemas del país (Lazo de La Vega y Abastoflor ob.cit.).

1.3. Objetivos.

Objetivo general: determinar la relación existente entre los tres componentes del concepto de amor según la teoría de Sternberg con los cinco grandes factores de la personalidad en varones y mujeres aymaras, estudiantes de las Unidades Académicas Campesinas de la Universidad Católica Boliviana.

Objetivos específicos:

- a) describir las características de las relaciones amorosas entre los aymaras.
- b) establecer la consistencia interna de las escalas del concepto de amor de Sternberg.
- c) establecer la consistencia interna de los cinco factores de la prueba BFQ-R.

- d) determinar la validez factorial de las escalas del concepto de amor de Sternberg.
- e) determinar la validez factorial de los cinco factores de la prueba BFQ-R
- f) describir la distribución de los tres componentes del amor en los universitarios aymaras
- g) describir la distribución de los cinco grandes factores de la personalidad en los universitarios aymaras
- h) identificar la relación existente entre los tres componentes del amor con el sexo de los participantes en la investigación.
- i) identificar la relación existente entre los cinco grandes factores de la personalidad con el sexo de los participantes del estudio.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

2.1. El concepto de amor.

2.1.1. El estudio científico del amor.

Platón señalaba en “El Banquete” (380 a.C./2000), que existen dos diosas del amor Afrodita Urania y Afrodita Pandemia, la primera relacionada con la belleza y la segunda con las pasiones; cada una de ellas da lugar a un tipo distinto de amor: el amor racional y el amor pasional. Ovidio en su obra *Ars Amatoria* (8 d.C. / 1998) consideraba que el amor es ciego y apasionado.

Fromm en “El arte de amar” planteaba que el amor requiere de esfuerzo y conocimiento, el amor no es fusión sino que se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y no obstante, siguen siendo dos. Sugirió la existencia de distintos tipos de amor: maternal, fraternal, erótico, a sí mismo y a Dios (Fromm, 1956/2003).

Sin embargo, desde Platón hasta Fromm, no se había intentado una aproximación científica al amor. Sternberg (1989) escribe:

“Pero la ciencia puede ayudarnos a comprender tanto las bases psicológicas como las dimensiones del alma, y el por qué amamos de la manera en que lo hacemos. La investigación científica no reemplaza las otras formas de investigación sobre el amor, pero tampoco las otras formas de investigación eluden la necesidad de la ciencia” (p.32).

Kephart (1967) es de los primeros en estudiar las actitudes hacia el amor; aplica un cuestionario a 1079 universitarios para establecer las diferencias de las actitudes hacia el amor romántico entre varones y mujeres; no halla diferencias sustanciales.

Hendrick y Hendrick (1989) administran cinco cuestionarios a 391 universitarios solteros; proponen la idoneidad del análisis factorial para el estudio del amor.

Fehr (1991) plantea que el amor debe ser estudiado desde el modelo cognitivo. Sternberg y Barnes (1985, 1989) elaboran una teoría cognitiva sobre el amor; consideran que el amor se compone de tres elementos: “intimidad”, “pasión” y decisión-compromiso.

Sternberg y Grajek (1984) establecen la posibilidad de analizar al amor desde la psicología científica, consideran factible aplicar las teorías de la inteligencia de Spearman, Thompson y Thurstone a su estudio, ya que el amor, al igual que la inteligencia, se estructura de manera factorial.

Los componentes del amor se relacionan con los tres de la concepción clásica del ser humano: el “compromiso” con la cognición la “pasión” con el afecto y la “intimidad” con el comportamiento (Dessner, Frost y Smith 2004).

Se incursionó en el estudio de las bases fisiológicas del amor, por ejemplo Bartels (2000) estudia la actividad cerebral en 17 personas enamoradas, obteniendo imágenes de sus cerebros a través de la MRIf (imágenes por resonancia magnética funcional); logra establecer que las regiones del cerebro que están activadas en los enamorados son: el lóbulo anterior del cíngulo, el núcleo caudado y el putamen. Aron, Fisher, Mashek, Strong, Li y Brown (2005) estudian la actividad cerebral en 10 mujeres y 7 varones enamorados mientras observan fotografías de sus parejas; encuentran que la activación se produce principalmente en la zona ventral del cerebro, el lado derecho pósterior dorsal y la región medial del núcleo caudado; la activación en el área tegmental ventral izquierda se correlacionó con el atractivo facial. La respuesta neurofisiológica en la porción antero medial derecha del núcleo caudado se relacionó con la intensidad de la pasión romántica.

Al parecer, el factor más importante para elegir pareja es el atractivo físico, por ejemplo: Aron, Dulton, Aron e Iverson (1989) estudian las características que se toman en cuenta para enamorarse y las que consideran para establecer una amistad en 100 adultos que no estudian y en 277 estudiantes de pregrado; identifican que la apariencia y personalidad son los aspectos más importantes para enamorarse, no existe mucha

incidencia de la similitud de valores y actividades, siendo más determinantes las señales que producen excitación. Para elegir amigos, en cambio, es más importante la similitud y proximidad.

En otro estudio, Sangrador y Yela (2000) estudian la importancia de la “atracción física del otro” como el factor del amor en el cual más creen las personas. Aplican un cuestionario sobre la “atracción física del otro” y otros ítems relacionados con otros factores que componen el amor a 1949 españoles. Confirman que el factor de la atracción física es el que la gente considera el más representativo del amor.

Martínez (2000) estudia a 90 personas casadas y 98 divorciadas (59 % mujeres; 41 & varones) a través de un cuestionario elaborado por el investigador para medir la satisfacción marital, la inversión intrínseca y la extrínseca, la posibilidad de establecer una relación amorosa alternativa, la evaluación de la nueva relación, el compromiso. En la investigación encontró que existe una correlación positiva entre la satisfacción marital con la inversión intrínseca y negativa con la posibilidad de una nueva relación amorosa; el compromiso correlacionó positivamente con la estabilidad matrimonial.

Neff y Karney (2005) para responder a la pregunta ¿por qué durante el matrimonio el amor disminuye? Llevan a cabo dos estudios longitudinales que demostraron que la mayoría de los recién casados tienen una percepción idealizada de sus parejas. Las esposas son más realistas en la percepción de sus esposos. Comprobaron que los matrimonios mejor sucedidos son aquellos donde se presenta el apoyo a la inquietudes del otro y existe buen control de sentimientos.

La ruptura amorosa activa las experiencias de separación de la infancia y de relaciones de pareja previas, se la vive como un duelo de imposible solución porque no se trata de la muerte de alguien, sino del final de una relación (Márquez 2005).

2.1.2. Definición del amor

Sternberg (1989) define el amor de la siguiente manera: “conjunto de sentimientos, pensamientos y deseos que, al ser experimentados simultáneamente, dan como resultado la compleja experiencia que llamamos amor” (p.14). Esta definición se inscribe dentro del pensamiento de la psicología cognitiva porque se centra en la organización interna de la experiencia del sentimiento amoroso y es la que subyace a la Escala Triangular del Amor utilizada en la presente investigación.

Los sentimientos son “instrumentos de que dispone el sujeto para la relación (emocional, afectiva), tanto con personas, animales, cosas, cuanto consigo mismo, es decir, con sus pensamientos, fantasías, deseos, impulsos, incluso con sus propios sentimientos” (Castilla del Pino 2003, p.20).

Mientras que la palabra *love* del inglés puede ser rastreada hasta su origen en el término germano *leubh* del latín *libet* [placer] (Pimentel 2006) situado en el contexto semántico erótico. No ocurre lo mismo con la palabra *amor* del castellano. Amor era el nombre de uno de los hijos de la diosa romana Venus -émulo del dios Eros de los griegos (Nöel 2003, págs. 101-103)-. El apelativo del dios se convirtió en verbo y sustantivo para que “la voz amor la pronunciaran ya los romanos, y la escribieran exactamente así, y con el mismo sentido que nosotros, y tiene, por tanto, miles de años” (Grijelmo 2001, p. 62). En castellano la palabra “amor” ha estado asociada al arte de la seducción, por lo que su uso se ha restringido a los intereses de conquista en la relación de pareja adquiriendo polisemia (Grijelmo ob.cit.).

La Real Academia de la Lengua Española define el vocablo “amor” de la siguiente manera:

“1: Sentimiento intenso del ser humano que, partiendo de su propia insuficiencia, necesita y busca el encuentro y unión con otro ser. 2: Sentimiento hacia otra persona que naturalmente nos atrae y que, procurando reciprocidad en el deseo de unión, nos completa, alegra y da energía para convivir, comunicarnos y crear. 3: Sentimiento de afecto, inclinación y entrega a alguien o algo” (Real Academia Española 2001, p.95).

Estas definiciones coinciden con el “amor romántico”, sin embargo, Branden (2000) plantea que el amor romántico surge alrededor del siglo XI. Antes el amor fue concebido de distintas maneras. Para los antiguos griegos el amor se circunscribía en el ámbito de lo espiritual; idolatraban la relación espiritual en la pareja pero no la sexual; no se casaban por amor porque consideraban a la mujer parte de la dote para el marido. Los romanos desarrollaron una concepción cínica del amor porque consideraron factible a la pasión en las relaciones extramaritales (Branden ob.cit.).

El cristianismo propugnó un amor sin sexualidad, caracterizado por ser hostil contra el placer en general, planteó un antagonismo entre el placer carnal y el amor que aún mantiene (Ratzinger 1999).

El amor cortesano como predecesor del amor romántico aparece en el sur de Francia en siglo XI creado por poetas y trovadores en las cortes de la nobleza. Profesaba como meta la pasión entre varones y mujeres, “no entre un hombre y su esposa, sino entre un hombre y la esposa de algún otro” (Branden 2000, p. 39). Se trata de un amor basado en la libre elección de pareja, no puede darse en una relación de dominio – sumisión, debe generarse en la mutua admiración y respeto.

La asociación matrimonio-sexualidad-amor recién se produce durante el Industrialismo. Se acepta ampliamente al amor romántico como la base del matrimonio porque con el capitalismo se destacó el individualismo, al hacerlo, se priorizó la connotación singular de la elección de pareja y la forma cómo los amantes establecerían su forma de quererse (Branden ob.cit.).

Branden define así al amor romántico: “una relación apasionada, espiritual – emocional – sexual, entre un hombre y una mujer, que refleja una alta consideración por el valor que tiene la persona del otro” (p. 64)

Durante la segunda mitad del siglo XX, el amor puritano de los cristianos y el amor romántico fueron reemplazados por el amor sexual. Durante los 80 en el Brasil, por ejemplo, el amor sexual se impone con el surgimiento del estilo de amar precoz, breve y sin compromiso; denominándose a tal forma de relacionarse: “*ficar*” [quedar]

(Gikovate 1990, Da Silva 2006). En Bolivia se utiliza el término “prenderse” para referirse a una relación de pareja casual sin enamoramiento donde no necesariamente tienen que producirse relaciones sexuales (Pinto 2008).

En los países del Primer Mundo el amor romántico se ha convertido en la única posibilidad que tienen las personas para tener algo privado y lograr apropiarse del sí mismo que es arrebatado continuamente por la tecnología y los medios de comunicación (Beck y Beck-Gernsheim 2001).

Alberoni (2004) piensa que el enamorarse es el “estado naciente de un movimiento colectivo” porque es revolucionario al ser irreverente con lo establecido y se produce dentro de la comunidad humana más pequeña: la pareja, dentro de la cual cada uno es el líder carismático del otro. Es por eso que la construcción amorosa se constituye en el único espacio donde las personas pueden recuperarse a sí mismas (Alberoni 2005).

Rempler y Burris (2005) consideran que el amor es una motivación basada en la valoración de los demás y se asocia con el objetivo de preservar o promover el bienestar de la persona amada. Por otra parte, el odio se sustenta en la devaluación y tiene el objetivo de disminuir o destruir el bienestar de la persona odiada.

Berscheid y Meyers (1996) señalan que el concepto de amor, necesariamente se organiza en un contexto social; no tiene el mismo significado en una sociedad que en otra, tampoco posee el mismo sentido en una generación que en otra.

Noller (1996) indica que tanto el amor pasional como el amor de compañeros pueden durar toda la vida. También considera que el amor inmaduro se enmarca en los siguientes términos: enamoramiento, adicción al amor y entusiasmo. Al igual que Berscheid y Meyers, concluye que el amor es una construcción social, y que las creencias que se tienen sobre él influye en la forma cómo se estructuran las relaciones conyugales.

La idealización del amor produce la idea de que el amor genera la felicidad completa que funciona como un ideal imposible para las personas, ejerciendo demasiada

presión en la vida cotidiana y produciendo dificultades porque la pareja espera lo que el amor no puede dar. Se produce una ambigüedad entre la sensación de seguridad de los enamorados con la añoranza de pasión de los casados (Wobeser 1994). Al respecto, Beck (1989) señala que el amor genera pensamientos irracionales y éstos a su vez pueden ocasionar comportamientos desadaptativos; la irracionalidad es consecuencia de creencias fundamentadas en mitos.

La inadecuación de la definición del amor aún en personas satisfechas con su relación se evidencia en el estudio de Aloni y Bernieri (2004) quienes investigaron la precisión en la definición del amor en personas que mantenían una larga relación de pareja y otras que no. Concluyeron que es probable que los esquemas cognitivos que las personas tienen del amor puedan no representar adecuadamente la forma en que la construcción se manifiesta en la población en general. Aunque las personas con relaciones de pareja puedan dar mejores definiciones del amor, sus percepciones del amor pueden ser sesgadas e inexactas.

Wilkins y Gareis (2006) estudian el uso de la expresión *I love you* [te amo] en distintas culturas; establecen que la frase se utiliza exclusivamente para las declaraciones de amor romántico en algunas culturas pero tiene una distribución mucho más amplia en otras. Curiosamente, quienes provienen de otra lengua y aprender a hablar inglés, utilizan más la frase en inglés que en su idioma nativo. Las mujeres tienden a utilizar la expresión con más frecuencia que los varones. Es notable la expresión se la utiliza hoy en día más que en décadas pasadas.

Barrón, Martínez, De Paúl y Yela, (1999) analizan los mitos sobre el amor en 1949 sujetos, no encuentran diferencias significativas entre los mitos y el sexo de los participantes. Las personas mayores, las casadas y las educadas en sistemas escolares tradicionales coinciden con los mitos del amor, mientras que las jóvenes, solteras y educadas en escuelas liberales tienden a creer menos. Las mujeres tienen propensión a creer más en la “fidelidad sexual que los varones”. Hay tendencia a aceptar las relaciones sexuales dentro del matrimonio y no fuera de él.

Barelds (2007) examinó la relación entre las características del inicio de la relación amorosa con la similitud de personalidades de los cónyuges y la satisfacción de la pareja. Plantean la siguiente hipótesis: las personas que se enamoraron “a primera vista” en relación a los que poco a poco se involucraron más entre ellos, tendrían menos compañeros con personalidades similares, en especial con respecto a los niveles de la extraversión, la estabilidad emocional y autonomía. También consideraron que los que establecieron relaciones impulsivas informarían menor estabilidad en sus matrimonios. Recurren a 137 parejas casadas o convivientes. Encontraron que los que se enamoraron a primera vista mostraron más disímiles personalidades con respecto a los niveles de la extraversión, la estabilidad emocional y autonomía. Los resultados contradijeron la segunda hipótesis, pues los que se enamoraron a “primera vista” no informaron acerca de llevar una convivencia de menor calidad que los que se enamoraron poco a poco.

El amor es una construcción social: el amor sólo puede entenderse en el contexto de la cultura; debe definirse la percepción que se tiene de la persona amada, los sentimientos que acompañan el amor, los pensamientos que se tienen y las acciones que genera (Beall y Sternberg 1995).

Kim y Hatfield (2004) afirman que la cultura necesariamente afecta al concepto de amor. Parten de esa hipótesis para estudiar el concepto del amor y su relación con la felicidad entre universitarios estadounidenses y coreanos. Aplican la Escala del Amor Apasionado de Hatfield y Rapson, la Escala Triangular del Amor de Sternberg, la Escala de Afectos Positivos y Negativos de Watson, Clark y Tellegen y la Escala de Satisfacción con la vida de Pívor y Dienes. Concluyen que el amor y la felicidad no tienen una relación unidimensional sino multifactorial. La conclusión más importante de ese estudio es que la pertenencia a culturas diferentes no influyó en la definición del amor ni en sus relaciones con la felicidad. Las autoras, consideran que probablemente los universitarios coreanos estén muy influenciados por los valores norteamericanos.

El concepto del amor no es el mismo en las sociedades colectivistas que en las individualistas, lo que crea conflictos en las familias inmigrantes (Dion y Dion 1996).

Por ejemplo, Hynie, Lalonde y Lee (2006) observan en 63 familias inmigrantes chinas en Estados Unidos que los padres intentan inculcar los valores asiáticos para la elección de pareja, pero los hijos utilizan otros en sus decisiones.

Landis y O'Shea (2000) estudian el “amor pasional” en 9 muestras procedentes de Norte América, Europa, el Oriente Medio y las islas del Pacífico, los resultados sugieren que el “amor pasional” es un constructo multifactorial singularmente definido dentro de las culturas.

El concepto de amor varía de generación a generación dentro de una misma cultura, los pocos estudios al respecto han utilizado el análisis epistolar como el llevado a cabo por Carpenedo y Koller (2004), quienes identifican las diferencias del contenido amoroso en las misivas de tres décadas distintas de amantes, 40-50, 70-80 y 2000. En el pasado las relaciones amorosas parecían tener un compromiso más serio desde el principio, la aproximación por parte del varón era lenta y el enamoramiento debería acabar en matrimonio. En la década 70-80 la tendencia fue buscar más libertad de elección y de experiencias, consecuentemente las relaciones fueron menos comprometidas, aunque el varón aún era quien debía tomar la iniciativa para iniciar el romance. Hoy en día las relaciones son más apasionadas y libres, además, que tanto los varones como las mujeres tienen la misma probabilidad de iniciar el romance. La comunicación en la década 40-50 era más formal y respetuosa, en las décadas siguientes se rompe la formalidad y la expresión sobre la sexualidad se hace más directamente. Las peleas no se manifiestan en las cartas de la década 40-50, mientras que son más frecuentes en las posteriores décadas. Lo que se mantiene es el sentimiento de posesión asociado al amor en las tres décadas analizadas.

2.1.3. Los componentes del amor.

Los estudios de Sternberg y Barnes (1989) y las investigaciones de Sternberg (1987, 1997, 2000), determinan la configuración factorial del amor, compuesta por tres

componentes: la “intimidad”, la “pasión” y la “decisión-compromiso”. Aron y Westbay (1996) confirman la teoría triangular del amor en distintas muestras.

2.1.3.1. La intimidad.

Sternberg (1989, 1997, 2000), define la “intimidad” como el conjunto de sentimientos producidos dentro de la relación de pareja que promueven el acercamiento, el vínculo y la conexión.

Se compone de diez elementos:

- deseo de promover el bienestar de la persona amada
- sentimiento de felicidad junto a la persona amada
- gran respeto por el ser amado
- capacidad de contar con la persona amada en momentos de necesidad
- entendimiento mutuo
- entrega de uno mismo y de sus posesiones a la persona querida
- recepción de apoyo emocional por parte de quien amamos
- entrega de apoyo emocional a la persona amada
- comunicación íntima con la persona amada
- valoración de la persona querida (Sternberg 1989)

Para generar “intimidad” se requiere: confianza, honestidad, respeto, compromiso, seguridad, generosidad, lealtad, reciprocidad, constancia, comprensión y aceptación. Dentro del modelo triangular del amor, la “intimidad” es el factor esencial en las relaciones amorosas (Sternberg 2000).

2.1.3.2. La pasión.

Sternberg (1989) define a la “pasión” como el estado de intenso deseo de unión con el otro y de expresión de deseos y necesidades: autoestima, entrega, pertenencia, sumisión y satisfacción sexual.

La “intimidad” interactúa fuertemente con la “pasión”, pero puede haber “pasión” sin intimidad. La “pasión” no solamente es sexual, una persona puede apasionarse por demandas pasionales de pertenencia (Sternberg 2000).

La “pasión”, a diferencia de la “intimidad”, es cualitativamente mucho más intensa, pero de duración extremadamente breve, en algunos casos inclusive efímera, puesto que prospera en base al refuerzo intermitente, siendo muy fuerte al inicio de la relación, luego se mantiene latente y puede ser recuperada nuevamente. Para los varones la pasión está asociada a los deseos sexuales con más intensidad que en las mujeres, mientras que para ellas la pasión se relaciona con la protección, la pertenencia y la sumisión (Sternberg ob.cit.).

El amor pasional se caracteriza por ser sexual, producir emociones intensas y breve, mientras que el amor de compañeros genera intimidad, se produce en un contexto emocional sereno y es duradero (Sprecher y Regan (1998).

Hendrick y Hendrick (1987), estudiaron la relación de la sexualidad con el amor en 218 personas, concluyen que el amor y las actitudes hacia la sexualidad se relacionan estrechamente. Proponen, además, la necesidad de profundizar en el estudio de los tipos de amor y sus relaciones con la personalidad.

Troy (2005) señala que la función de la pasión no ha sido comprendida y que tampoco se la relaciona con la personalidad, tampoco ha servido para ayudar a las parejas en crisis. Troy propone que la pasión debe ser comprendida como una auto-regulación del organismo y que tiene la función de dirigir el comportamiento hacia la intimidad amorosa.

Sprecher y Regan (ob.cit.) intentan poner a prueba la idea de que el “amor apasionado” es distinto al “amor de compañeros”; para este fin, estudian una muestra de 197 parejas que representan diferentes etapas del proceso de cortejo y de la transición al

matrimonio. Encuentran que tanto el “amor apasionado” como el de compañeros producen emociones intensas. Investigan también, la relación entre los dos tipos de amor y la satisfacción conyugal. Encuentran que el “amor de compañeros” se relaciona más positivamente con la satisfacción que el “amor apasionado”.

Yela (1996), plantea que debe revisarse el componente “pasión” de la teoría de Sternberg después de estudiar en una muestra de 412 sujetos, los resultados obtenidos de la aplicación del cuestionario de Sternberg. El análisis reveló ciertas contradicciones entre la definición, evaluación y evolución de dichos componentes. Por lo tanto, se sugiere dividir el constructo “pasión” en dos: “pasión-erótica” y “pasión-romántica”. El investigador sugiere la necesidad de profundizar su estudio en otras muestras y con otros instrumentos.

Los estudios psicofisiológicos llevados a cabo en universitarios y universitarias para comparar las respuestas fisiológicas durante el fantaseo de situaciones de celos llevados a cabo por Larsen (En: Buss, Larsen, Westen y Semmelroth 2001) demuestran que los varones tienden a los celos sexuales y las mujeres a los celos románticos, coincidiendo con la necesidad de dividir el concepto de pasión en erotismo y romanticismo.

2.1.3.3. Decisión - compromiso.

La “decisión-compromiso”¹ posee dos aspectos: a corto plazo se refiere a la “decisión de amar a otra persona” y a largo plazo es “el compromiso por mantener ese amor”. Ambos aspectos no necesariamente ocurren al mismo tiempo (Sternberg 1989).

Es posible el compromiso sin “intimidad” ni “pasión” o solamente con uno de los factores anteriores, su ausencia permite la evitación de la convivencia en común y por ende los requerimientos de adaptación interpersonal (Sternberg 2000). El compromiso es

¹ Para facilitar la lectura, se reemplaza el término “decisión-compromiso” por “compromiso”.

el grado según el cual una persona está dispuesta a adaptarse a alguien y hacerse cargo de la relación hasta el final.

2.1.4. Los tipos de amor.

Partiendo de la combinación de los tres elementos del triángulo, Sternberg (1989, 2000) identifica siete tipos de amor:

a) Simpatía (agrado): sólo “intimidad” (I^2); se trata de una amistad verdadera sin “pasión” ni compromiso a largo plazo.

b) Amor de compañero: “intimidad” y “compromiso” ($I + C$); compromiso de amistad a largo plazo, como en los matrimonios sin “pasión”.

c) Amor vacío: sólo “compromiso” (C); son las relaciones de amor sin “intimidad” ni “pasión”.

d) Amor fatuo (necio): “pasión” y “compromiso” ($P + C$); “compromiso” basado en la “pasión” pero sin desarrollar la “intimidad”. Son relaciones poco profundas se perciben como un torbellino de galanteos.

e) Enamoramiento (encaprichamiento): sólo “pasión” (P); es apasionado, obsesivo, intenso, sin “intimidad” y sin compromiso.

f) Amor romántico: “intimidad” y “pasión” ($I + P$) es la atracción física y emocional, pero sin compromiso. Probablemente un ejemplo es la relación típica con el amante durante la infidelidad conyugal.

g) Amor consumado (pleno): “intimidad”, “pasión” y “compromiso” ($I + P + C$); el amor ideal, difícil de alcanzar.

Se considera que, en las relaciones amorosas, los triángulos de la relación varían en cuanto a su “geometría”. Una relación puede tener mucha “pasión”, poca “intimidad” y algo de “compromiso”, o mucho “compromiso”, mucha “pasión”, y poca “intimidad”, etc. La geometría del triángulo amoroso depende de la cantidad de amor y el equilibrio,

² I = Intimidad. P = Pasión. C = Compromiso.

por ello es posible identificar triángulos equilibrados (en los cuales la cantidad y calidad de los tres componentes es similar) y desequilibrados (cuando los tres componentes difieren en cantidad y calidad) (Sternberg 1989).

En una relación amorosa existe no solamente el triángulo que representa el tipo de relación, sino el triángulo esperado o ideal. El triángulo ideal se construye a partir de las experiencias amorosas previas y a las expectativas amorosas aprendidas en las relaciones interpersonales en la familia de origen (Sternberg ob.cit.).

Por último, es importante considerar que la forma como se expresa el amor puede darse de dos maneras: los triángulos de sentimientos versus los triángulos de acciones, de tal manera que interesa identificar el modo en que los amantes expresan su amor, sin la expresión afectiva o comportamental, el amor puede morir (Sternberg 1989).

Kephart (1967) estableció que no existían diferencias sustanciales entre las actitudes hacia el amor en mujeres y varones, apenas encontró cierta disimilitud en relación a la “cercanía del matrimonio”; las mujeres presentaron mayor tendencia a manifestar su deseo de casarse más pronto que los varones.

Sternberg (2000) al referirse a los estudios que llevó a cabo utilizando la ETA, concluye que “las diferencias entre los sexos no fueron significativas” (p.61). En el estudio de Cooper y Pinto (2007), la predominancia de la intimidad se presenta tanto en los varones como en las mujeres, “este resultado demuestra que no existe relación entre el género y el amor” (p. 64).

Fehr y Broughton (2001) investigan las relaciones entre el sexo y la personalidad con el concepto de amor. Encuentran que los varones tienen más tendencia que las mujeres a relacionar la pasión con el amor. Y que la idea extendida de que las mujeres preferirían el amor de compañeros más que los varones, se deber refutar, porque no existen diferencias entre los sexos en función al amor romántico ni al amor de compañeros. En relación a la personalidad, hallaron que el rasgo de amabilidad se relaciona positivamente con el amor de compañeros y negativamente con el amor apasionado.

Hendrick y Hendrick (1986, 1987, 1989) desde la teoría desarrollada por John Lee (1973, 1998) identifican seis estilos de amor luego de una investigación desarrollada en universitarios. Estos seis estilos son los siguientes:

a) Eros: el amor pasional. La atracción intensa hacia la otra persona, es el amor apasionado. Las personas que tienden a este tipo de amor poseen alta autoestima, son abiertos con sus emociones.

b) Storge: el amor de compañeros, basado en el afecto natural que se puede sentir por un hermano, es una forma tranquila de amar, sin grandes emociones, se trata de una relación de compañeros confiada y segura, entre dos personas similares en sus valores. Las personas que buscan este tipo de relación quieren un sólido compromiso, es más común en las mujeres.

c) Ludus: el amor de entretenimiento. El amor es vivenciado como un juego cuyo fin es el placer sin ningún compromiso, permite mantener varias relaciones al mismo tiempo y el sexo se considera como una diversión. Las personas que se inclinan por esta forma de amar son individuos en búsqueda de sensaciones, en los cuales la relación se vuelve con el tiempo insatisfactoria. Lo buscan más los hombres que las mujeres.

d) Manía: el amor posesivo. Matizado por parecerse a la idea del amor romántico. Existen celos, posesión y dudas acerca del grado de compromiso de la otra persona, se presentan etapas de exaltación y depresivas, es un amor de todo o nada. Las personas que ejercitan este tipo de relación tienen tendencia a ser turbulentas y apasionadas; es más común en las mujeres.

e) Pragma: el amor lógico. No existen grandes emociones, se busca una persona adecuada con la que se pretende mantener una convivencia tranquila. Las personas que disfrutan de relaciones pragmáticas son racionales, cómodas y poco apasionadas.

f) Ágape: el amor desinteresado, virtuoso. Desinteresado y generoso, existe preocupación centrada en el bienestar de la pareja antes que en el propio, se pide

poco para sí mismo. Más común en personas con sentido religioso y en relaciones amorosas prolongadas.

Los hombres son superiores en el amor como “eros” y “ludus”. Las mujeres son superiores en “storge” y “manía”. Los amores posesivos se relacionan más con la violencia conyugal que los otros tipos de amor. El amor lúdico es más frecuente en individuos preocupados en sí mismo antes que en los demás. Las personas religiosas tienden hacia amores de amistad, lógicos y desinteresados (Baron y Byrne 2001).

Hendrick, Hendrick y Foote (1984) estudian los tipos de amor según la teoría de Lee, aplicando la Escala de Actitudes hacia el Amor a 800 estudiantes universitarios. Los varones tienden al amor erótico y lúdico; mientras que las mujeres lo hacen hacia el amor “storge”, “maníaco” y “pragmático”.

Cooper y Pinto (2007) no encontraron diferencias significativas entre los tipos de amor y el sexo; tanto varones como mujeres tienden al amor erótico. Comparando este estudio con el de Hendrick, Hendrick y Foote (1984), es posible inferir que la cultura influye en las actitudes que las personas tienen hacia el amor.

Levy y Davis (1988) aplican la Escala de Actitudes hacia el Amor (EAA) de Hendrick y Hendrick, la Escala Triangular del Amor (ETA) de Sternberg y la Escala de Estilos de Amor de Hazan y Shaver; además aplican la Escala de Características de la Relación de Pareja de Davis y Todd, el Formulario de Calificación de la Relación conyugal y la Escala de Adaptación de Rahim. Encuentran que “eros”, “ludus” y “ágape” son las actitudes hacia el amor más frecuentes en las relaciones de pareja. “Eros” y “ágape” se asociaron con “intimidad”. La “pasión” y el “compromiso” se relacionaron con la “satisfacción” y la “solución constructiva de conflictos”; “ludus” se asoció negativamente con las mismas variables. “Manía” se correlacionó positivamente con la “pasión” y con la “imposición de soluciones durante la solución de problemas”. Ni “storge” ni “pragma” manifestaron correlaciones significativas.

Una de las críticas que se hace a la clasificación del amor de Sternberg y la de Hendrick y Hendrick, es la de Fehr (1994), este autor piensa que los estudios sobre el

amor se han centralizado en las relaciones conyugales, sin tomar en cuenta otros tipos de amor, como el amor a los padres, a las mascotas, etc.

2.1.5. La Escala Triangular del Amor (ETA).

La construcción de la ETA se inicia con la investigación de Sternberg y Grajek (1984), consideran a 85 personas (35 varones y 80 mujeres) del sur de Connecticut cuyas edades oscilaron entre 18 y 78 años; 77 no tenían pareja. Aplicaron varios cuestionarios para definir con precisión sus características sociodemográficas. Pidieron información acerca de sus relaciones amorosas más significativas, además obtuvieron datos de las Escalas de Gustar y Amar de Rubin y de la Escala de Compromiso Interpersonal de Levinger. Finalmente, aplicaron un conjunto de pruebas de Personalidad para establecer correlaciones.

Sternberg y Grajek (1984) buscaron respuestas a cinco preguntas: ¿a quiénes aman las personas?; ¿es posible medir la intensidad del amor a partir de lo mucho que se ama a otras personas?; ¿cómo se relacionan el desear y el amar?; ¿cuál es la estructura del amor?; ¿es factible predecir la satisfacción conyugal?

Las conclusiones fueron las siguientes: primera, los varones aman primero a su pareja, mientras que las mujeres aman a su pareja tanto como a su mejor amiga Segunda, el amor dentro de la familia no predice la capacidad de amor hacia la pareja. Tercera, el deseo y el amor se relacionan estrechamente. Cuarta, identifican un factor general del amor al que denominaron “comunicación interpersonal, intercambio y apoyo”, luego evidenciaron que ese factor podía descomponerse en elementos interdependientes. Quinta: la Escala de Cariño de Rubin predecía mejor la satisfacción que el resto de escalas utilizadas en el estudio (Sternberg y Grajek 1984).

Sternberg (2000) defiende la composición del amor por tres factores a partir de cinco criterios: primero, todos los aspectos del amor pueden ser agrupados en alguno de los tres componentes; segundo, al revisar las investigaciones sobre el amor concluye que

“si bien algunos elementos del amor están bastante vinculados a un tiempo o a una cultura específicos, los tres que propongo son generales en todas las épocas y lugares” (p.18); tercero, los tres elementos son diferentes a pesar de estar vinculados; cuarto, las historias de amor de las parejas se ajustan a la concepción triangular del amor; quinto, “la teoría se basa en sentimientos y conductas” (p.18).

Sternberg (1997) lleva a cabo dos estudios para validar la ETA. La compara con la Escala del Amor de Rubin y la Escala del Agrado de Rubin. Para el primer estudio recurre a 84 personas de New Haven, la media de edad es de 28 años, en un grupo donde las edades oscilan entre 19 y 64 años. En el primero obtiene una confiabilidad general superior a 0,50; la subescala “compromiso” es la que alcanza el más alto nivel de validez. La confiabilidad interna de las subescalas es la siguiente: “Intimidad” 0,90, “pasión” 0,80 y “compromiso” 0,80.

En ese mismo estudio se dan las siguientes correlaciones entre las subescalas: “pasión” con “intimidad” 0,71; “pasión” con “compromiso” 0,68; “intimidad” con “compromiso” 0,81.

Luego procede con el análisis Varimax ortogonal con rotación, determinando que el tercer factor explica el total de la Varianza. Los ítems con mejor capacidad de medida son los siguientes³: para la “intimidad”: 10 “me siento próximo a ___”; 36 “valoro a___en gran medida dentro de mi vida”; 14 “doy considerable apoyo emocional a___”. Para el “compromiso”: 33 “considero sólido mi compromiso con___”; 26 “espero que mi amor por ___ se mantenga durante el resto de mi vida”; 12 “estoy seguro de mi amor por ___”. Para medir la “pasión”: 28 “mi relación con___es muy romántica”; 45 “me encuentro pensando en___frecuentemente durante el día”; 23 “existe algo mágico en mi relación con ___”. La validación externa con las escalas de Rubin ofreció niveles de correlación adecuadas con la ETA.

El segundo estudio comprendió a 101 personas con una media de edad de 31 años, en un grupo de edad que osciló entre los 18 a 71 años. Sternberg aplicó la ETA

³ Se señala el número de ítem utilizado en la presente investigación.

revisada, después de corregir los ítems que no obtuvieron solidez en el análisis interno de las pruebas. Los resultados ofrecieron un alfa general de 0,97; 0,91 en “intimidad”, 0,94 en “pasión” y 0,94 en “compromiso”.

Cooper y Pinto (2007) validaron la ETA en una muestra de 388 estudiantes de pregrado de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” de la ciudad de La Paz. Obtuvieron el índice de correlación alpha de 0,95 para el factor “intimidad”; 0,95 para “pasión” y 0,97 para “compromiso”.

Masuda (2003) analiza 33 estudios empíricos llevados a cabo sobre la satisfacción conyugal, el “amor erótico” y el “amor de compañeros”. Los resultados señalan que la satisfacción se correlaciona con el amor erótico, pero que su correlación con el amor de compañeros no es clara. Considera, por otro lado, que el amor “storge” de la teoría de Lee, no debe mezclarse con otros tipos de amor, como el “amor de compañeros”, sino que tiene que tratarse como un tipo de amor específico.

Masanori, Daibo y Kanemasa (2004) estudian los estilos de amor y las experiencias amorosas en el Japón. Para ello, toman una muestra de 343 estudiantes de pre grado; les aplican la Escala de Actitudes hacia el Amor, les piden que cuenten algunas experiencias románticas que tuvieron, así como sus emociones, percepciones de sí mismo y las impresiones de las personas amadas. Eros fue relacionado con sentimientos positivos y la percepción positiva de uno mismo. “manía” y “ágape” mostraron patrones similares con las experiencias emocionales, “pragma” y “ludus” se relacionaron con sentimientos negativos en las relaciones románticas, y, además, “ludus” se correlacionó negativamente con el atractivo de la persona amada.

2.1.6. Apego y amor.

El amor es una característica exclusivamente humana porque las condiciones biológicas del emparejamiento se supeditan a la necesidad de protección y cariño. (Buss 1996).

Bowlby (1969/1993) estableció que el amor romántico se organiza sobre la base de tres sistemas conductuales innatos: el *attachment* [apego], el *caregiver* [cuidado] y la sexualidad. “Cada uno de esos sistemas comportamentales tiene sus propias funciones evolutivas, y aunque se afectan de distintas maneras, cada uno posee una conceptualización distinta” (Mikulincer 2006, p.23). Es en ese sentido que el amor se desenvuelve como un estado emocional resultante de los patrones de apego, cuidado recibido y de la forma de expresar la sexualidad.

El apego se puede definir como el vínculo emocional íntimo entre dos personas, caracterizado por el afecto mutuo y el deseo de mantenerse próximos. Según Bowlby (1969/1993) el apego se organiza a partir de cuatro sistemas interrelacionados entre sí: el sistema de conductas de apego, el sistema de exploración, el sistema de miedo a los extraños y el sistema de afiliación.

El sistema de conductas de apego se refiere a las conductas que sirven para el mantenimiento de la proximidad y el contacto con los cuidadores. El sistema de exploración se relaciona con el anterior, porque cuando se activan las conductas de apego disminuye la exploración del entorno. El sistema de miedo aparece cuando disminuyen las conductas exploratorias y aumentan las conductas de apego. El sistema de afiliación se refiere al interés que muestran las personas para generar proximidad con los demás.

Ainsworth, Blehar Waters, y Walls (1978) crean una forma para evaluar la forma de apego de los niños denominada “situación extraña”; consistente en colocar al niño dentro de una habitación, y observar su comportamiento detrás de un espejo

unidireccional cuando está con la madre, sin ella, en presencia de una persona extraña y sin la persona extraña.

Ainsworth y Bell (1970) a partir de la teoría de Bowlby y de las experiencias con niños expuestos a la “situación extraña” plantean la existencia de tres patrones básicos del apego:

a) El apego seguro (tipo B). El niño en ausencia de la madre no se siente angustiado, llora poco; con la madre se sienten seguros para poder explorar su entorno. Cuando la madre no está presente y cuando retorna generan en el niño una fuerte necesidad de proximidad hacia ella.

b) Apego inseguro – evitativo (tipo A). El niño se muestra independiente de su madre; cuando la madre no está con el no se sienten afectado y tampoco busca contactar físicamente con ella a su regreso, pero en el momento en que la madre lo va a dejar solo, el pequeño reacciona con llanto y desesperación. Incluso si la madre busca el contacto, rechaza el acercamiento. Estos niños tienen dificultades emocionales; su desapego es semejante al presentado por aquellos que habían experimentado separaciones dolorosas. La madre es insensible a las peticiones del niño y tiende a rechazarlo. Habiendo sufrido muchos rechazos en el pasado, el niño trata de negar la necesidad que tiene de su madre para evitar frustraciones.

c) Apego inseguro–ambivalente (tipo C). El niño se siente muy angustiado ante la ausencia de su madre. Se manifiesta ambivalente cuando ella retorna; vacila entre la irritación, la resistencia al contacto, el acercamiento y las conductas de mantenimiento de contacto. La madre es inconsistente, se muestra sensible y cariñosa en algunas ocasiones e insensible y apática en otras. Estas pautas de comportamiento de la madre llevan a que el niño sienta inseguridad sobre la disponibilidad de su madre cuando la necesita.

Bowlby (1985) observa que los niños se angustian cuando el cuidador primario los deja solos; a este estado le llamó “ansiedad de separación”. Considera que la forma cómo se maneja la separación definirá la manera de reaccionar a las pérdidas en la

adultez: “(...) los estados de ansiedad y depresión producidos en la vida adulta, así como ciertas características del psicópata, pueden relacionarse de manera sistemática con los estados de ansiedad, desesperación y desapego” (p. 23).

Las experiencias de separación de la persona que cuida al niño es la base para el desarrollo de la afectividad: “Estos estados se provocan con suma facilidad siempre que se separa a un niño pequeño de la figura materna durante un período prolongado, cuando aquél prevé dicha separación, o bien, como ocurre algunas veces, cuando la separación es definitiva” (p.23).

Bowlby (1985) y Ainsworth (1979) afirmaron que la forma en que los niños responden a la separación y necesidad de cercanía hacia sus cuidadores primarios es universal. Sin embargo, Bretherton (1985) considera que el apego evitativo es relativo al énfasis que se le da a la independencia en diferentes culturas. Van Ijzendoorn y Kroonenberg (1988) observan alrededor de 2000 niños de ocho distintos países ante la “situación extraña”. Concluyen que la manera de responder ante la separación y la necesidad de cercanía hacia el cuidador primario, difiere de una cultura a otra.

Cassidy y Berlin (1994) plantean que el apego ansioso/inseguro se desarrolla en función a la cultura. Tomlinson Cooper y Murria (2005) estudian la relación entre la madre y su hijo en una muestra de 147 mujeres de Ciudad del Cabo, verifican que los porcentajes de los estilos de apego difieren de los mencionados por Ainsworth, planteando que la cultura influye en la manifestación de los mismos.

Rothbaum, Kakinuma, Nagaoka y Azuma (2007) compararon las relaciones madre - hijo en el Japón y Estados Unidos, concluyeron que existen indicios de que la seguridad del apego se diferencia a través de la cultura.

La investigación del apego adulto se inicia con los estudios de Hazan y Shaver (1987); su principal premisa es que el amor de pareja puede considerarse como un proceso de apego. “El amor de pareja tiene unas bases y funciones biológicas que repercuten en la salud de los padres y en los cuidados que éstos proporcionan a su descendencia” (Feeney y Noller 2001, p. 37).

Los amantes se sienten seguros si su pareja está disponible y es receptiva y se sienten inseguros cuando la persona amada no está disponible. La diferencia radica en que el adulto a diferencia del niño dispone de su sexualidad para vincularse amorosamente con su pareja (Feeney y Noller ob.cit.).

Shaver y Hazan (1988) consideran que a la teoría del amor de Sternberg le falta prestar atención al papel del cuidador en el amor y que carece de una explicación sobre los orígenes de las diferentes formas de amar. Recurren a la teoría de Lee para exponer la combinación entre los estilos de apego y los tipos de amor; en ese sentido, plantean que el apego seguro equivale a la combinación de “eros” y “ágape”, el apego evitativo se relaciona con “ludus” y el apego ansioso – ambivalente a “manía”.

Bartholomew y Horowitz (1991) proponen una descripción de las características del apego adulto:

a) Seguro: intiman emocionalmente con los demás, se sienten cómodos en las relaciones de pareja, no se preocupan de estar solos y tampoco les afecta el no ser aceptados por los demás.

b) Resistente: se sienten cómodos en las relaciones donde no se requiere intimidad, necesitan sentirse independientes y autónomos, prefieren no depender de los demás.

c) Preocupado: necesitan relaciones con intimidad absoluta, se sienten seguros sólo si establecen vínculos posesivos, se preocupan con ser aceptados por los demás.

d) Temeroso: se incomodan con la intimidad, les cuesta confiar en las personas y depender de los demás, temen ser heridos si establecen vínculos amorosos.

Guidano (1991, 1994, 2001) desarrolla una teoría de la personalidad a partir de las relaciones entre el apego y las organizaciones de significado concomitantes a la depresión, los desórdenes alimentarios, el trastorno obsesivo compulsivo y la fobia.

La organización de significado personal depresivo se relaciona con aquellas personas que de niños tuvieron un apego evitativo, ocasionando inhibición de las emociones y cuidados compulsivos hacia sus padres. Los trastornos de la alimentación

se relacionan también con el apego evitativo, con la diferencia que se trata de personas que de pequeños fueron compulsivos complacientes y/o coercitivos con sus padres (Guidano 2001).

Los obsesivos compulsivos pertenecen a la categoría del apego evitativo-ambivalente que genera niños que con sus padres son cuidadores compulsivos complacientes con componente coercitivo, o cuidadores compulsivos con componente coercitivo (Guidano ob.cit.).

Finalmente, la estructura fóbica pertenece a la categoría del apego ambivalente provocador de niños amenazantes, desarmantes, agresivos, indefensos, punitivos o seductores (Guidano ob.cit.).

Guidano (1994) considera que el apego seguro, puede relacionarse con la personalidad segura – reservada, segura-confortable y seguro-reactivo.

La relación entre el apego y el amor fue estudiada por los etólogos quienes mostraron principalmente en primates que la forma de relación entre la madre y sus crías determinan la capacidad de conseguir pareja y establecer comportamientos de cópula adecuados cuando los hijos se hacen maduros sexualmente (Brumbaugh y Fraley (2006).

Hazan y Shaver (1987) aplican la Escala de Experiencia Amorosa a 205 varones y 205 mujeres, determinan que dependiendo del estilo de apego recibido, las personas tienden a tener diferentes creencias sobre el curso del amor romántico, la disponibilidad y la confianza en su pareja. Las personas con apego inseguro se inclinan hacia relaciones amorosas posesivas.

Davis, Shaver y Vernon (2004), investigan la relación entre los estilos de apego y las motivaciones subjetivas para el sexo en 1999 personas encuestadas a través del Internet. La ansiedad se relaciona positivamente con la motivación sexual general. La evitación se relacionó negativamente con la cercanía emocional. La pasión sexual se relaciona positivamente con la ansiedad. El apego seguro se asocia negativamente con la

evitación. La ansiedad se vincula con el mantenimiento de la pasión en el tiempo, mientras que la evitación lo hace con la pérdida de la pasión en el tiempo.

Levy y Davis (1988) relacionaron los estilos de amor con los tipos de apego; establecieron que el apego seguro caracteriza a Eros, Manía con los apegos ansioso y ambivalente.

Ortiz, Gómez y Apodaca (2002) estudian la relación entre los patrones de apego con la expresión emocional, la satisfacción sexual y la satisfacción conyugal en 206 parejas cuyas edades oscilaron de los 19 a los 62 años. Los resultados muestran que las personas con patrones de apego seguro tienen mejor expresión emocional, más alta satisfacción con su sexualidad y mantienen relaciones de pareja más estables que aquellas donde predominan los patrones de apego inseguros.

Carnelly, Israel y Breman (2007) investigan el impacto del estilo de apego en las formas de manipulación en 84 parejas. Comprueban que aquellas personas que tuvieron apego inseguro generan formas de manipulación negativa con sus parejas; mientras que, las que vivieron experiencias de apego seguro prefieren establecer relaciones amorosas donde prima el respeto y la libertad.

Bartels y Zeki (2004) examinan a través de la MRI la activación cerebral de madres a quienes se les presentaban las fotografías de sus hijos. Observan que se activan las regiones responsables de la segregación de oxitocina y vasopresina; deducen que el amor romántico al igual que el amor tierno hacia los hijos se asocia con el apego, puesto que en ambos casos de amor, las personas tienden a segregar las hormonas mencionadas.

Es importante señalar que no solamente las experiencias de apego durante la infancia determinan la forma de relacionarse en pareja, tal como lo demuestra el estudio de Seiffge-Krenke, Shulman y Kiessinger (2001), quienes llevan a cabo un estudio longitudinal de seis años de los factores contribuyentes al establecimiento de relaciones románticas en 72 adolescentes, también evaluaron las relaciones con los padres y amigos cercanos a la edad de 14, 15 y 17 años. Los resultados mostraron que existen dos predictores para la elección de pareja: la conexión y la atracción. Observaron que para

establecer las relaciones amorosas influye el estado civil de los padres, la calidad de las relaciones con los padres, y la autopercepción corporal. Las experiencias amorosas dolorosas sufridas a los catorce años influenciaron en las relaciones establecidas a los veinte. La emancipación no fue factor de predicción para el inicio de relaciones amorosas. La calidad de las relaciones de amistad, no contribuyeron en la calidad de las relaciones amorosas.

2.1.6. Amor y violencia.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre Erradicación de la Violencia contra las Mujeres, adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1993 define la violencia conyugal o doméstica como “cualquier acto de violencia basada en el género que produzca o pueda producir daños o sufrimientos físicos, sexuales o mentales en la mujer, incluidas las amenazas de tales actos, la coerción o la privación arbitraria de la libertad, tanto en la vida pública como en la privada” (ONU 1993).

La violencia “alude a un estilo, a un patrón, a una modalidad de trato que una persona ejerce sobre otra (...) con la característica que la primera no advierte que produce daños que van de un malestar psíquico hasta lesiones físicas concretas” (Ravazzola 1997, p.28).

Se postulan dos tipos de maltrato: el psicológico y el físico; el primero hace referencia a la descalificación o a la incapacidad de legitimidad del otro y el segundo al daño corporal (Linares 2002). También se propone diferenciar la violencia dentro de las relaciones simétricas y de las complementarias; en ese sentido, Linares (ob.cit.) denomina “violencia agresión” a la primera y “violencia castigo” a la segunda.

Agoff, Rajsbaum y Herrera (2006) señalan que la violencia doméstica es consecuencia de la falta de equidad entre los géneros y el dominio masculino. Beck (2003) hace relevante la condición de superioridad en cualquier ámbito (económico, social, racial, educativo) como base para la manifestación de violencia en las relaciones

conyugales. Ravazzola (1997) indica que la persona que ejerce violencia no sabe regular su enojo, le es difícil escuchar y respetar al otro.

Beck (2003) plantea que el agresor en la relación de pareja se encierra en un pensamiento primario, define al otro como el “enemigo”, anula toda empatía por la víctima y no es capaz de medir las consecuencias de sus actos.

La violencia doméstica también ha sido estudiada desde la perspectiva del apego. Renn (2006) propone que “la cualidad principal del cuidador como figura que brinda amor y seguridad permite al niño regular el conflicto básico entre amor y odio. De forma complementaria, la agresión sería la consecuencia de una perturbación traumática del vínculo de apego” (p.4). Bartholomew, Henderson y Dutton (2001) concluyen que el abuso en las relaciones conyugales es una forma exagerada y disfuncional manera de protestar directamente hacia la figura de apego que representa el cónyuge. La angustia precipita la urgencia de descargar la rabia que ocasiona el conflicto interpersonal y el miedo al rechazo, la separación y el abandono.

Hindy (1994) al revisar los antecedentes familiares y la influencia sobre el amor romántico ansioso observa que a quienes les faltó el desarrollo de expectativas estables respecto al amor, no logran internalizar la seguridad afectiva; por lo cual, tienden al conflicto emocional, a la baja autoestima, al miedo al abandono y a la violencia conyugal. Bartholomew y Allison (2006) consideran que el apego evitativo es la fuente de la ansiedad que se activa para producir la violencia en la relación de pareja.

Rempler y Burris (2005) proponen que el amor y el odio tienen en común a la pasión; por lo que el amor pasional corre más riesgo de transformarse en odio. Madanes (1993) escribe: “cuanto más intenso es el amor, más cerca está de la violencia, en el sentido de posesividad intrusiva. De modo análogo, cuanto más apegados y dependientes somos respecto del objeto de nuestra violencia, más intensa es la violencia” (p.23). Gikovate (1996) observa que “el deseo erótico es más intenso entre personas que no se comprenden y pelean por cualquier cosa que entre las que se respetan y se llevan bien” (p.82).

Los niveles altos de testosterona se manifiestan en los autores de delitos violentos, en los hombres del ejército con comportamientos antisociales, en sujetos con conductas impulsivas, y suicidas alcohólicos, en los atletas que utilizan esteroides, y durante las competiciones (Giammanco, Tabacchi, Giammanco, Di Majo y La Guardia (2005); por lo tanto, es factible suponer que también guarda estrecha relación con la violencia conyugal.

Los estudios sobre la influencia de la testosterona en el comportamiento humano, revelan aspectos que coinciden con la teoría de la integración del amor y el odio. Los seres humanos, al igual que los animales activan la testosterona en presencia de feniletilamina – hormona del deseo sexual-. Los niveles altos de testosterona se relacionan con el atractivo sexual y al mismo tiempo con la insatisfacción en relación al matrimonio; los varones con bajos niveles de testosterona disfrutaban más de sus matrimonios (Julian y McKenry 1989). Los varones con alto grado de testosterona es menos probable que se casen, y si lo hacen, es más predecible que se divorcien. Los varones en el 2% superior de la distribución de testosterona tenían más probabilidades de ser infieles a sus parejas que los ubicados en el 2% inferior. El 2% superior era dos veces más probable que maltrataran físicamente a sus esposas (Booth y Dabbs 1993).

Dabbs (2001) a partir de los estudios sobre la testosterona y el amor, concluye que “los hombres tienden a la violencia hacia las mujeres que los dejan; las mujeres pocas veces son violentas hacia los hombres que los abandonan. Existen más acechadores hombres que mujeres, gente que persigue a otras sin descanso y no puede creer que su presa ya no les quiere cerca” (p.133).

Es probable que la testosterona se relacione con el sexo, la fortaleza, la acción y el brío dirigidos a la procreación (Dabbs 2001) mientras que la oxitocina produzca el impulso para proteger a los hijos y active la ternura durante el amor romántico en las mujeres (Uvnäs-Moberg 2003, Zeki 2007). Los varones cuando están enamorados segregan más testosterona, mientras que las mujeres producen más oxitocina (Debbs 2001). Estos hallazgos coinciden con la afirmación de Gikovate: “el sexo no solamente

está comprometido con el amor, sino que tiene también una fuerte relación con la agresividad. O sea, el deseo sexual anda junto con la rabia y no con el amor” (Gikovate 1996, p.83).

La incapacidad para establecer un adecuado sistema de comunicación y de sentimientos en el seno de la pareja; lo que se entiende como un alto grado de intimidad, está en relación con la probabilidad de manifestar cualquier tipo de violencia (Mellody y Freundlich 2003).

Las parejas que se sienten satisfechas en su matrimonio, son aquellas que se caracterizan por: una buena comunicación, la capacidad de puntuar las conductas positivas del otro, formas adecuadas de resolver problemas, alto nivel de control de impulsos y la planificación de actividades conjuntas (Gottman y Silver 1999). Es así, que la incapacidad de controlar los impulsos se plantea como el eje primordial de las personas que son violentas con sus parejas (Beck 2003), a lo que se suma el miedo al abandono enmascarado por los argumentos de dominio del varón sobre la mujer, inmerso en un proceso de apego evitativo (Bartholomew y Allison 2006).

2.2. Factores de la personalidad

Brody y Ehrlichman (2000) definen personalidad como “aquellos pensamientos, sentimientos, deseos, intenciones y tendencias a la acción que contribuyen a los aspectos importantes de la individualidad” (pág.3). Por lo tanto, la personalidad es el conjunto de características cognitivas, motivacionales y comportamentales.

La personalidad debe ser considerada como producto de un sistema funcional resultante de la interacción de la persona con el medio. “El individuo aporta a cada situación su experiencia pasada y el conocimiento completo de la situación sólo es posible, entonces, tomando en consideración tanto las variables que la definen como las variables del individuo que forman parte de la misma” (Tous Ral 1996, pág. 17).

La personalidad, por lo tanto, no es una acumulación de elementos aislados, sino que posee una organización dinámica; es activa porque conlleva procesos, posee un sustrato biológico definido por la información genética para adaptarse a un mundo otrora natural, es una fuerza causal, en el sentido que ayuda a determinar la manera cómo la persona se relacionará con el mundo (Carver y Scheier 1997).

La personalidad se manifiesta en patrones coherentes de comportamientos, que la hace única en relación al resto de personalidades. Posee además un conjunto de procesos internos, a los que Allport denominó “organización dinámica” (Allport 1961) de los sistemas. Estos procesos internos se estructuran a partir del establecimiento de creencias y valores, que resultan en esquemas y constructos cognitivos, definidos como organizaciones mentales de la información; es decir, son estructuras del conocimiento que se desarrollan a través de la experiencia cotidiana (Kelly 1955, en: Carver y Scheier ob.cit. págs.464 – 476).

Los esquemas y constructos cognitivos definen el sistema de atribuciones, que son el sistema por el cual se juzgan las causas de los eventos que la persona debe afrontar día a día (Carver y Scheier ob.cit.).

Las experiencias implican pensamientos, comportamientos y emociones, de ahí que la memoria semántica y la episódica instauren recuerdos que adquieren significación a partir de la asimilación emocional de la información recibida. Es importante, pues, comprender que las representaciones cognitivas no son sólo la expresión de la razón, sino que requieren necesariamente del sentimiento. Las personas dirigirán su atención hacia aquellos estímulos que tengan significado (Plutchik 1987).

Los intereses se implantan desde el significado, el mismo que representa la síntesis de experiencias pasadas que fueron útiles para la adaptación del individuo, esta actitud pragmática del proceso de toma de decisiones se ha llevado a cabo inicialmente desde las motivaciones predeterminadas por la carga genética, la cual preveía solamente la supervivencia de la especie, formando estereotipos de conductas como agitarse, temblar, correr, paralizarse, gritar, escapar, etc. Al prevalecer la cultura sobre la

naturaleza, el pragmatismo del comportamiento se ha diversificado en cada individuo, puesto que aquello que puede ser interesante para alguno no lo es para otro (Plutchik ob.cit.).

Pávlov fue el pionero en el estudio integral de la personalidad, consideró las variables fisiológicas y las sociales durante el aprendizaje. Sugirió que las bases de expresión de la personalidad se establecían a partir de los mecanismos de inhibición y excitación del sistema nervioso, de tal manera, que un estímulo aversivo producía una respuesta de inhibición en aquellas personas con estructura nerviosa inhibitoria y de excitación en los sistemas nerviosos excitativos. A la estructura básica de la personalidad organizada por los componentes biológicos, Pávlov le denominó “temperamento” (Pávlov 1960, págs. 175 – 186).

Eysenck recurrió a la teoría del temperamento de Pávlov y al análisis factorial en el estudio de la personalidad. El análisis factorial proviene de la matemática aplicada a la psicología por Pearson, Aymler, Fischer y principalmente por Spearman en la investigación psicométrica de la inteligencia, que derivó en el desarrollo de la teoría bifactorial de Spearman y la teoría multifactorial de la inteligencia de Thurstone (Eysenck 1971).

La primera tentativa para aplicar el análisis factorial al estudio de la personalidad fue llevada a cabo por Webb en 1913; identificó el factor W (*Will power*), referido a la fuerza de voluntad. Burt en 1939 reemplazó las apreciaciones subjetivas de Webb, al estudiar, aplicando el análisis factorial, la relación entre emoción y conducta, identificando el factor general E (emotividad) (Eysenck, ob.cit.).

La teoría de la personalidad de Eysenck, considera que la personalidad es resultado de la interacción de patrones reales o potenciales del organismo, los cuales están determinados por la genética y el ambiente. Es resultado de la interacción funcional entre la inteligencia (cognición), el carácter (conducta), temperamento (afectividad) y constitución (somática) (ob.cit.).

La acción y disposición de la personalidad se organiza de manera jerárquica, Eysenck establece que en el más alto nivel se coloca el tipo, entendido como el síndrome de rasgos organizados en una estructura. El tipo es considerado como un factor general. A continuación se encuentra el rasgo, definido como la constelación de tendencias individuales de conducta. El rasgo es considerado un factor de grupo (ob.cit.).

Después del rasgo, se sitúa la respuesta habitual, que es la conducta estereotipada ante circunstancias repetitivas. La respuesta habitual es un factor específico. Finalmente se encuentra la respuesta específica, referida a la conducta que ocurre en un momento determinado. La respuesta específica es un factor de error (ob.cit.).

Eysenck pretendió identificar las dimensiones primarias de la personalidad con la intención de desarrollar una tipología universal. Buscó fundamentar su teoría a partir de Kretschmer (teoría del temperamento), Pávlov (bases psicofisiológicas del comportamiento) y Jung (teoría de la extraversión). En 1947 estudió a 10000 personas diagnosticadas algunas como normales y otras como neuróticas. Logró identificar dos factores: neuroticismo y el contraste bipolar introversión – extraversión. En 1952 agregó una tercera dimensión, el psicoticismo (ob.cit.).

El neuroticismo se caracteriza por la presencia de ansiedad. La ansiedad puede ser considerada un estado o un rasgo (Eysenck, 1979). La ansiedad como rasgo es definida como “diferencias individuales relativamente estables en la propensión a la ansiedad” (Spielberger, Gorsuch, Lushene, Vagg y Jacobs 1983, pág. 3). La ansiedad como estado, es entendida como “caracterizada por sentimientos subjetivos, concientemente percibidos de tensión y aprensión, y por una actividad intensa del sistema nervioso autónomo” (Spielberger y colaboradores ob.cit. 1983, pág. 3).

La cantidad de ansiedad que experimenta una persona ante una situación amenazante, está determinada por el nivel de estrés que le atribuye (estado de ansiedad) y por la predisposición que tiene el individuo a la ansiedad (rasgo de ansiedad) (Eysenck y Eysenck 1968).

La ansiedad posee dos efectos, uno motivacional y beneficioso y el otro perturbador y perjudicial. Es así que en las personas con tendencia neurótica, la ansiedad como rasgo y estado es perturbadora, puesto que se manifiesta en situaciones que no la ameritan y cuando es pertinente su manifestación, ésta es desmedida ante el evento amenazante (Eysenck y Eysenck ob.cit.).

El término “neurótico” hacia alusión a los fóbicos, obsesivos y con trastornos psicosomáticos o conversivos. Hoy, se ha dejado de utilizar la palabra “neurosis” para sustituirla con otra más explícita: “trastorno de ansiedad” (CIE-10, DSM IV-R).

La dimensión polarizada: extraversión – introversión, fue desarrollada por Eysenck a partir de las diferencias que manifiestan las personas en cuanto a la velocidad e intensidad de sus respuestas. Los introvertidos son más sensibles a la estimulación que los extravertidos, atribuida a que poseen un nivel de reactivación cortical superior a las extravertidas (Eysenck 1979).

La diferencia en cuanto a la vulnerabilidad de la estimulación, explica el por qué las personas extravertidas prefieren actividades estimulantes y variadas como las fiestas, mientras que las introvertidas eligen ocupaciones con bajo nivel de estimulación como la meditación. Es posible decir que las extravertidas tienen “hambre estimular”, mientras que los introvertidos poseen una “aversión estimular” (Eysenck ob.cit.).

En 1968 se publica el Inventario de Personalidad de Eysenck (IPE), convirtiéndose en uno de los primeros cuestionarios con un sustento teórico plausible de falsabilidad (Eysenck y Eysenck, 1968).

En la misma línea de investigación de la personalidad a través del método factorial, Cattell definió al rasgo como “una configuración unitaria de la conducta de naturaleza tal que cuando una parte está presente en cierto grado podemos inferir que la persona mostrará también las restantes partes en cierto grado” (Cattell 1957, pág. 42). Concibe a la personalidad como lo que una persona hará cuando se encuentre en una situación determinada (Cattell ob.cit.).

Cattell consideró 4500 nombres de rasgos, eliminó sinónimos, términos que hacía referencia a estados temporales, juicios de valor, metáforas, vaguedades, rarezas y términos adjetivados. Añadió a la lista los conceptos de la psicología que no estaban incluidos. Presentó la lista a unos jueces para que la clasificaran utilizando sinónimos y antónimos. Posteriormente los organizó en denominaciones bipolares si los términos tenían sinonimia y antonimia, y una denominación unipolar si sólo incluía sinónimos. Después de la depuración obtuvo 171 clases de rasgos a las que denominó categorías de los rasgos (Tous Ral 1996).

Para Cattell, el rasgo de personalidad es una configuración estable de la conducta a lo largo del tiempo. Algunos pueden ser compartidos con otras personas, y otros, ser exclusivos de un individuo. Ciertos rasgos pueden estar definidos por los genes y otros ser consecuencia del aprendizaje. (Hall y Lindzey 1984).

Cattell establece una diferencia entre rasgo peculiar y común, el primero es característico de una sola persona, el segundo puede presentarse en todas las personas con el mismo patrón de conducta. Los rasgos comunes pueden ser medidos, porque poseen una estructura rígida, por lo que puede compararse con otras estructuras similares y establecer baremos de análisis estadístico. Los peculiares son subjetivos, y por lo tanto no son factibles de ser medidos. (Tous Ral 1996).

Se añade la distinción entre rasgo fundamental o profundo y rasgo superficial. El fundamental hace prevalecer la proposición de que las variaciones de valor están determinadas desde la perspectiva del análisis factorial por una causa independiente a las demás. El rasgo superficial, en cambio, es un conjunto de características que se relacionan entre sí pero que no definen un único factor, por lo tanto, está determinado por más de una variable (Tous Ral ob.cit.).

En la segunda etapa de su investigación, Cattell procedió a examinar las agrupaciones de rasgos recurriendo al análisis factorial, con el objetivo de identificar la estructura más simple de la personalidad y establecer conglomerados de rasgos que adquieran elevados niveles de correlación estadística entre ellos. Pretende así reducir los

rasgos a factores. Recurre a una muestra de 100 personas seleccionados por un juez a partir de 71 clases de rasgos. Los resultados dieron 50 conjuntos de rasgos independientes entre sí. Cattell los sistematizó en 20 sectores de tipos de personalidad (ob.cit.).

Utilizando test de apreciación (datos L), cuestionarios (datos Q) y pruebas conductuales (datos T), Cattell obtuvo información la cual es tratada de la misma manera como lo hizo con los conglomerados de rasgos para finalmente obtener la saturación de cada ítem en un solo factor. De este modo define factor como “aquella influencia subyacente que es causa de una parte de la variabilidad de cierto número de manifestaciones de la conducta” (ob.cit. pág. 141). Cuando el factor es independiente de otros y su influencia es unitaria, Cattell se refiere a los factores primarios; serán secundarios si bien su naturaleza es unitaria no es independiente de otras influencias, por lo tanto, poseen amplia influencia al ser obtenidos por la correlación de los factores primarios, son factores de factores que corresponden a rasgos superficiales (ob.cit.).

Después del análisis de los factores primarios y los secundarios, Cattell establece dos nuevos tipos de factores: instrumentales y moduladores. Los factores instrumentales hacen referencia a aquellos que se manifiestan a veces al medirse muchas conductas con un determinado instrumento, por lo tanto es un factor falso, no pertenece a la personalidad, sino a las características del test. Los factores moduladores son resultantes de un estado temporal de la persona, por ejemplo, el estado de ánimo que puede afectar toda su conducta. Los factores modulares son reales pero son distintos a los factores de personalidad por que no poseen el carácter permanente de éstos (Hall y Lindzey 1984).

Para poder discriminar los factores instrumentales y los modulares de los factores de personalidad, Cattell recurrió al análisis de correlación de las respuestas de un solo sujeto de manera longitudinal durante unos meses, de tal forma que obtuvo series temporales de respuestas que al ser comparadas entre sí indican qué factores cambiaron a lo largo del tiempo y cuales no. A esta técnica la denominó “técnica – P” (Kline 1985).

También recurrió al uso del estudio de correlación de los cambios de respuesta entre una primera administración de las pruebas y una posterior. Utiliza para el análisis de los datos el análisis factorial incremental, para poder establecer las diferencias de relación entre los incrementos y decrementos de las respuestas y definir la variación de las mismas. De esa manera identificó las influencias independientes que pudiesen explicar los cambios observados. A esta técnica la llamó “técnica – R”. Esta técnica fue empleada para deslindar el contenido de algunos factores que coinciden con el estado de ánimo de la persona, es a través de este recurso que Cattell pudo diferenciar la ansiedad estado de la ansiedad rasgo (Tous Ral 1996).

Cattell, define al rasgo temperamental como un rasgo estilístico, pues se refiere a la forma y a la persistencia, mientras que el rasgo de habilidad se refiere a la capacidad para desarrollar una determinada tarea, y el rasgo dinámico se refiere a las motivaciones (Sandin y Chorot 1990).

En la última etapa de su investigación, Cattell elaboró un conjunto de ítems para establecer los 16 rasgos de la personalidad que resultaron de los anteriores análisis factoriales. Los organizó de manera jerárquica utilizando el abecedario inglés, comenzando por la letra A. En la letra Q, Cattell situó los factores que no aparecieron en el análisis lingüístico, sino en las pruebas de lápiz y papel (Sandin y Chorot ob.cit.).

El primer factor en el del Cuestionario Factorial de Personalidad (16PF) es el corresponde a la dimensión introversión – extraversión. Para evitar la confusión de su propuesta con la de Eysenck, utiliza los términos “exvia - invia”. Otro factor importante es el de “ansiedad”, equiparable con “neuroticismo” de Eysenck (Sandin y Chorot ob.cit.).

Goldberg en 1981 alertó sobre la intrascendencia de la mayoría de los factores estudiados por Cattell, planteó que la estructura básica de la personalidad está conformada por cinco rasgos de orden superior. A partir de Goldberg, a esos cinco rasgos se les denomina “cinco grandes” (Goldberg 1981/2005).

En 1949 se presentó la evidencia que apoyaba el modelo de los cinco grandes, a partir de un estudio llevado a cabo por Fiske en 1949, en el cual no pudo reproducir la estructura de los 16 factores sugerida por Cattell, sino que localizó cinco factores estables (Goldberg 2001).

En 1963 Norman, durante 1964 Borgatta y finalmente en 1967 Smith retomaron los trabajos de Fiske utilizando instrumentos diferentes para compararlos con el 16PF y llegaron a la misma conclusión (Goldberg ob.cit.).

Solé i Fontova (2006), considera que los siguientes autores han sido los más importantes para el desarrollo de la teoría de los cinco grandes: Norman, 1967; Borgatta, 1964; Wiggins, 1978; Peabody y Goldberg, 1987; Goldberg, 1992; McCrae y Costa, 1985; Angleitner, Ostendorf y John, 1990; Jackson, Paunonen, Fraboni y Goffin, 1996; Vasend y Skrandal, 1995.

Goldbert (en: Brody y Ehrlichman, 2000) llevó a cabo el análisis factorial de puntuaciones a partir de los rasgos establecidos por Norman. Los sujetos de la investigación tuvieron que valorar 1400 dimensiones de la personalidad, posteriormente fueron agrupados en 75. Finalmente al terminar el análisis factorial, Goldbert se quedó con cinco factores: extraversión, responsabilidad, amabilidad, apertura a la experiencia y neuroticismo.

Bock en 1961 (en: Brody y Ehrlichman, ob.cit.) llegó a los mismos cinco factores utilizando la “clasificación California Q”, consistente en 100 dimensiones descriptivas que unos jueces deben ordenar. A diferencia del estudio de Goldbert, la clasificación de las dimensiones no es hecha por sujetos sin conocimientos de psicología, sino por expertos. Al relacionarse los resultados de Bock con los cinco grandes, se acierta con la coincidencia.

Se debe agregar a la lista Digman, quien en 1994 evaluó a niños de siete a trece años con adjetivos rasgo, relacionados con los cinco grandes. Los resultados que obtuvo coincidieron con las muestras de adultos. En 1997 el mismo investigador analizó cinco estudios con muestras de niños y adolescentes identificando la presencia del factor “a”

que agrupaba las dimensiones de neuroticismo, responsabilidad y amabilidad (afabilidad) y un factor “b”, constituido por las dimensiones de extraversión y apertura a la experiencia (Digman 1994, 1997).

La extraversión (E) y el neuroticismo (N) de Eysenck ya habían sido identificados como los “*Big Two*” (Dos Grandes), Costa y McCrae propusieron la Apertura a la experiencia (O) como una dimensión importante de la personalidad (Costa & McCrae, 1978). Posteriormente incluyen el factor Amabilidad y el factor Responsabilidad (En: Iuit 2006).

Costa y McCrae (1985) publican el Inventario de los cinco factores, The Personality Inventory (NEO-PII), se compone de 185 ítems dispuestos en una escala del uno al cinco, para que la persona que responde marque aquél nivel con el cual se identifica su comportamiento.

Este instrumento ha sido traducido en más de 40 idiomas, y los estudios de su estructura factorial, validación y adaptación se han llevado a cabo en más de 30 culturas (McCrae y Allik, 2002).

Si bien Costa y McCrae (1997) consideraban que la estructura del NEO-PII continua sólida en cuanto a las bases teóricas que la sustenta, la validez de los constructos, otros investigadores lo cuestionaron.

Por ejemplo, apertura a la experiencia, ha sido el más problemático de las dimensiones evaluadas por el NEO-PII. El análisis lingüístico no se manifiesta siempre, además de que se han planteado distintos puntos de vista para interpretarlo.

En 1989 Botwin y Buss estimaron que el factor responsabilidad se trata de un componente de la extraversión y el neuroticismo y no de un factor independiente (en: Brody y Ehrlichman 2000, pág.70).

Jonson y Ostendorf (en Brody y Ehrlichman 2000) encontraron que se trata de un factor menos influyente que los otros cuatro. Estos investigadores lo relacionan más como un elemento de la creatividad. Por otra parte, se trata de una variable difícil de definir en términos conductuales.

Los factores extraversión y neuroticismo, son los dos factores con mayor consistencia interna y que perduran a las adaptaciones del NEO-PII en otras culturas (McCrae y Allik 2002). Investigaciones transculturales del NEO-PII (McCrae 2003) aplicadas a culturas de lenguas indoeuropeas y otras, recolectando una extensa muestra de adjetivos descriptivos de rasgos, conducen generalmente a la representación de los cinco grandes factores, de lo cual se deduce que es probable una generalización universal de los mismos.

En 1992 Costa y McCrae presentan NEO-PII- R, versión revisada del NEO-PII. En esta revisión agregan las dimensiones que comprenden los factores amabilidad y responsabilidad que en la primera versión no estaban presentes. Se incrementan 60 items, quedando la prueba compuesta por un total de 240 (Solé i Fontova 2006).

Solé i Fontova (2006) y Brody y Ehrlichman (2000) describen cada uno de los factores del NEO-PII.-R con sus respectivas dimensiones:

Factor I (E): Extraversión. Opuesto a la introversión. Se refiere a la intensidad y frecuencia de las relaciones interpersonales. Las extravertidas se definen a sí mismas como alegres y optimistas, activas y sociables. Las introvertidas se consideran reservadas e independientes de los demás. Este factor, en el NEO-PII comprende: cordialidad, gregarismo, asertividad, actividad y búsqueda de emociones. Las personas que puntúan alto en E, son sociables, prefieren las actividades en grupo que las solitarias, son dominantes y les cuesta estar quietos, además requieren de estímulos que les provoquen emociones fuertes, poseen actitudes optimistas hacia la vida. Las puntuaciones bajas, remiten a la introversión, caracterizada por la poca actividad social, la preferencia a la soledad que a los grupos, pasividad y tranquilidad, además prefieren los estímulos que no activen emociones fuertes, predomina el pesimismo en relación a la vida.

Factor II (A): Amabilidad (*Agreableness*). Contrario al oposicionismo. Junto a la extraversión es un factor que tiene que ver con las relaciones interpersonales. Las personas oposicionistas suelen ser antipáticas, competitivas y egocéntricas; mientras que

la amable es cooperativa y altruista. Los puntajes bajos se relacionan con el narcisismo, la personalidad antisocial y la paranoia; los altos, se relacionan con los trastornos de personalidad por dependencia. El inventario NEO-PII, incluye dentro de esta categoría: confianza, sinceridad, altruismo, conformismo, modestia y comprensión. Las personas que puntúan alto en A, denotan tendencia a la empatía y a la valoración de las necesidades de los demás; mientras que, aquellas que obtienen bajas puntuaciones son egoístas, manipuladores y con baja conciencia moral. Este factor permite identificar las tendencias de rasgos de personalidad antisociales y narcisistas.

Factor III (R): Responsabilidad (*Conscientiousness*). Antagónico a la irresponsabilidad. Este factor establece el grado de organización y persistencia en el comportamiento dirigido a una meta. La persona escrupulosa es decidida y perseverante, motivada por el logro de sus objetivos. Los altos valores en R se relacionan con la búsqueda de eficacia en logros académicos y laborales, aunque puede indicar también tendencia al comportamiento adictivo del trabajo. El NEO-PII, incorpora dentro de este rasgo: competencia, orden, cumplimiento, aspiraciones, autodisciplina y deliberación. Las puntuaciones excesivamente altas hacen probable la presencia de indicadores del trastorno de personalidad obsesivo, las bajas se relacionan con el trastorno antisocial de la personalidad y el comportamiento opositorista.

Factor IV (N): Neuroticismo (*Neuroticism*). Contrario a la estabilidad emocional. La estabilidad indica la capacidad de experimentar y tolerar las emociones negativas, el neuroticismo, en cambio, implica la incapacidad de manejar dichas emociones, las cuales interfieren en las actividades de la persona. Los individuos que obtienen puntajes altos en este factor, denotan altos niveles de ansiedad y perturbación emocional; mientras que los puntajes bajos señalan tendencia a la estabilidad y control emocional adecuado. El NEO-PII comprende dentro de este factor: ansiedad, hostilidad, depresión, fobia social, impulsividad, vulnerabilidad al estrés. Se trata de un factor que obtiene altos niveles de concordancia con escalas que miden la ansiedad y la depresión.

Factor V (O): Abertura a la experiencia (*Openness*). Opuesta al convencionalismo. Evalúa la búsqueda de experiencias, el gusto por lo desconocido y la tendencia a explorar. Las personas abiertas tienden a experimentar con ideas nuevas y buscan vivir experiencias nuevas, experimentan las emociones con intensidad y son creativas. Las personas. Lo convencional, en cambio se relaciona con actitudes conservadoras, la tendencia a preferir lo conocido antes que experimentar novedades, tampoco soportan emociones intensas. Este factor se asocia al pensamiento divergente de la teoría de Guilford. En el NEO-PII se encuentran como sus componentes: fantasía, estética, sentimientos, acciones, idea y valores. Este rasgo denota la tendencia a la valoración estética y artística, además de poner énfasis en la creatividad.

Hendriks, Hofstee y De Raad (1999), publican el FFPI (*Five Factor Personality Inventory*), consta de 100 ítems, 20 para cada uno de los cinco grandes. Otra prueba que se basa en el NEO-PII-R, es el HPI (*Hogand Personality Inventory*), compuesto por 310 ítems, utiliza “ajuste”, “prudencia”, “intelectualidad”, “simpatía”, “sociabilidad” y “ambición” como factores que pueden ser equiparables a la terminología del NEO-PI (Hogand y Holland 2003).

John y Srivastava (1999), desarrollan una escala breve para medir los cinco grandes, el 44-ítem BFI, validado por Gosling, Rentfrow y Swann Jr. (2003) al compararlo con el NEO-PII-R.

Revilla y Pinto (2004) para estudiar la relación entre ajuste marital y rasgos de personalidad, recurren al Minitest BFT de Brody y Ehrilchman, para ese fin llevan a cabo la validación y la fiabilidad de la escala.

Pervin (1998) menciona que las pruebas que miden los cinco grandes tienen la consistencia suficiente como para vencer las variables transculturales, los juicios de los expertos, las pruebas estadísticas de validez y confiabilidad, la posibilidad de encontrar coincidencias entre las medidas extremas y los indicadores de trastornos de personalidad, además de poseer una consistencia teórica que permite la solidez de sus constructos.

Es evidente la necesidad de establecer límites al estudio de la personalidad, se han esbozado innumerables teorías, muchas de ellas sin la consideración de la importancia de la coherencia epistemológica necesaria y la imposibilidad de falsabilidad de sus resultados. Las propuestas metodológicas planteadas por Pávlov desde la psicología experimental y las de Allport desde la psicometría se sintetizaron en el trabajo de Eysenck, quien integra ambas al desarrollar una investigación cuantitativa desde un modelo biopsicológico. La ciencia se desenvuelve a partir de la experimentación de las hipótesis, falseándolas para mejorar el modelo teórico al acercarlo cada vez más al fenómeno que intenta explicar. Es en ese sentido que la teoría factorial de los cinco grandes se constituye actualmente en una de las más sólidas en el propósito de explicar la organización de la personalidad, al mismo tiempo, el proceso que la gestó, se constituye en un recurso metodológico que puede fortalecer el desarrollo de la psicología de la personalidad.

Varios estudios en castellano se llevaron a cabo para validar el NEO-PII-R, por ejemplo: Ortet i Fabregat, Ibáñez, M.I., Ruipérez., Villa, Moya y Escrivá (2007) en España, reemplazan 94 de los 204 ítems de la versión en inglés, además de identificar una adecuada consistencia interna en la mayoría de las subescalas; Ortiz, Church, Vargas-Flores, Ibáñez-Reyes, Flores, Iuit y Escamilla (2007) aplican el NEO-PII-R a 794 universitarios mexicanos y comprueban la validez de la teoría de los cinco grandes factores de la personalidad en la cultura nativa mexicana.

Casullo y Castro (2003) aplican el NEO-PII-R y el MIPS de Millon a una muestra de 500 participantes en Buenos Aires, observan relaciones teóricas y empíricas importantes entre ambos modelos de la personalidad; el estudio permitió constatar la vigencia del modelo de los cinco factores de la personalidad en términos de rasgos o dimensiones relativamente estables.

Ruiz y Jiménez (2004) evalúan la falta de estructura simple y la ortogonalidad versus la oblicuidad de la estructura de los cinco factores de personalidad, a través de la aplicación del BFQ de Caprara, Barbaranelli, Borgogni y Perugini (1993) a una muestra

de 289 personas. Los resultados de los análisis factoriales indican que un modelo mixto, del uso de la ortogonalidad entre algunos factores como la oblicuidad entre otros es el que muestra un mejor equilibrio en el ajuste de los datos.

Caprara, Barbaranelli, Borgogni y Perugini (1993) desarrollan un cuestionario de 65 ítems al que denominan Big Five Questionnaire (BFQ) para medir los cinco grandes factores de la personalidad. Lo validan en una muestra de 1000 participantes, encontrando un nivel óptimo de confiabilidad tanto en la consistencia interna de la prueba, la validez convergente y discriminante, la coherencia interna y la estabilidad temporal.

Bermúdez (1995) adapta el BFQ de Caprara, Barnanelli y otros (1993) al castellano; su trabajo es validado por Salgado (1996) obteniendo índices de validez aceptables en la consistencia interna de la prueba y en la validez factorial. Salgado, Moscoso y Lado (2003) llevan a cabo la validación de constructo del BFQ; los resultados muestran una buena validez convergente y discriminante entre las escalas que miden los cinco grandes factores de la personalidad. Indican que todas las escalas de personalidad utilizadas coinciden con la hipótesis de las cinco grandes dimensiones.

Se realizan varias investigaciones para determinar la influencia cultural en los cinco grandes factores de la personalidad. Caprara y Perugini (1994) llevan a cabo dos estudios para medir la validez del BFQ en sujetos italianos. El primer estudio se refirió a determinar los adjetivos del italiano relacionados con los cinco grandes, para tal fin, presentaron 492 términos italianos a una muestra de 274 personas. En el segundo estudio, seleccionaron 260 adjetivos de los 492 iniciales y los presentaron a 862 sujetos junto al NEO-PI y al BFQ. Los resultados muestran que el uso de adjetivos se asemeja a la estructura clásica de los cinco grandes, aunque en el caso de la “amabilidad” y el “neuroticismo” se manifestó cierta mezcla de dimensiones.

Rodriguez de Diaz y Diaz (1997) aplicaron a 3000 estudiantes universitarios mexicanos escalas marcadoras de los cinco grandes e inventarios de abnegación y de no asertividad. Un análisis factorial de componentes principales con rotación Varimax

produjo cinco factores explicables. Sin embargo, sólo la subescala de “extraversión” se mostró confiable, por lo que no es posible generalizar la validez del modelo.

La adaptación del NEO-PI al italiano, obliga al uso de otra terminología: “energía” para referirse a “extraversión”; “tesón” en vez de “responsabilidad”; “afabilidad” por “amabilidad”; “apertura mental” por “apertura a la experiencia” y “estabilidad emocional” en vez de “neuroticismo” (Caprara, Barbaranelli y Borgogni 2003).

Saucier (2003) plantea que el estudio de la personalidad debe basarse en el análisis lingüístico para adaptarla a la cosmovisión de la cultura donde se pretenda investigar. En un primer estudio, identifica las palabras relacionadas con la personalidad en Filipinas e Israel, encontrando siete factores comunes. En una segunda investigación encuentra que los siete factores identificados se superponen a los cinco grandes, aunque establece cuatro factores y no tres como pasa en la mayoría de los estudios en lenguas distintas al inglés.

Boies, Lee, Ashton, Pascal y Nicol (2001) estudiaron el uso de palabras en francés relacionadas con los cinco grandes factores de la personalidad. Recurrieron a 388 adjetivos de uso más frecuente aplicados a 415 personas de habla francesa. Identifican seis grandes factores. Encuentran similitud entre el factor “amabilidad” con el término “honestidad”. El sexto factor fue definido por términos relacionados con la “imaginación”, pero no por los términos relacionados con el “intelecto”.

Hendriks, Perugini, Angleitner, Ostendorf, De Fruyt, Heblíková, Kreitler, Murakami, Bratko, Conner, Nagy, Rodríguez-Fornells y Ruisel (2003) determinan la invariancia estructural de los cinco grandes factores de la personalidad en trece distintos países: Alemania, Bélgica, Inglaterra, Alemania, Holanda, Estados Unidos, Italia, España, Croacia, República Checa, Eslovaquia, Israel, Hungría y Japón. Encontraron coincidencia en la presencia de las cinco estructuras en todas las muestras, excepto en la muestra más pequeña que fue la de Estados Unidos (N=97). La consistencia interna y la confiabilidad de los cinco componentes son en general buenas; se halló gran

congruencia entre las muestras y los factores analizados. Más del 80% de los ítems del NEO-PI son igualmente estables dentro de cada país.

De Raad y Peabody (2005) a partir de un estudio previo en el que establecieron la relevancia de tres de los cinco grandes factores de la personalidad confirman que la “extraversión” y la “amabilidad” pueden considerarse en un solo factor, y que el “neuroticismo” y la “responsabilidad” ofrecen algunas incoherencias. Finalmente, observan que la “extraversión”, la “apertura a la experiencia” y el “neuroticismo” pueden considerarse los factores más sólidos en Holanda.

Van der Zee, Zaal y Piekstra (2003) estudian las cinco grandes dimensiones de la personalidad en Holanda con una muestra de 264 solicitantes de trabajo. El análisis factorial confirmó cinco componentes: “empatía”, “apertura a la experiencia”, “extraversión”, “flexibilidad”, y “estabilidad emocional”. Validaron el constructo del NEO-PI encontrando altos índices de confiabilidad.

Aguirre, Llanos, Mendoza y Huayta, (2001) estiman el perfil de personalidad de universitarios peruanos a través de la aplicación del NEO-PII-R en una muestra de 334 participantes. No validan la prueba, sin embargo, manifiestan que las mujeres tienden más a la “extraversión”, a la “apertura a la experiencia” y a la amabilidad que los varones.

Las cinco grandes dimensiones de la personalidad han sido relacionadas con diversos comportamientos, por ejemplo la autoeficacia y el rendimiento escolar. Caprara, Barbaranelli, Pastorelli y Cervone(2004), analizan la relación entre autoeficacia, personalidad y predictores de adaptación en 489 adolescentes italianos. Consideran tres factores de ajuste: preferencia de pares, rendimiento académico y problemas de conducta. El estudio longitudinal se llevó a cabo durante un seguimiento de dos años de los participantes, los resultados mostraron una estrecha relación entre la autoeficacia y la adaptación, y permite establecer la predicción del comportamiento a partir del perfil de personalidad según el BFQ.

O'Connor y Paunonen (2007), relacionan los cinco grandes factores de la personalidad con el éxito académico; encuentran que la "apertura a la experiencia" es el factor con mayor incidencia en la predicción del logro académico, mientras que la "extraversión" se relaciona negativamente.

Barbaranelli, Caprara, Rabasca y Pastorelli (2003) aplican el BFQ a una muestra de niños y piden a sus maestros un informe sobre su comportamiento; obtienen un alto grado de congruencia entre los resultados alcanzados en el cuestionario y los informes de los maestros.

Algunos investigadores se han interesado por analizar la relación entre las relaciones conyugales y diversos aspectos de la personalidad, por ejemplo: Mikulincer y Segal (1991) estudian la relación entre el deseo de soledad con la intimidad y el locus de control; Montgomery y Sorell (1997) analizan las actitudes hacia el amor en las distintas etapas del ciclo vital familiar; Worobey (2001) investiga la relación entre temperamento, sexo y personalidad.

Se ha intentado relacionar el tipo de amor con la psicopatología, por ejemplo, Abbey, Clopton y Humphreys (2007) estudiaron a 64 personas diagnosticadas con el trastorno obsesivo compulsivo y sus relaciones amorosas. Encontraron correlaciones negativas con la intimidad, la libertad del cónyuge y la satisfacción conyugal. El miedo a contraer enfermedades venéreas estuvo presente en los casos diagnosticados como más severos.

Otros autores se han interesado en la relación entre los tipos de amor según la teoría de Lee con distintos aspectos de la personalidad, por ejemplo: Wan, Luk y Lai (2000) estudian la relación entre los tipos de amor y la personalidad en estudiantes de Hong Kong; Heaven, Da Silva, Carey y Holen (2003) estudian los tipos de amor según la teoría de Lee con la personalidad y los estilos de apego.

El éxito marital y la satisfacción marital, son temas que han atraído a los psicólogos sociales, se abordó el tema desde distintas perspectivas, por ejemplo, Arnold y Thompson (1996) indagan la percepción que tienen las parejas para el éxito conyugal,

observan que la comunicación, el grado de confianza, la fidelidad, y si son o no amigos antes de involucrarse son los aspectos que priman cuando las personas explican su logro matrimonial.

Existen pocos estudios sobre el amor en latinoamericanos, por ejemplo: Leon, Philbrick, Parra, Escobedo y Malgesini (1994) analizan los tipos de amor en 146 universitarios mexicanos en los Estados Unidos, encuentran predominancia del amor “ágape”. Leon, Parra, Cheng y Flores (1995) estudian los tipos de amor en 145 estudiantes latinos en una universidad de Chicago, encuentran la predominancia del amor “ludus” y “ágape” en los varones. Parra, Brown, Stubbs, Amerson, Leon, Ruch, y Martinez (1998) estudian los tipos de amor en guatemaltecos en los Estados Unidos, encuentran que predomina el amor “ludus” en los varones. Brenlla, Brizzio y Carreras (2004) evalúan los estilos de amor y su relación con el apego en 280 universitarios de Buenos Aires; encuentran predominancia del amor “eros” y su relación con el apego seguro. Da Silva (2005) aplica las “historias de amor” de Sternberg a una muestra de 76 universitarios de Niterói; determina una leve predominancia de las historias de “viaje”, “jardinera” y “tejer y coser”, no existen diferencias entre los sexos. Ribera y Pinto (2007) comparan las historias de amor entre mujeres moxeñas y aymaras encontrando diferencias culturales importantes.

Barelds (2004) lleva a cabo dos estudios para establecer la relación entre la personalidad y la calidad marital. En el primero aplica el Cuestionario de Personalidad Holandés a 690 parejas y en el segundo, el NEO-PII-R a 282. Encuentra que el “neuroticismo” se correlaciona negativamente con la satisfacción marital, mientras que la “extraversión” lo hace de manera positiva. Además identificó que las personalidades de los cónyuges rara vez se parecen y que la simetría de personalidad no necesariamente se relaciona con la satisfacción conyugal.

Donnellan, Conger y Bryant (2004) estudian la relación existente entre las cinco grandes dimensiones de la personalidad con el éxito marital. Encuentran que el “neuroticismo” se relaciona negativamente con el logro marital y positivamente con las

desavenencias conyugales; la “amabilidad” se relaciona negativamente con las desavenencias maritales y positivamente con el éxito marital; la “apertura a la experiencia” se relaciona negativamente con los conflictos maritales y positivamente con la satisfacción sexual.

Engel, Olson y Patrick (2002) relacionan los tres componentes del amor según Sternberg y la teoría de los cinco grandes factores de la dimensión. Identifican que el factor “apertura a la experiencia” se correlaciona positivamente con el amor pleno. También encuentran diferencias entre los tipos de amor y el género.

White, Hendrick y Hendrick (2004), estudian la relación entre los cinco grandes factores de la personalidad y las variables de las relaciones amorosas (estilos de amor, satisfacción marital e intimidad). Aplican el NEO-PII-R, la Escala de Actitudes hacia el Amor- forma abreviada (*Love Attitudes Scale-Short Form*), la Escala de Evaluación de Relaciones (*Relationship Assessment Scale*) y la escala de la Intimidad Personal en las Relaciones (*Personal of Intimacy in Relationships*). El estudio correlacional revela que el “neuroticismo” se relaciona de manera negativa con la satisfacción conyugal y la intimidad. La relación entre el neuroticismo y la satisfacción está mediada por la posesión de amor dependiente en las mujeres. La extraversión y la ambilidad obtienen una correlación positiva con la satisfacción conyugal y la intimidad especialmente en varones. Apertura a la experiencia se correlaciona positivamente con la intimidad en los varones.

2.3. Amor y personalidad en la cultura aymara.

2.3.1. La cultura aymara

Bolivia es considerada una nación multicultural; la cultura aymara es la que más ha influenciado al resto de culturas que la componen; sus rastros se encuentran en todas las regiones del país. Palabras aymaras castellanizadas, costumbres, ritos y creencias se presentan en los estilos de vida de todos los bolivianos.

A pesar de la presencia simultánea de culturas y las relaciones entre ellas, los aymaras rurales y urbanos mantienen las características fundamentales de su sociedad (Sagárnaga 2002).

Debido a los prejuicios que conlleva la palabra “raza” ha sido reemplazada por “etnia”; a propósito del tema, Barth en 1969 describe los criterios clásicos de las características de una etnia elaborados por: se autoperpetúa biológicamente; comparte valores culturales; integra un campo de comunicación; comprende personas que se identifican a sí mismos y son identificados por otros como grupo (En: Spedding 1996)

Un grupo étnico mantiene y persevera en sus valores fundamentales, Spedding (ob.cit.) señala los siguientes: la religión, la música y el arte en general, las comidas, las bebidas, la ropa, la división del trabajo y el idioma. En el caso de los aymaras, es frecuente el bilingüismo (aymara-castellano) y el trilingüismo (aymara-quechua-castellano), siendo que la mayoría se pasa el día conversando en castellano, además que no se puede decir *soy aymara* en aymara (Spedding ob.cit. p.20).

Se entiende por aymara “al conjunto de individuos que tienen como lengua materna al aymara y también a las personas y grupos que claman para sí su identificación como aymaras” (Arpasi 2006, p.1).

El lenguaje aymara no es criterio suficiente para definir la etnia, porque “no existe un subgrupo étnico exclusivo del aymara y recíprocamente el lenguaje aymara no puede ser considerado una exclusividad de ningún subgrupo étnico. Esto porque diferentes subgrupos étnicos tales como los Qullas, Lupaqas, Qanchis, Carangas, Lucanas, Chocorvos, Chichas, etc., hablaron aymara desde tiempos pre-incaicos hasta siglos post-incaicos” (Arpasi 2006, p.1).

Cuando llegaron los conquistadores españoles, en la región en el Qollasuyu se hablaba el Pukina y el Uru, mientras que el aymara se lo utilizaba en más lugares que hoy. (Albó, 1988).

El aymara es el tercer grupo lingüístico en Bolivia después del Quechua. En el norte de Potosí hablan aymara y quechua, en el norte de La Paz los quechuas hablan

aymara. Pueden ser ciudadanos de Bolivia, Perú, Chile, Ecuador y Argentina. “Para la gran mayoría, ser y hablar Aymara, ser indio, ser campesino y ser explotado son términos que en los hechos coinciden” (Albó 1988, p. 31).

Según Tintaya (2007) la identidad aymara es una construcción social reciente en Bolivia, surge alrededor de la década del 70 coincidiendo con la represión dictatorial del régimen político del presidente Banzer. Este dictador asumió que todos los campesinos tenían tendencias comunistas, por lo que era preciso reprimir cualquier movimiento que se gestara en las instituciones indígenas (Sivak 2001).

Algunos aymaras aún no se reconocen como tales, por ejemplo en Arica (Chile), se autodenominan *jaqi*⁴ como lo hacían antes de la conquista española (González y Gavilán 1990, p.7).

Ser aymara se asociaba con ser indio, por lo que hasta la década de los sesenta tenía una connotación de humillación (Albó 1988). Los gobiernos populistas les llamaron “campesinos”. “Aunque campesino tenga una mayor fuerza sociológica, indio sigue siendo más vivencial y expresa con mayor fuerza este sentirse explotado y despreciado” (Albó 1988, p.33). “La auto identificación indígena estaría recuperándose a partir de los 20 años y la auto identificación intensa está a partir de los 40 años de edad, lo que implicaría que a mayor edad se estaría dando mayor auto identificación” (Quispe 2007, p. 468).

Existe polémica en relación a la etimología de la palabra *aymara*. Ente los *jaqaru* de Chile, utilizan *aymara* para decir “haragán”, “se aplica sobre todo en insultos entre jóvenes cuando enamoran. “Ocioso” es en aymara *jayra*, mientras en *jaqaru jayra* es bailar, lo que es *t’uquña* en aymara” (Hardman 1988, p.163). Otros autores prefieren la siguiente explicación: “La palabra *aymara* deriva de la frase *aymar aru* [lengua aymara]. La palabra *aymar* deviene a su vez de las palabras *jaya* [lejano, antiguo, antepasado] y *mara* [año], o sea, lenguaje antiguo” (Katari.org 2007).

⁴ Para el significado de las palabras aymaras y quechuas, revise el glosario en el Apéndice 2

Los pueblos indígenas, cuya ascendencia se remonta a las sociedades precoloniales, constituyen el 62% de la población boliviana según el Censo de 2001 (INE 2007). Los indígenas bolivianos están compuestos por treinta y seis grupos lingüísticos. Los pueblos del habla aymara y quechua, componen el 25% y 33% respectivamente del total de la población boliviana. (Andolina, Radcliffe y Laurie 2006, p. 138). Sólo el 38% de la población boliviana no se autodefine como indígena y el 5% considera tener raíces europeas (Quispe 2007).

En la Tabla 3 se presenta la distribución de la población indígena y no indígena en Bolivia. Casi la mitad de la población boliviana se considera indígena.

El idioma aymara es hablado por un millón y seiscientos mil personas. Según los censos de Bolivia y Chile (1992) y del Perú (1993) los aymaristas bolivianos son alrededor de 1.237.658, 296.465 los aymaristas peruanos y 48.477 los chilenos. También existen varias comunidades en las provincias argentinas de Salta y Jujuy que se autoproclaman aymaristas aunque no hablen esta lengua (Arpasi 2006).

Tabla 3. Distribución de la población indígena y no indígena en Bolivia

DEPARTAMENTO	POBLACIÓN NO INDÍGENA			POBLACIÓN INDÍGENA		
	Total	Área Urbana	Área Rural	Total	Área Urbana	Área Rural
TOTAL	4.141.187	3.307.888	833.299	4.133.138	1.857.342	2.275.796
Chuquisaca	186.512	103.237	83.275	345.010	114.889	230.121
La Paz	948.282	842.701	105.581	1.402.184	709.445	692.739
Cochabamba	455.748	409.449	46.299	999.963	446.960	553.003
Oruro	153.041	129.841	23.200	238.829	106.269	132.560
Potosí	136.421	104.565	31.856	572.592	134.518	438.074
Tarija	321.290	205.103	116.187	69.936	42.633	27.303
Santa Cruz	1.581.516	1.269.089	312.427	447.955	276.559	171.396
Beni	311.891	225.978	85.913	50.630	23.174	27.456
Pando	46.486	17.925	28.561	6.039	2.895	3.144

Fuente: Censo de Población y Vivienda - 2001 INE 2007.

La Tabla 4 describe la distribución de habitantes en las provincias del Departamento de La Paz y el porcentaje de personas que hablan la lengua aymara en cada una de ellas. Cabe resaltar que en la ciudad de La Paz 1.237.658 habitantes hablan aymara, mientras que 975.440 lo hacen en la ciudad de El Alto (INE 2007).

En los siglos XV y XVI los aymaras denominados en esa época *Qollas*, se situaban en los señoríos de la cuenca del Titicaca, la confederación Charcas y el bloque del sur (Saignes 1986). Los límites del Collao durante la conquista eran los siguientes: el dominio de los salvajes (*musi* o *anti haque*) y los extremos del espacio aymara: los *mancas* y los *ala yungas* (Ver mapa en apéndice 3) (Bouysse-Cassagne 1987).

Tabla 4. Habitantes de las provincias de La Paz y porcentaje de los aymara hablantes.

Provincia	Varones	Mujeres	Porcentaje de aymara-hablantes
Murillo	1,484,328	721,798	40% La Paz 60% El Alto
Omasuyos	85,570	41,992	96%
Pacajes	49,183	25,200	94%
Camacho	57,877	28,915	97%
Muñecas	25,132	12,927	99%
Larecaja	68,063	36,060	95%
Franz Tamayo	18,386	9,667	98%
Ingavi	95,906	47,616	95%
Loayza	43,731	22,365	94%
Inquisivi	59,167	30,821	89%
Sud Yungas	63,639	34,396	82%
Los Andes	69,636	33,929	97%
Aroma	86,480	43,799	94%
Nor Yungas	23,681	12,460	69%
Abel Iturralde	11,828	6,604	90%
Bautista Saavedra	11,374	5,806	96%
Manco Kapac	22,892	11,021	93%
Gualberto Villarroel	15,722	8,262	97%
José Manuel Pando	6,137	3,088	97%

Fuente: Censo de Población y Vivienda – 2001 (INE 2007)

Al presente, el criterio lingüístico no es el que se utiliza para definir una etnia, porque los miembros de diversos grupos pueden compartir el mismo idioma. “Los yungueños lo entienden bien porque usan el aymara como el nombre de un idioma, y no de un grupo étnico, y cuando hablan de lo que nosotros consideramos características étnicas, las tratan en términos del origen geográfico” (Spedding 1994, p. 237).

Los aymaras de los valles y del altiplano del Departamento de La Paz son los que muestran una mayor lealtad étnica-lingüística; aunque, por su posición cercana a la ciudad, se ven más influenciados por las costumbres mestizas y las occidentales (Albó, Libermann, Godínez, Pifarré 1989).

Actualmente los aymaras se ubican sobre todo en el área que circunda al lago Titicaca que comprende parte del departamento de La Paz (Bolivia) y el departamento de Puno (Perú) (Ver apéndice 3) En toda esta zona se desarrolló la cultura Tiahuanacu que probablemente se remonta al año 1580 a.C. (Gisbert, Arze y Cajías 2006).

Los indígenas bolivianos habitan las principales ciudades, al respecto Quispe (2007) escribe: “Se cree que los indígenas solamente son campesinos que visten poncho y en el monte con atuendos de plumajes, pero la realidad es otra: los indígenas en las ciudades son de traje y corbata, son profesionales, universitarios, gremiales, artesanos, obreros, empleados de la banca y comercio, etc.” (p. 468).

Albó (2002b) indica que uno de los problemas más complejos de la lengua aymara es que dependiendo de la comunidad las palabras utilizadas tienen significados distintos. Spedding (1996) escribe: “En congresos de ‘andinistas’ se nota una actitud sorprendentemente parecida a los hablantes nativos quienes insisten que ellos hablan el idioma correcto, y que un texto en otro dialecto no es otro dialecto, sino simplemente lleno de errores” (p.25).

Otro problema que se tiene con el idioma aymara, es su representación escrita, a pesar de la existencia de un Decreto Supremo, aún persisten las confusiones. “La representación alfabética del lenguaje aymara ha merecido más de 30 propuestas

diferentes, a comenzar con la del propio Bertonio (1612). Buena parte de estos sistemas fueron inadecuados para la realidad fonémica del aymara. En los años 60's el Yapita, propone el alfabeto sobre el cual está basado el actual alfabeto unificado. Esta cartilla tiene carácter oficial, reconocida por Bolivia y Perú; en Chile es denominada “grafemario aymara”. “Este es un alfabeto fonémico con 26 consonantes y 3 vocales” (Arpasi 2006, p. 4).

El aymara es una lengua aglutinante por las propiedades de sus dos clases morfológicas básicas: raíces (verbos, sustantivos, adjetivos) y sufijos. Al combinar adecuadamente estos elementos morfológicos se puede expresar cualquier tipo de ideas. El aymara posee más de 200 sufijos propios y prestados. M. J. Hardman calcula que combinando adecuadamente sufijos y raíces verbales se puede alcanzar hasta 363.394.720 formas verbales diferentes (Arpasi 2006). Según las investigaciones realizadas por Guzmán de Rojas (1984) en el idioma aymara por medio de nueve sufijos modales es posible formular cualquier enunciado simple o compuesto que cumpla inequívocamente con las tablas de verdad de una lógica trivalente.

La historia de este pueblo ha estado enmarcada por una constante lucha por su liberación, la última vez que los aymaras fueron verdaderamente libres fue antes de su incorporación en el estado Inca, alrededor del año 1450 de la era cristiana.

Charcas era un país ocupado por indios con tres centros españoles de población: *Chiquisaca* y las aglomeraciones de Porco y Potosí (Bouysse-Cassagne 1987).

Juan Ginés de Sepúlveda consideraba a los indígenas andinos seres inferiores por lo que debían someterse a los cristianos. Bartolomé de las Casas planteaba que se debía respetar la cultura andina, consideraba a los indios poseedores de los mismos derechos que cualquier otro ser humano. La reina Isabel estableció que: “los indios son hombres, por tanto tienen alma y merecen, como hijos de Dios, ser cristianos y protegidos pro la Iglesia; pero no directamente por ella, sino a través de los Reyes Católicos” (Otero 1942, p. 67).

Hasta 1905 los aymaras no formaban parte de la sociedad civil del Estado Boliviano; por lo tanto no eran bolivianos, eran tratados como indios. Recién a partir de 1905 se extiende la educación a las comunidades indígenas para incorporarlos al Estado Boliviano. En 1952 se deja de utilizar el término “indios” y se lo reemplaza con “campesinos” (Choque 2001).

En la colonia la sociedad se organizó en castas, lo que hoy se llamaría “grupo étnico”, en la cúspide se encontraban los españoles, quienes sin duda se consideraban superiores al resto de las razas. Es así que la clase alta estaba compuesta por blancos y la baja por indios. El orden era el siguiente: primero los españoles, segundo los criollos (hijos de españoles nacidos en América), tercero los mestizos, divididos a la vez en los que participaban más de lo criollo (mestizos propiamente) y los que lo hacían con lo indígena (cholos), en cuarto lugar se localizaban los indígenas. Junto a los criollo-mestizos había un grupo en una categoría especial: los negros (Albó y Barnadas 1990).

Hacia 1850 la población boliviana estaba estratificada a partir del dominio de la ciudad sobre el campo, a pesar de que la población urbana sólo representaba el 10%. La gente del campo era menospreciada, aunque se constituía en la fuerza de producción del país, sobre todo en el trabajo minero, constituido en una forma de explotación y maltrato de los indígenas (Albó y Barnadas 1990)

La lucha del movimiento aymara durante el siglo XX se fortalece en la década del 70. En 1977 un grupo de líderes aymaras participa en Ginebra en la Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, en ese encuentro se elaboran los principios para la defensa de las naciones indígenas (Condori 2001).

Un *amawt'a* [sabio] aymara de Tiahuanacu sintetiza la experiencia de sometimiento del pueblo aymara en la siguiente expresión: “nosotros hemos sido sometidos como si no tuviéramos espíritu” (Flores en: Flores, Montes, Andia y Huanacuni 1999, p. 54).

2.3.1.1. Características de la cultura aymara.

La cultura aymara se caracteriza por su organización social basada en el ayllu, las relaciones sociales fundamentadas en la reciprocidad, sólidos valores, una filosofía propia, un pensamiento lógico distinto al occidental, sus costumbres, creencias y ritos integrados a su cosmovisión telúrica.

a) El ayllu.

El primero en describir la organización y función del *ayllu* fue Bautista Saavedra (1914): “El ayllu germina primero como núcleo familiar y toma después otras formas de convivencia social más amplia, extensa y económica (...) el ayllu llega a ser, en cierto modo, un clan agrícola y cooperativo y una comunidad de aldea o marca” (p.122).

El *ayllu* está constituido por la familia, la religión, el cooperativismo familiar, el cooperativismo comunitario, las formas de propiedad y aprovechamiento de la tierra, el trabajo familiar y el idioma. El *ayllu* es el dueño de la tierra, las unidades agrarias sobre las que se sustentó fueron: el *tupu*, la *sayaña* y la *aynoka*. El *tupu* es la unidad agraria de la familia mientras que la *sayaña* pertenece al ayllu. En el reparto de tierras a la familia, le corresponde un *tupu* al marido, otro a la mujer y al hijo, la hija tiene medio *tupu*, el conjunto de *tupus* correspondía a la *sayaña* que irá creciendo en la medida que la familia se reproduzca. La *aynoka* regula y sistematiza la distribución de las tierras, es la superficie de todas las *sayañas* (Pérez 1962/1992).

La comunidad máxima se aglutina alrededor de un centro urbano-ceremonial, al que denominan *marka*, las mitades que componen la comunidad: *alaya* [arriba] y *aynacha* [abajo], se llaman *alaysayalmäsaya*. El nivel mínimo recibe con mayor especificidad el nombre de ayllu: la comunidad propiamente dicha (Albó, Libermann, Godínez, Pifarré 1989).

Lo más común es que un conjunto de veinte, cuarenta o más comunidades mínimas, se agrupen alrededor de una *marka*, aunque en muchas de ellas se han

establecido núcleos mestizos con características culturales distintas a las originarias. Después de la Reforma Agraria (1953) proliferó la aparición de pequeños pueblos formados en alguna comunidad más central o en el límite entre dos comunidades. Las nuevas comunidades mínimas son el resultado de la fragmentación de comunidades antiguas más grandes o del *ayllu* que a su vez formaba las dos mitades en torno a la *marka*. Generalmente una pequeña comunidad se compone de 20 a 100 familias que comparten el mismo territorio (Albó, Libermann, Godínez, Pifarré 1989).

b) Individualismo.

La imagen romántica de la cultura aymara evitó que se pudiera identificar el alto grado de individualismo que existe, al respecto Albó escribió: “el aymara no llega a quedar sumergido completamente por el grupo. Mantiene claramente su propia identidad individual. Sin embargo la presión ejercida por el grupo, determinan con frecuencia que esta identidad del individuo frente al grupo se manifieste bajo la figura de mutua desconfianza y envidias; eventualmente también bajo la forma de agresividad más o menos reprimida que en algunos casos puede llegar a salir a la superficie en forma de pleitos, demandas, o incluso violencia” (Albó 2003, págs. 24-25).

Albó emplea el neologismo “faccionalismo” para referirse a la tendencia aymara de sobrevalorar la importancia del grupo al que pertenece, este puede ser la comunidad o grupos dentro de la comunidad. Es frecuente que los conflictos más álgidos sean resultado de la lucha de intereses entre dos grupos distintos (Albó ob.cit.).

El faccionalismo con matices religiosos de tipo tradicional es el reflejo ritual de la organización social, expresa los conflictos manifiestos o reprimidos entre comunidades, ayllus o zonas, con ocasión de la fiesta patronal. En el Norte de Potosí esta rivalidad se expresa a través del *tinku* [encuentro], peleas institucionalizadas entre ayllus. Antiguamente la ceremonia del *tinku* se realizaba en muchos más lugares del territorio andino; hoy sigue siendo de vez en cuando el catalizador expresivo de conflictos latentes (Albó 2002b).

Mientras que el faccionalismo religioso moderno surge de la propagación de grupos evangélicos. Estos religiosos suelen dar énfasis al concepto de "iglesia" y con frecuencia tienen una postura fundamentalista que rechaza las imágenes y las viejas costumbres, como consecuencia, los aymaras evangélicos empiezan a rechazar a aquellos que no son como ellos (Albó 2002b, Loayza 1999).

Los aymaras que habitan Bolivia, Chile y Perú poseen una persistente cosmovisión simbólica común, mantienen la referencia de sí mismos con la Pacha Mama y con los *achachilas* de los cerros circundantes. Utilizan el aymara para comunicarse entre ellos y consideran que comparten un territorio, el Qullasuyu, que excede los límites de sus países. Poseen conciencia de nación aymara, la misma que es mucho más profunda que entre los quechuas (Albó 2003).

c) Valores.

Los principios que rigen la vida social de los aymaras responden a la urgencia de supervivencia en la que se encuentran, debido a un entorno natural muy frágil y austero. Si se rompe la organización social de la comunidad, es poco probable que puedan sobrevivir, tal como lo demuestra la emigración del norte de Potosí hacia las ciudades una vez que las comunidades fueron víctimas de la crisis económica, ocasionando pobreza y extrema pobreza en los sectores rurales de los departamentos de Chuquisaca, La Paz, Oruro, Potosí y Beni provocando una emigración de 424.617 personas entre los años 1996 y 2001 (Ministerio de Desarrollo Sostenible 2006).

Los valores centrales tienen que ver con la laboriosidad: “el esfuerzo, el trabajo, la austeridad, la habilidad, la disciplina, la responsabilidad, la solidaridad, la reciprocidad, el respeto mutuo y la lealtad comunitaria continúan siendo los valores aymaras más importantes” (Montes 1999, p. 269).

La moral se fundamenta en una ética ancestral: “las tres leyes de nuestros antepasados son: *ama llulla*, *ama qilla*, *ama suwa* [no seas mentiroso, no seas flojo y no seas ladrón]” (Mamani 2000, p. 97).

d) Filosofía

Para los aymaras el ser humano es parte del cosmos y no el centro, por eso la persona es concebida como un “ser telúrico” pasivo ante el destino definido por las fuerzas de la naturaleza (Lozada 2005).

La filosofía aymara es práctica, lógica e implícita al quehacer de la persona, es una permanente reflexión sobre la experiencia colectiva, donde el “otro” asume el protagonismo (Estermann 2006).

Se diferencia del pensamiento occidental que escinde al ser humano y al cosmos en que la realidad para el aymara es holística; no permite distinciones reales debido a que existen relaciones entre todas las cosas: *pacha*, comprende los aspectos de tiempo, espacio, y orden. *Pacha* es el cosmos interrelacionado, es como una casa en la que todos y todo pertenecen a una sola familia bajo un mismo techo (Estermann ob.cit.).

El ser humano sólo existe en relación al otro, por eso es un nada, un *no-ente* si no vive en función de los demás. Los otros, no solamente son las personas, sino todo lo que le rodea, por eso el ser humano es *arqariwa* [guardián] y no dueño o productor. El *jaqi* [persona] es un protector responsable de la vida, no sólo de la tierra y de los animales, sino de todos los fenómenos cósmicos que contribuyen a la preservación de la vida (Estermann ob.cit.).

Spedding (1994) señala los siguientes preceptos de la filosofía aymara:

Primero: todo en este mundo es par *taqikunas panipuniw akapanxa* [el individuo solo no puede existir], por eso, la unidad mínima de la sociedad es dos personas; una de cada sexo, porque tienen que ser distintos pero iguales, varón y mujer pertenecen a sexos diferentes y al mismo tiempo pertenecen a la misma especie.

Segundo: relación entre las dos categorías del primero: antagónica y al mismo tiempo interdependiente; el uno no puede ser sin el otro. En el matrimonio cada sexo necesita del otro para mantenerse y reproducirse.

Tercero: la unión de las dos partes necesariamente produce una reproducción de la misma pareja. Por ello se justifica la violencia:

“una violencia que se concibe como esencial en tanto que corresponde a las divisiones sociales. (...) Se suele atribuir en ciertos contextos un dominio simbólico de una mitad sobre la otra (el hombre representa a la mujer en el sindicato, la mano derecha domina sobre la izquierda) pero ambos tienen el mismo valor porque ambos son imprescindibles. El contrario de la pareja esencial se expresa como *ch'ulla*, indicando que ha perdido su pareja” (Spedding 1994, p. 220).

La concepción del tiempo no es abstracta, es un aquí y ahora, sólo existe en los rasgos, reliquias y sucesos que están presentes durante la interacción del ser humano con el otro. “Así hay solamente el pasado descrito con los tiempos de la experiencia directa (simple, remoto, cercano), y, fuera de eso, un pasado que existe en el mismo espacio que los cuentos, mitos, y sueños, todos expresados con el tiempo remoto lejano, al igual que las cosas que han pasado hace cinco minutos pero uno las ignoraba “(Spedding ob.cit., p. 23).

El espacio se divide en las dimensiones de arriba y de abajo, las que se amoldaron a las ideas de “cielo” “tierra” e “infierno” traída por los conquistadores (Arce 2007). Actualmente los aymaras se refieren a los tres pachas: *alaxpacha* [arriba, el cielo], *akapacha* [la tierra como espacio vital] y *manqhapacha* [tiempo que come; el mundo de adentro, el infierno]. Estas tres dimensiones espaciales siempre están en interacción, todo lo que sucede en una de ellas afecta a las demás. Harris y Bouysse-Cassagne elaboran una tabla para apreciar las relaciones entre el mundo de arriba y el de abajo (Ver Tabla 5)

Tabla 5 Las relaciones entre manq'apacha y alaxpacha.

Manqhapacha	Alaxpacha
Lo interior, clandestino y genésico.	Lo exterior, visible (¿o nítido?) y ordenador.
Diablos, "tío".	Santos.
Pachamama, esposa del Tío.	Dios/sol.
Pachamama esposa de los cerros, doce cerros.	Luna, esposa del Sol.
Fuerzas metereológicas. El rayo.	Pachamama, esposa del Sol.
El tocado por el rayo <i>ch'amakani</i>	Doce milagros.
<i>Misa</i> (mesa) de <i>unthu</i> , sangre, <i>llumpaja</i> .	Calendario solar y lunar.
Ausencia de sal.	Santiago. El sacerdote cristiano.
Niños sin bautizar	Misa de pan y vino.
	Presencia de sal.
	Niños bautizados.

Fuente: Harris y Bouysse-Cassagne (1988, p.270).

Para la filosofía aymara el cosmos está en constante flujo, existiendo una infinita reciprocidad entre la sociedad con el entorno natural, una constante interacción entre la comunidad y las fuerzas espirituales sagradas. "La naturaleza no existe para ser depravada, ni para que el hombre haga una ostentosa muestra de su poder. La manipulación lesiva y la destrucción del medio ambiente son impensables, el hábitat ecológico es más que el entorno natural y existe para dar a los hombres y recibir de ellos" (Lozada 2005, p.8).

En la Tabla 6, se pueden analizar las principales diferencias entre la filosofía occidental y la aymara.

e) Pensamiento.

Montes (1999) considera tres modelos básicos que sustentan la lógica aymara. El primero, se refiere a la dicotomía varón-mujer, de tal manera que todo en la naturaleza está simbólicamente sexuado, por ejemplo, la papa es mujer y el maíz es varón. El segundo, es la jerarquía del mundo a partir de la dicotomía hermano mayor-hermano menor, lo que explica la división de ayllus mayores y menores, al valle mayor y a la puna menor. El tercero tiene que ver con la disposición espacial derecha-izquierda. Estas oposiciones están en constante dinamismo en los procesos de reciprocidad.

Tabla 6: Diferencias entre la filosofía occidental y la aymara

Filosofía occidental	Filosofía aymara
Concepción antropocéntrica. El hombre somete a la naturaleza.	Visión cosmocéntrica. El hombre debe someterse a la naturaleza. La realidad fluye infinitamente.
El cosmos tiene un orden estático y continuo. Los objetos están arrojados en el mundo.	Existe una interdependencia orgánica del mundo. Visión holista del mundo.
Las cosas pueden ser divisibles. La razón es la base para comprender el mundo. Preeminencia del valor dogmático de la teología, la ciencia y la ontología.	La vida existencial y el misterio del rito para comprender el mundo. Experiencia liminal de lo sagrado: lúdica embriaguez animista, múltiple y dispersa. Relativismo religioso y legitimidad de todo pensamiento posible.
Metafísica monista y pretensión excluyente de la verdad universal. Validez incuestionable de la lógica formal y de sus principios: identidad, tercero excluido y razón suficiente. Modelo epistemológico objetivo y neutral. Representación euclidiana del espacio y el tiempo sucesivo y lineal.	Lógica trivalente, vindicación del tercero incluido, la indecisión gramatológica, la obsecuencia y la contradicción. Modelo racional-emotivo, alternativo, relativo y complementario. Concepción del tiempo cíclico e infinito.
Modelo de la sociedad individualista y posesivo. Paradigma del homo faber.	Modelo social basado en la reciprocidad y la ayuda mutua. Silencio metafísico del hombre que calla.

Fuente: Lozada 2005, págs. 7-8.

La lógica aymara es de oposición complementaria con una doble contradicción interna. Deben obligatoriamente existir dos términos opuestos dentro de una entidad unitaria complementaria, la contradicción ocasiona una asimetría, un conflicto que permanentemente amenaza el equilibrio del sistema (Montes 1999).

Esta manera de pensar necesita de la permanente reciprocidad entre los contrarios, lo que producirá una perpetuación de lo contradictorio, al mismo tiempo que se reemplaza la superioridad de lo no-contradictorio sobre lo contradictorio, al contrario de lo que ocurre en la naturaleza (Temple, Layme, Michaux y Blanco 2003).

Los opuestos no están separados, no se trata de un pensamiento dicotómico, puesto que la existencia de un elemento no implica la inexistencia del otro, los dos existen al mismo tiempo a través de una mediación. La lógica aymara responde a la

organización biológica del mundo, sin verdades absolutas, sin principio ni final (Bedregal 2006).

La lógica aymara es tetraléctica y geométrica, donde las ideas son expresadas “multipartitivamente”, es decir, en infinitas relaciones entre opuestos con sus respectivas mediaciones. La forma simbólica como se la representa es la cruz cuadrada, que resulta ser una fórmula geométrica para encontrar a través de medios gráficos un valor de π (pi) que es igual a la gran diagonal que une los vértices de los rectángulos formados por tres cuadrados unitarios adyacentes (Romero 2003).

f) Reciprocidad.

Según Montes (1999), el aymara organiza la realidad a partir del principio de la “oposición complementaria”. Todo se establece desde oposiciones, las cuales se resuelven en la reciprocidad: “En la relación de reciprocidad, cada una de las dos personas o entidades opuestas involucradas carece de algo que la otra puede ofrecerle, a la vez que posee lo que la otra necesita” (p. 133).

Se considera que los seres humanos tienen una afectividad compartida que se expresa a través de la palabra *chuyma* [corazón]: “*Chuyma* es el significante de la conciencia afectiva del ser humano, que se amplía a lo largo de la vida hasta ser completa en la vejez” (Michaux, Gonzáles y Blanco 2003, p.108). No es posible dejar a alguien con su *chuyma* vacío, por ello cada quien deberá llenar el *chuyma* del otro, para que así el otro también tenga algo para entregar (Michaux, Gonzáles y Blanco, op.cit.).

Se utiliza la generosidad para equilibrar el conflicto de dos partes, una de ellas carece lo que la otra posee, por lo tanto, se estabiliza el sistema cuando la parte con excedente entrega su don a la carente (Montes 1999; Temple, Layme, Mischaux, Gonzales y Blanco 2003).

Otra forma de resolver la oposición es la presencia de la mediación, interponiendo entre los dos elementos polarizados un tercero que contenga simultáneamente a ambos. De esta manera la relación binaria se transforma en un

triángulo relacional. Por esa razón todos los espacios geográficos de los aymaras necesariamente establecen un *taypi* [centro], por ejemplo el Urqusuyi y el Umasuyo están mediados por el Lago Titicaca. (Montes 1999).

Finalmente, existe el recurso del “retorno”, denominado *kuti*. El *kuti* se refiere a “la alternancia cíclica de los opuestos, que intercambian por turno sus respectivas posiciones espaciales y jerárquicas, de modo que cada uno de ellos predomina alternativamente sobre el otro, y el sistema total se invierte de manera periódica” (Montes 1999, p. 144).

g) Creencias.

Si bien las creencias aymaras han sido influenciadas por las cristianas mantienen su originalidad claramente distinguible del sincretismo religioso. Carter y Mamani estudian las costumbres de los aymaras de Irpa Chico durante los años 1960 a 1961 y las vuelven a investigar durante 1981. Irpa Chico se encuentra en la provincia Ingavi, cantón Viacha del Departamento de La Paz. Observan que todo lo que le rodea al aymara tiene alguna influencia en su vida, por lo que su comportamiento está permanentemente conmovido por las fuerzas espirituales en las que cree. “Sería imposible establecer el número exacto de espíritus individuales que contiene el panteón aymara porque es un panteón abierto y en constante proceso de crecimiento” (Carter y Mamani 1989, p.287).

Para los aymaras no existe la división entre lo bueno y lo malo, ya que lo bueno se puede sentir ofendido y comportarse como malo y lo malo arrepentirse y actuar como bueno. Tanto los espíritus del *alaxpacha* como los del *manq'apacha* pueden ser beneficiosos y maléficos (Van den Berg 1985).

La creencia fundamental consiste en que se debe respetar profundamente a los fenómenos telúricos para no ofenderlos y recibir sus bendiciones. Por eso, los más poderosos espíritus son las montañas. Los más invocados son el Illimani, el Mururata y

el Qaqaqa (Wayna Potosí). Creen que los cerros son *achachilas* [antepasados] protectores de la comunidad. Cada comunidad tiene sus *achachilas*, por ejemplo, en Irpa Chico están el Waraqu Apachito y el K'wi Muqu entre otros promontorios y cerros. (Carter y Mamani ob.cit.).

Los lugares y tiempos donde se manifiestan con mayor intensidad las fuerzas sobrenaturales son: el hogar, el trabajo agrícola y ganadero, todas las instancias que tengan relación con la fecundidad, la salud, la comunidad en todas sus dimensiones, con los pobres, las fiestas en todos sus niveles, el nacimiento y la muerte, la lucha por la tierra y por la vida (Albó, 1992).

Los espíritus para cada casa son los *kunturmamani*, además cada familia le rinde culto a su propia colección de amuletos. No hacen diferencia jerárquica entre los espíritus cristianos y los aymaras, por eso cuando rezan nombran a la Pachamama y a los *achachilas* junto a la Virgen María, a Jesús y a los diablos. Es posible decir que se trata de un sistema animista polimorfo, al cual se recurre con la esperanza de no ofender a ninguno de los espíritus, porque si se olvida alguno es probable que se reciban castigos (Carter y Mamani 1986).

A Dios lo llaman *awki* [Dios Padre], al diablo *tío*. Algunos espíritus llamados *saxra*, son por lo general maléficos, son encargados de producir enfermedades si no se los sabe tratar cuando se aparecen, a veces como remolinos de viento o disfrazados de gente (Carter y Mamani ob.cit.). El *anchanchu* es un demonio perverso, que le gusta divertirse con la gente, toma la forma de un anciano cabezón y de fisonomía fascinadora, se lo considera el duende andino (Montaño 1999). El ser más temido es el *k'arisiri*, imaginado como un cura que deambula por la noche en búsqueda de grasa humana para hacer velas (Carter y Mamani ob.cit.).

Le temen al granizo y al trueno, ambos son denominados como *janq'u punchun achachila* [abuelo de poncho blanco] (Carter y Mamani ob.cit.). La granizada es señal de que alguien abortó, por eso los angelitos en el cielo empiezan a arrojar piedras contra el pueblo (Llanque 1992).

Los aymaras creen que toda forma de vida es liberadora, la muerte, por ejemplo no es el fin de la vida, sino la continuación de la vida en un “viaje de pasaje”, donde se cumple un ciclo para volver a la vida. Es por eso que consideran que la vida es eterna, la llaman *pachacamak* (Chinchi 2007).

Los aymaras creen en una trinidad espiritual compuesta por *Pachamama*, *Tata Mallku* y *T' unupa*. *Pachamama* es la diosa de la fecundidad, la madre tierra, encargada de la reproducción de todos los seres. *Tata Mallku* es el dios de las montañas, aguas y nieves. *T' unupa* es el hijo de los anteriores dos; se le conoce como el Cristo andino, tiene características femeninas porque es un ente protector del altiplano (Montaño 1999).

Los aymaras creen en el *pachakuty* [eterno retorno], un punto de concentración de elementos que son proyectados creando otra época. El *pachakuty* otorga a los aymaras la esperanza del regreso hacia el pasado, en el sentido de ir hacia delante porque están seguros de que ese momento comenzó con la nueva estructura social y económica que se está dando en Bolivia (Olmedo 2006).

2.3.1.2. Desculturización.

La desculturización es un proceso social por el cual un grupo dominante intenta destruir o reemplazar la cultura del grupo oprimido. En este sentido Stavenhagen (2005), indica que los pueblos americanos tienen una historia de permanente asedio a sus culturas producida inicialmente por los conquistadores, luego por los mestizos que se apropiaron del poder y actualmente por las tendencias de globalización del modelo económico neoliberalista.

La sociedad aymara se manifiesta reticente a aceptar cualquier tipo de manifestación occidental, por lo que se pensaba que “la cultura aymara no puede aspirar a incorporarse a los adelantos científicos técnicos modernos de modo que esa misma

incorporación le garantice su propia subsistencia como cultura, Porque si asimilar es vivir, la cultura aymara está a pesar de todo, asimilando y muriendo” (Ipiña 1989, p.59).

También se creía que la arremetida tecnológica con sus valores mercantilistas ocasionaría que los “jóvenes emigrantes irán olvidando su lugar de origen y su cultura natal: se avergonzarán cada vez más de ser indios, cambiarán sus apellidos de Quispes y Mamanis en Quisberts o Maydanas, se acholarán definitivamente” (Ipiña 1989, p.59).

Sin embargo, la sociedad aymara es muy severa con aquellos que abandonan su identidad, así se comportaban en la época de la conquista:

“La persona que no está definida por sus lazos de parentesco ni por su pertenencia a una de las mitades del pueblo es el “*yaña*” o “*siña miraca*”: “uno que es tenido por muerto y a quien han hecho las exequias, y por quien han traído luto, sin ser muerto, y- sigue Beronio- con este nombre llaman también a los *yanaconas* por menosprecio. ¡Admirable lógica de un pensamiento que trata como muerto a quien no puede integrarse a los esquemas sociales en uso!” (Bouysse 1987, págs. 366-367).

Durante el siglo XX, las instituciones que se han encargado de alienar al aymara de su cultura han sido: la escuela, el servicio militar y el sindicato campesino. Se ha utilizado al aymara como argumento de clase, cuando no es una clase social, es una nación. La reforma agraria de 1952 hizo del aymara un *payi* [estar perdido], pero gracias al diálogo con los adultos, los jóvenes han recuperado el sentido de su identidad. (Condori 2001).

De la Cadena estudia la desculturización y la transculturización en la comunidad de Chitapampa en Cuzco. Encuentra que existe una tendencia de los aymaras al mestizaje: “Es bastante claro que en el caso de Chitapampa, cuanto más dificultades tengan los comuneros varones y mujeres para insertarse en las esferas mestizas, será más difícil escapar a la indignidad” (De la Cadena 1997, p. 148).

Los jóvenes empezaron a rechazar la autoridad de sus padres: “El empleo urbano y quizá la universidad – y la perspectiva de ascender socialmente- ubican a los jóvenes en la posibilidad de retar las decisiones y la autoridad paterna, amenazándolos

implícitamente con emigrar, afectando así la oferta familiar de mano de obra” (De la Cadena 1997, p. 143). La tendencia en Chitipampa es que los varones emigren y las mujeres permanezcan en la comunidad.

Muñoz, por su parte investiga el cambio de identidad en los quechuas de San Isidro-Piusilla del Departamento de Cochabamba cuando aprenden a hablar castellano. Los que saben castellano son denominados *simiyuq* [con boca], haciendo alusión a que pueden comunicarse con todos. Tener hijos que van a la escuela para aprender castellano es signo de distinción. Existe, por lo tanto, una desvalorización del quechua, que sólo se habla dentro de la casa. “El castellano es signo de ascenso social y que posibilita la interacción con los ciudadanos del país y de otros países” (Muñoz 2007, p.159).

En la ciudad de Oruro se evidencian las grandes dificultades de supervivencia por las que deben atravesar los inmigrantes: “Una familia, cuando se traslada a la ciudad (...), no encontrará trabajo de obrero ni el varón, ni la mujer; hay raras excepciones, pero sin alguna actividad en la economía terciaria y los ingresos míseros, no le permitirá tener una vivienda digna por mucho tiempo (...). El que viene del campo a la ciudad es marginado” (Villán 2007, p.465).

Criales (1994b) entrevista a mujeres emigrantes de la comunidad aymara de Caquiviri de la provincia Pacajes del Departamento de La Paz; indaga los motivos de la migración y los cambios culturales. Encuentra que el principal motivo para que emigren a la ciudad de La Paz es la situación económica deplorable en su región concomitante con la ideología machista; por ejemplo, los padres prefieren que sean los hijos varones los que estudien, mientras que trabajen en la casa. La marginación escolar que sufren las mujeres ocasiona que vean limitadas sus posibilidades de sobrevivir en un mundo que exige conocimientos académicos.

Las mujeres provenientes del campo se sienten marginadas en la ciudad debido a sus rasgos físicos y a su forma de vestir, mientras que a los varones no les pasa lo mismo: “ya que vestido con su terno occidental, se ha camuflado, logrando introducirse

con menos dificultad que la mujer en la cultura dominante de la ciudad” (Criales 1994b, p.25).

La mujer hará todo lo posible para dejar de parecer india: “Una forma en la que la mujer de pollera proyecta su estatus dentro de ‘su sociedad’ es mostrándose hacia fuera como ‘chola’; así tiene mejor categoría que ‘india’. Entonces, en ese afán, la mujer inmigrante que quiere tener estatus reconocido, despliega todos sus recursos monetarios para aparecer como una ‘chola decente’ y no una india del campo” (Criales 1994b, p.27).

2.3.1.3. El mestizaje.

Existen dos tipos de mestizaje, el mestizaje biológico y el cultural. El primero hace referencia a la mezcla de razas, mientras que el cultural tiene que ver con la combinación cultural. El término más preciso es el de “transculturización”; hace alusión a “la adopción mutua de elementos originalmente ajenos por parte de culturas en contacto” (Spedding 1996, p.12).

La palabra “mestizo” tiene su origen en el siglo XVIII, surge como una necesidad del Estado para evitar que algunas personas eludieran el pago de tributos excusándose por ser indios. En el censo de 1788 realizado en Cochabamba, los mestizos figuraban en todos los partidos de la Intendencia, pero en las zonas altas emergió un grupo autodenominado “cholos”. En el siglo XVIII tanto mestizos como cholos convergieron en el proceso de rebelión social de Tupac Amaru y Tupac Katari. En 1825 la independencia boliviana siguió a la rebelión de mestizos y criollos contra el régimen español, con ello se liberaron del pago de impuestos, mientras que los indígenas siguieron sometidos a un régimen de “contribución”. Recién en 1985 la reforma tributaria corrigió las injusticias a las que se vio sometido el pueblo boliviano (Rivera 1996).

La tendencia clásica ha sido considerar a los indios definidos por rasgos culturales indígenas y a los mestizos definidos por la predominancia de elementos hispánicos. Luego se consideró al mestizaje como una cultura paralela independiente y homogénea a la cultura indígena. A mediados del siglo XX surge el concepto de “aculturización” interpretada como un paso al mestizaje, generando una nueva organización territorial y administrativa y una nueva organización de los estratos sociales, los procesos culturales dieron lugar al sincretismo y al mestizaje propiamente dicho (Barragán 1996).

El concepto “aculturización” según Barragán (1996), es un eufemismo de “conquista” y “colonización”, pues tiene como propósito alentar la desaparición de las culturas originarias y sobrevalorar la cultura dominante; en ese sentido, el mestizaje no ha tenido otro propósito que el de occidentalizar a las culturas originarias.

Un término que suele emplearse para referirse al mestizo es el de “cholo”. La “cholificación” ha sido un proceso masivo a través del cual el indígena es convertido en cholo. “Se trataría de un estrato social de formación emergente del campesinado indígena y que incorpora elementos de la cultura occidental criolla pero que mantiene, modificándolos, un conjunto de elementos de procedencia indígena y que si bien se vincula a las capas bajas de la clase media urbana y rural, no llega a identificarse con ellas” (Barragán 1996, págs. 68-69).

Sin embargo, la actitud hacia la “cholita” fue y sigue siendo distinta: “El único que escapa de este desprecio general es la forma femenina diminutiva ‘cholita’. Entre las de pollera equivale a ‘señorita’ para mujeres de vestido, como el título de una soltera. (...) Se puede decir a una mujer de pollera, de cualquier edad, ‘cholita’ en su cara, mientras se puede decir ‘chola’ sólo a espaldas” (Spedding 1994, p. 128).

Spedding describe la clasificación que se hace de las mujeres aymaras que emigran a la ciudad: “la ‘chota’ es el equivalente cortés de ‘birlocha’. Birlocha, en términos sociológicos, significa, ‘una que ya no es chola, pero se ve que lo era’. Típicamente usan faldas estrechas, hasta la rodilla, con un corte para permitir el

movimiento, y las mismas blusas de moda entre las cholitas, con el pelo largo en una cola o una sola trenza” (Spedding 1994, págs. 130-131).

En el campo a las ‘birlochas’ les dicen las *faldaki*, esto es, que usan falda. También se las insulta diciéndoles: “*jak’u talika*” [talega de harina] por usar faldas en forma de tubo. (Spedding 1994).

¿Por qué los padres permiten que sus hijas cambien la pollera por el vestido? Spedding (1994) explica: “Que la hija use vestido significa la esperanza de una familia campesina que ella se va a casar en el pueblo o llegar a ser enfermera, profesora, o al menos costurera de ropa de vestido (una ocupación de mujeres de vestido; las de pollera cosen polleras)” (p. 131).

Las mujeres inmigrantes en la ciudad de La Paz, tratan a través del comercio informal mejorar no solamente su situación económica, sino principalmente su estatus social, dejar de ser “india” para convertirse en “chola” (Rivera 1996).

Las amas de casa de la ciudad de Sucre prefieren como empleada doméstica a una mujer comunaria a una mestiza: “las de pollera son más honestas y mejor si son recién llegadas, pues no son nada coquetas y se les enseña según nuestras costumbres y una tiene más confianza. Las de pollera no saben robar muy directamente. Las de pollera son menos preparadas pero más honestas” (Peñaranda, Flores y Arandía 2006, p. 56). Así, la representación social de la mujer de pollera implica honestidad, laboriosidad e influenciabilidad.

Existe una tendencia a la “superación” a partir de la transculturización del aymara hacia la cultura chola: “Esta doble identidad puede ser el simple resultado de un mecanismo interno de defensa frente a esta sociedad que desprecia lo ‘indio’. Pero en el residente de la ciudad implica además por lo regular la existencia de un innegable esfuerzo para zafarse en alguna medida de su realidad estigmatizada” (Albó, Greaves y Sandoval ob.cit. p.12).

“Muy pocos alcanzan una transculturización exitosa en que adoptan definitivamente la lengua y las maneras de ser de la ciudad occidental, repudiando por

completo su mundo aymara”. Este afán por arrancarse de sí los orígenes culturales, encuentra su expresión más absurda en el cambio de apellido, por ejemplo el Mamani que traducido al castellano es “halcón” se ha transformado en Aguilar ó Alcón” (Albó, Greaves y Sandoval ob.cit., pág. 14).

Para Albó, Greaves y Sandoval (1983) la cultura mestiza es solamente “una variante aymara urbana, no es en realidad una cultura en sentido más estricto de la palabra, sino sólo una variante cultural, o una subcultura, dentro de un universo más vasto y articulado en el que hay otras variantes y subculturas, tales como la criolla, la cosmopolita y hasta la campesina” (ob.cit. p.14).

Albó (2006) revisa la historia de la ciudad de El Alto en el Departamento de La Paz, se trata de una ciudad emergente de las inmigraciones aymaras, ha generado la preservación y exaltación de la cultura aymara en detrimento del sincretismo mestizo.

La importancia de la transmisión de la lengua originaria se relaciona con la preservación y el orgullo étnico, por ejemplo Albó observó que “cuanto menos se transmita la lengua a la nueva generación, sobre todo en las áreas urbanas, más probable es que se trate ya de cholos o mestizos” (Albó 2002, p.27).

A la condición de pobreza de las mujeres se suma la segregación racial: “Pues ser indio/a, cholo/a, birlocha, chota, o *misti* en la Bolivia de hoy significa, a la vez, una marca étnica y una marca de clase, y se encuadra en una sociabilidad pública dominada por un mundo mestizo/criollo masculino que les impone a su vez un sello de desprecio, manipulación y negación” (Rivera 1996, p. 4).

2.1.3.4. Ser mujer en la cultura aymara.

El concepto de “género” tiene su origen en el Norte europeo y Estados Unidos. Quienes estudian el tema por lo general son investigadores de posiciones sociales elevadas en comparación a los niveles sociales de sus poblaciones de estudio, por lo que

tienen una perspectiva muy apartada de la realidad que intentan interpretar. Además los fondos que se otorgan para la investigación poseen fines políticos o plantean que deben estudiarse problemas sociales (Spedding 1997a).

La palabra género es un eufemismo para referirse a “mujeres”, la mayoría de los estudios sobre “género” no abarcan la problemática masculina. Además, se trata de un término que se aplica únicamente cuando se estudian a las clases sociales bajas, sobre todo a las personas inmigrantes pobres en las ciudades (Spedding ob.cit.).

Cuando se estudia el género, se debe considerar que es una construcción social, depende de la cultura. Por ejemplo, en los aymaras, la diferencia entre varón y mujer no son conceptos sociales básicos, sino secundarios en la organización del mundo, el cual se estructura primordialmente en función a otras categorías distintas a las del sexo. Por ejemplo, aunque existen las palabras macho [*urqu*] y hembra [*qachu*] en aymara, es un insulto si se las aplica a las personas (Spedding ob.cit.).

Un ejemplo para comprender la relatividad del sexo es la investigación de Rösing; estudia la comunidad de Amarete en la Provincia Bautista Saavedra del Departamento de La Paz. Establece que la manera de ver los sexos divididos en dos categorías, no necesariamente es universal. En Amarete existen diez géneros sexuales. Por ejemplo, Pachamama tiene cinco géneros: cuando es tierra de arriba se considera que es femenino – masculina; cuando es tierra de arriba pero nueva es femenino – femenina; si es de abajo y vieja, entonces es masculino – masculina, si es de abajo y joven entonces es masculino – femenina, si es de la puna, entonces es masculina (Rösing 1997).

El sexo de la chacra define el sexo de su propietario, si la chacra es doblemente masculina, el dueño o la dueña es doblemente varón aunque biológicamente sea mujer. La jerarquía es otro contexto que define simbólicamente el sexo: los que ostentan cargos de autoridad son necesariamente simbólicamente femeninos, mientras que los subjesos o secretarios generales son simbólicamente masculinos (Rösing ob.cit.).

“En Amarete se baila en parejas, pero no necesariamente varón y mujer (entendidos en el sentido biológico), las parejas se forman a partir del género simbólico” (Rösing ob.cit., p.89). Por ejemplo, el secretario general baila con el subsecretario, el primero asume el rol de mujer y el segundo de varón.

En otro estudio llevado a cabo en una comunidad cuzqueña, se determinó que la mujer aymara es víctima de la ideología machista, y que al mismo tiempo es la transmisora de esa forma de pensar (De la Cadena 1991).

Siguiendo la misma línea de investigación, Valderrama y Escalante (1997) investigaron la concepción de ser mujer que tienen las mujeres de dos comunidades de Apurímac, dos de Cuzco y dos de Huancavelica en el Perú: “En las comunidades andinas se desea que el primer hijo sea mujer porque la mujer es *taje*, es decir es despensa: es un ser que acumula cosas, las cuida, y permanece dentro de la casa” (Valderrama y Escalante 1997, p. 154).

La mujer debe ser madre, el varón no puede sustituirla: “Hasta a un perro viejo podría decir padre o hasta a un gigantón podría decir padre, ¿un padre para qué sirve? Sólo sirve para engendrar, eso es todo” (Valderrama y Escalante ob.cit., p. 162).

Ser mujer es lo peor en las comunidades estudiadas por Valderrama y Escalante (ob.cit.), se dice por ejemplo: “Desde el momento que te has casado nuestro padre Dios te ha dado una cruz, esa cruz debes cargar hasta el final, eso es ser mujer, eso es ser buena mujer” (p.168).

Sin embargo en los Yungas, Spedding (1997b) observa que el dominio del varón sobre la mujer es menor que en el Altiplano, por ejemplo, las mujeres heredan tierras al igual que los varones.

Al ser secundaria la diferencia entre sexos, el idioma no la enfatiza: “En aymara hay una sola tercera persona *jupa* que corresponde a él o ella; asimismo, los sustantivos carecen de género” (Spedding 1997b, p. 329).

En Isluga y Cariquima, comunidades aymaras del Norte de Chile, las personas dicen que la distribución laboral es similar para varones y mujeres, pero en la práctica

existe una clara división del trabajo según el género, al grado de que no se concibe al varón haciendo “cosas de mujer” (Echeverría 1998).

Gavilán coincide con Echeverría, puesto que considera notable que se exprese que tanto varones y mujeres puedan realizar los mismos tipos de trabajo y a la hora de la práctica se observe que es claramente diferenciado. “Se distinguen las tareas reproductivas y algunas productivas. Las primeras son tareas apropiadas para las mujeres, mas no para los hombres. Entre las segundas, el trabajo de pastoreo es asignado a las mujeres. Según el pensamiento aymara el cuidado de las ovejas es una tarea de menor prestigio; así como todas las tareas campesinas se consideran de menor valor que el comercio y el transporte, actividades a las que tienden los hombres jóvenes” (Gavilán 2002, p. 113).

Canessa estudia la población aymara de Pocobaya en la provincia Larecaja del Departamento de La Paz, encuentra que las diferencias entre los sexos se definen por lo que las personas hacen y no por lo que las personas son. Por lo tanto, el sexo no es absoluto, sino relativo a la actividad laboral de las personas (Canessa 1997).

Ramos (2004) en Huancavelica y Puno (Perú), identifica una clara diferencia entre el sexo y el trabajo, explicitado de la siguiente manera por uno de los entrevistados: “La diferencia con los hombres es siempre un hombre tiene que trabajar para sustentar a la familia de la casa, no pueden tener las mujeres tareas igual en la chacra que los hombres, en el trabajo siempre tienen trabajos suave y no pueden trabajar mucho, en cambio los hombres pueden hacer trabajos pesados y... más rendimiento tienen” (p.5).

Las mujeres son entrenadas desde pequeñas a asumir su rol inferior al varón: “La hija mujer no jugaría con juguete que sea carro, porque ella deber estar acostumbrada a cargar muñecas, desde chiquita ella ya ha aprendido a cargar la wawa (bebé), y al hijo varón siempre le enseñamos para que sea profesional, por eso dejamos que maneje su bicicleta”, otro entrevistado señaló que: “Siempre enseñamos que es más fuerte el

hombre, (porque) está hecho de la tierra y en cambio la mujer es sólo de las costillas del hombre, por eso la mujer es menos” (Ramos ob.cit., p.6).

Entre los aymaras existe una obsesión por tener hijos varones, esto se refleja en la explicación de un aymara de Huancavelica: “Bastante se hacen de hijos porque a la primera no sale varón , en la segunda tampoco, y se van amontonando de hijos por querer buscar que no muera el apellido (...) por ejemplo, tengo un cuñado que por buscar el hijo varoncito, ya ahorita tiene pura de ellas mujeres, y él sigue buscando el varón” (Ramos 2005, p.8).

En Bolivia, recién la Constitución de 1945 reconoce el derecho de elegir y de ser elegida que tiene la mujer boliviana; aunque “prevalecían las relaciones de subordinación y dependencia: del padre, hermano, esposo” (Oporto 2001, p.79).

Una mujer al ser entrevista acerca de si votó o no por alguna de las candidatas al cargo de alcalde expresó: “No he votado por ninguna de las candidatas, porque creo que la mujer aún no puede responder a las delicadas funciones de dirigir la cosa pública. ¡Las mujeres a la cocina!, ese es mi lema, aunque he tenido que concurrir a sufragar, invitada gentilmente por mi esposo” (La Razón 15 de diciembre de 1947, en: Revollo 2001, p.100).

Actualmente la mujer boliviana está ganando espacio en los ámbitos de poder, por ejemplo en el Foro Internacional de Mujeres Indígenas "Hacia la Asamblea Constituyente" realizado el 2005 en la ciudad de La Paz, contó con más de 200 mujeres líderes de organizaciones indígenas (Salguero 2005). En el 2003 el 19% del total de parlamentarios era del sexo femenino (Comisión Económica para Latinoamérica y el Caribe 2007). El 33% de asambleístas son mujeres (88 de 255 constituyentes), de las cuales el 97% ejercen la doble jornada de trabajar en la Asamblea y encargarse de los hijos y del hogar. 39 por ciento de las asambleístas son profesionales, 42 por ciento son egresadas de alguna carrera universitaria y el 9 por ciento son agricultores, 7 por ciento dirigentes de organizaciones y sólo un 3 por ciento se asume como "ama de casa", la presidenta de la Asamblea Constituyente es quechua (Ybarnegaray 2007).

Sin embargo, todavía la situación femenina en Bolivia es una de las más precarias de Latinoamérica, tal como señala Farah (2005):

“Las condiciones de vida de las bolivianas se encuentran entre las más deprimidas de América Latina. Su nivel educativo ha mejorado lentamente y se encuentra todavía por debajo del de los hombres, situación que las diferencia claramente de las mujeres de la gran mayoría de los países latinoamericanos, donde ese nivel se elevó sustancialmente en las dos últimas décadas. Los indicadores de salud también se sitúan entre los peores de la región, con el agravante de que el sistema de salud atraviesa una crisis generalizada desde mediados de los años ochenta” (s/p).

2.3.1.5. Interculturalidad.

La cultura aymara, como se expuso anteriormente, es la fuente de la forma de vida de los bolivianos, se ha constituido en el núcleo de la interculturalidad, entendida como “las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros y productos culturales” (Albó 2002a p.95).

Los factores que se deben considerar al aludir la interculturalidad son: el paisaje pluricultural de la ciudad; el inventario de rasgos o productos culturales presentes en el medio; el análisis de las semejanzas, conflictos e intercambios entre dos sistemas culturales; la adopción, adaptación o rechazo por parte de un grupo de elementos culturales de otro; descripción de los intercambios y encuentros entre personas de dos o más grupos interculturales distintos; análisis de las instituciones o sistemas de reraconamiento entre las personas de dos o más grupos culturales (Albó ob.cit.).

Existen dos tipos básicos de interculturalidad, la negativa y la positiva. La interculturalidad negativa se refiere a las actitudes y acciones que derivan en la destrucción, disminución o limitación de alguno de los grupos en interacción. La

positiva, implica acciones y actitudes que promueven la tolerancia, el entendimiento y el intercambio, enriqueciendo a ambas partes. (Albó 2002a).

La micro-interculturalidad se refiere a la interacción entre personas o pequeños subgrupos de distintos grupos culturales, por ejemplo: la empleada doméstica con su jefa, el chofer del bus con sus pasajeros, entre los vecinos del pueblo y las comunidades, etc. La macro-interculturalidad es aquella donde se dan interacciones entre estructuras sociales, por ejemplo, las relaciones entre el campo y la ciudad, el manejo de la interculturalidad por parte de la educación, etc. (Albó ob.cit.).

Por ejemplo, las “empleadas domésticas”, actualmente denominadas “trabajadoras del hogar asalariadas” son 114000 afiliadas a la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar (INE 2007), considerando que el 28% de las familias bolivianas cuenta con los servicios de una trabajadora del hogar, el número de ellas excede con creces a las registradas oficialmente. Se establecen como personas influyentes dentro de las familias con las que trabajan, no solamente se dedican a las labores domésticas, sino que son niñeras y consejeras, transmitiendo a la familia sus valores y creencias (Peñaranda, Flores y Arandia 2006).

La costumbre de nombrar un “*q'ara padrino*” para el matrimonio aymara, ha producido vínculos afectivos entre los ahijados y sus padrinos, es frecuente que el *q'ara* viaje a la comunidad de su ahijado, donde es tratado con cariño, de tal manera que se comparten las costumbres con el forastero, quien se dejará influir por las creencias de sus protegidos (Albó 1976).

Las organizaciones políticas contemporáneas en Bolivia cuentan con representantes indígenas y mestizos, lo que ha obligado a una síntesis de los credos políticos y filosóficos, en la que se evidencia un predominio de la cosmovisión aymara (Albó 2003; Plaza 2007; Camacho 2007).

El arte andino en general y del occidente boliviano en particular, muestra la exaltación de los símbolos aymaros (Accornero 2007), sobre todo en las entradas

folklóricas en la ciudad de Oruro durante el carnaval y la fiesta del Señor del Gran Poder en La Paz (Ramos 2007; Castillo 2007).

Estas circunstancias de convivencia entre la transculturización y la cultura aymara ocasionaron el afianzamiento de la interculturalidad sobreponiéndose a las intenciones alienantes de la cultura hispánica durante la colonia y la globalización del neoliberalismo.

2.3.2. Amor, sexualidad y matrimonio en la cultura aymara.

2.3.2.1. El concepto de amor en la cultura aymara.

Resulta difícil establecer con rigurosidad la definición que tienen los aymaras sobre el amor, más aún, si no existe la palabra como tal en su idioma actual (Cotari, Mejía y Carrasco 1978;; Tarifa 1999; Gómez 1999; Layme 2004; Katari.org 2007).

Algunos investigadores han llegado a pensar que en los aymaras existiría una especie de “atrofia del amor”, porque las relaciones conyugales se establecen a partir de las demandas laborales, por ejemplo: “si la unión no ha respondido a las exigencias de la vida, según ellos lo entienden, la mujer abandonada así no cae bajo la sanción social, conserva su prestigio, dentro de ella y generalmente contrae un nuevo matrimonio” (Espinoza 1998, p.67).

El amor desde esa perspectiva no existiría en la cultura aymara, lo que deriva en la siguiente afirmación:

“El sentimiento es muy débil en el indígena. Tal vez ame el terruño, más que a su mujer o a sus hijos. El indio del ayllu, rara vez contrae matrimonio fuera de la estancia o ayllu en que vive, y lo contrae movido por determinados intereses económicos, como la extensión de la propiedad o la conservación del usufructo de la tierra de Comunidad” (Espinoza 1998, Citando a Oliveira, p.68).

El amor ocasiona una mezcla de emociones debido a la complejidad de las etapas amorosas (Berscheid 2006) y la imposibilidad de expresarlas con palabras. Si no existiera el amor entre los aymaras, no se produciría poesía: “tal vez ya no queden muchos que duden de la existencia de la poesía en los Andes; pero habrá aún quienes se pregunten si existe el amor” (Millones y Pratt 1989, p. 1).

Una muestra de la expresión poética-musical se encuentra en una famosa canción que dice: “*Kunatakiraki, negra, chuymama chirista negrita, ¿chuymama churista? ¿Maya aru, paya aru munasiñataki? / Para qué negra, me diste tu corazón, negrita, ¿para qué me diste? ¿Para querernos, sólo uno o dos días?*” (Espinoza 1998, págs. 68-69). O en esta otra estrofa de un canto en quechua: “*Eray, eray pampachapi/ pares, pares palomitay/ pikunwan tuspanakuchkan/ alanzan laqyanakuchkan/ chaypipunis kuyanaky.* [En las pampitas rastrojales/ palomitas de par en par/ se están picoteando/ se están picoteando/ ahí mismo está el quererse]” (Millones y Pratt 1989, p. 35).

Es probable que la predominancia del amor romántico en la cultura occidental haga caer en el error de pensar que es el único amor existente; produciéndose el error de comparar el concepto del amor de otras culturas con esa concepción. Por ejemplo, “El amor romántico es un concepto extraño a los *sirionó*⁵. El sexo como el hambre es un impulso que tiene que ser satisfecho; consecuentemente, no es ni muy inhibido por actitudes de decoro, ni muy elevado, por ideales de belleza. La expresión *secubi* [me gusta] es aplicada indiscriminadamente a todo lo deseable y necesario para el placer, sea comida, un collar o una mujer” (Holmberg 1947, en: Oporto 2001).

Lo propio ocurre con los quechuas de la serranía peruana: “El amor serrano es más bien, amor plebeyo. Lejano del amor cortesano de los trovadores, antecesor primigenio del amor occidental”. (Millones y Pratt 1989, p. 11).

Es probable que en el aymara prehispánico y durante la primera etapa de la conquista, los aymaras utilizaran la palabra *waylluna* (Bertonio 1612) para expresar la

⁵ Pueblo del amazonas beniano (Bolivia), cuenta con aproximadamente 308 habitantes, pertenecen a la comunidad Iviató, hablan tupí guarany.

palabra “amor” como verbo. No existe como tal en el aymara actual, donde únicamente se utiliza el verbo *munaña* [querer] (Yapita s/a, p. 38), al mismo tiempo, esta palabra es sinónimo de “desear”, en inglés: *to want, wish*. Por eso se puede decir: *anchhiajj t’ant’amp kisump munaska* [en este momento estoy deseando un queso] (Cotari, Mejía y Carrasco 1978); o en el sentido de “quererse”, *munasiña*, cuando se expresa *chacha warmijj jiwankam munasiñawa* [los esposos deben quererse hasta la muerte] (Cotari, Mejía y Carrasco ob.cit.).

La raíz del verbo *munaña* se encuentra en diversidad de expresiones, por ejemplo: *muna* [tener ganas de algo], “tener apetito”. Pero, es posible también decir *juparupuniwa munta* [es a ella a quien amo; la quiero]. Otra derivación es *munaraña* [acariciar], especialmente a los niños. El término *muniri*, se utiliza para referirse al amante, al amador, el que ama. Se dice *munata* [amado], en el sentido de querido; estimado con especial afecto. (Tarifa 1990, p. 150).

A partir de estas consideraciones, es probable que el término *munaña* se refiera al “amor tierno”, pues se le da la connotación primaria de un “sentimiento que inclina el ánimo hacia una persona o cosa que agrada. Estimar, apreciar, querer” (Tarifa 1990).

En el diccionario de Bertonio (1612), el significado de *munaña* es “voluntad”; aunque también manifiesta que *munatha, amahuatha* significa querer y también amar, mientras que se dirá *munahachtha* para expresar “yo te quiero” y *munahachitta* para “tú me quieres” (Bertonio 1612/1984, p.46).

Quizás inicialmente el vocablo *munaña* haya estado relacionado simplemente al deseo, y que con la influencia española, se haya empezado a utilizar como sinónimo de “quererse” dentro de la relación de pareja; como también en el sentido de amar tiernamente a los hijos y a los padres. Lo que implica haberle quitado a la palabra su connotación de “voluntad” y “deseo” cuando se la utiliza para las relaciones amorosas en general.

La palabra antigua *waylluna*, ha dejado de usarse entre los aymaras; sin embargo, se la encuentra en el término *wayñu* (Layme 2004), utilizado como nombre de una danza

que se baila entre varones y mujeres en un claro remedo del galanteo. “El género del *wayñu* que se cantan mutuamente se considera como un ‘trenzar en común’, *k’anta’asiña*, y se llama *k’ank’isi*: trenzamiento” (Arnold y Yapita 1998, p. 552). Bertonio (1612/1984) a la palabra *wayñu* además de relacionarla con la danza mencionada, le da también el significado de amigo y compañero (p.227); por lo que es probable que el vocablo tenga relación con la idea de “estar unidos” a la que hacen referencia Arnold y Yapita.

La idea de que la forma antigua de la palabra amor (*waylluna*), se relacione con la expresión pasional del amor, se confirma cuando se identifica que la palabra *ikthapiña*: [acostarse al lado de alguien], posee la connotación de “tener relaciones sexuales” (Arnold y Yapita 1999); puesto que como se comentó antes, *wayñu* se asocia a trenzar.

Los conquistadores asociaban la sexualidad con el pecado, Bertonio utiliza la palabra *hochá* para enunciar al pecado, actualmente se escribe *jucha* (Cotari, Mejía y Carrasco 1978, p.143). Bertonio aúna el pecado a las relaciones sexuales con la expresión: *hiska hochá* [pecado venial], actualmente: *jisk’a jucha* [pecado menor]. Otras palabras que menciona son: *marmimpi hochacha*, *iquitha* [pecar con mujer], *chacha pura*, *yocalla pura hochacha* [pecar con varón] (Bertonio 1612/1984 p. 354).

Para Bertonio la relación sexual es una *panta* [equivocación] (Bertonio ob.cit. p. 354). Cuando se refiere al coito lo llama *miqa hochá* [pecado de procreación]; fornicar con una mujer: *marmimpi hochacha...marmi anitha* (p.245); actualmente se escribe *warmimpi jucha* [pecar con mujer] y *warmi anita* [tener coito con una mujer]. Fornicar la mujer con el varón: *Chachampi juchachasiña* [pecar junto con el varón] *anisiña*, *miqa laykuña*, hoy se dice *anisiña* [tener relaciones coitales con alguien].

Llama la atención que Bertonio eluda la palabra *ani* que los aymaras utilizan actualmente para referirse al coito, la misma que no es una derivación del castellano, y la enuncie de manera secundaria a las palabras que él construye para otorgar una connotación pecaminosa a las relaciones sexuales.

El seguimiento a la palabra *waylluna*, permite suponer que la concepción aymara del amor era más pasional que romántica, pero que se impuso el sentido del “quererse” español, manifiesto en el verbo *munaña* extraído de su connotación original “desear” e introducida a un nuevo campo semántico “ternura”.

La derivación del amor hacia un espacio donde no se roce con la ideación erótica la encuentra también Miranda (2007) al estudiar la polisemia léxica de la palabra aymara *chuyma* como base para la formación de metáforas sexuales *chacha-warmi* [varón-mujer] según el uso que le dan los aymaras del norte del departamento de La Paz.

Según Bertonio (1612), *chuyma* se usaba para decir corazón y pulmón indistintamente: “los bofes propiamente; aunque se aplica al corazón y al estómago y a casi todo lo interior del cuerpo”. Hardman (1998) amplió el análisis de su aplicación: *chuymani* [persona de mucha edad], *jan chuymani* [sin conciencia], *jisk’a chuyma* [sentimental], por lo tanto, concluye que se usa la palabra en relación al carácter psicológico.

El amor es robar y despojar, expresado en la frase *chuyma lunthata* [roba corazones], implica ser una “ladrona de amor”. Otra frase expresa el dolor de la ruptura amorosa: *chuymaka kallq’susta* [me has lamido mi corazón] metafóricamente significa “me has despojado de mi amor” (Miranda 2007).

Otro uso metafórico de la palabra *chuyma*, se relaciona con la soberbia y la humildad, por ejemplo: *qullqnitap lakux waytat chuymaniwa* [porque tiene dinero tiene los pulmones levantados], debe entenderse “es soberbio porque tiene dinero”; *jilaqatax alt’at chuymakiwa awati* [el *jilaqata* conduce la comunidad con el corazón recogidos], quiere decir “el jefe comunal conduce la comunidad con humildad” (Miranda 2007). Otra acepción metafórica tiene que ver con la violencia por ejemplo: *Tata Manukux juntú chuymawa* [Don Manuel tiene el corazón caliente], metafóricamente: “Don Manuel es violento” (Miranda ob.cit.).

También la palabra *chuyma* es utilizada para referirse al amor hacia los padres, por ejemplo: *imill wawapuniwa auki taykampí llampú chuymánixa* [la hija mujer siempre tiene el corazón tibio con el padre y la madre] (Miranda ob.cit.).

Se utiliza para referirse al rol del varón y al de la mujer. Por ejemplo: *yuqall wawaxa anqa chuymawa* [el hijo varón tiene el corazón afuera], para referirse a que el varón pasa más tiempo fuera del hogar; *imill wawaxa uta chuymawa* [la hija mujer tiene el corazón dentro de la casa], significando que la mujer es hogareña (Miranda ob.cit.).

En castellano es frecuente que se utilice al corazón como sede de los sentimientos amorosos (Grijelmo 2001); por lo que es muy probable que el aymara haya asimilado la idea aplicándola en el espacio semántico del amor. Si se da crédito a Bertonio los aymaras de la colonia usaban la palabra *chuyma* vinculándolo al estado de ánimo y a la humildad. Miranda encontró este vínculo en otras metáforas: *qullqnitap lakux waytat chuymaniwa* [porque tiene dinero tiene el corazón levantado], debe entenderse “es soberbio porque tiene dinero”; *jilaqatax alt’at chuymakiwa awati* [el jilaqata conduce la comunidad con los pulmones recogidos], quiere decir “el *jilaqata* conduce la comunidad con humildad” (Miranda 2007).

Chambi (2007) lleva a cabo un estudio lingüístico de la semántica durante el discurso matrimonial de los aymaras a partir de la identificación del denotativo (significado nuclear conceptual) y el connotativo (significados que rodean al núcleo conceptual) de las palabras rituales.

Se utilizan palabras relacionadas con las plantas para expresar el atractivo de la mujer, por ejemplo: *jawas panqar tawaqu* [flor de haba] con el significado de “mujer bonita, hermosa y linda”; *jawaq’ull panqarita* [flor del cacto], usualmente utilizada para decir “mujer joven” cuando una muchacha está pastoreando y el muchacho tiene intenciones de cortejarla (Chambi 2007). Ambas expresiones permiten afirmar que la lengua aymara puede ser usada de manera poética; además de sugerir que en algún momento de la historia, un varón enamorado halló en la naturaleza la inspiración para

conquistar verbalmente a la mujer que le atraía y que con el tiempo sus palabras fueron usadas por otros jóvenes que se encontraron en la misma circunstancia emocional.

El sentirse enamorada es considerado una molestia, tanto en la conducta del galanteo como en la forma cómo se expresa ese sentimiento. La frase que utilizan para manifestar que un varón resulta atractivo es *ispijump qhanayanista* [con espejo me hace alumbrar], lo que significa “ser molestada amorosamente”, utilizado para expresar que la muchacha está enamorada (Chambi ob.cit.).

La sexualidad evoca al pecado cuando los padres de una muchacha descubren que su hija ha tenido relaciones sexuales con su pretendiente, suelen decir *wawanakaw juchar puritãna* [los hijos han llegado al pecado], connotando el desagrado porque debido a su actividad sexual la familia enfrentará la vergüenza comunal si no se casan (Chambi ob.cit.).

Por eso cuando se sabe de la interacción sexual de las hijas se plantea que no queda otra que llevarse a la “ofendida” a vivir con la familia del pretendiente; se canta *irpastway irpastway paris palumit irpasta* [me llevo dos palomitas], estrofa que se repite una y otra vez durante la canción de la *irpaq'a* [pedida de mano].

La concepción negativa de la actividad sexual prematrimonial se patentiza más claramente con la frase *qunqurit kayuni* [de rodillas], obligatoriamente expresada para pedir perdón a los padres de ambas familias por lo que hicieron (Chambi ob.cit.).

La idea de que el matrimonio debe ser para toda la vida, se expresa en la frase *karin qatati* [arrastrar cadena], se utiliza para referirse a las personas divorciadas; quiere decir que quien rompe su alianza matrimonial deberá soportar una larga condena (Chambi ob.cit.).

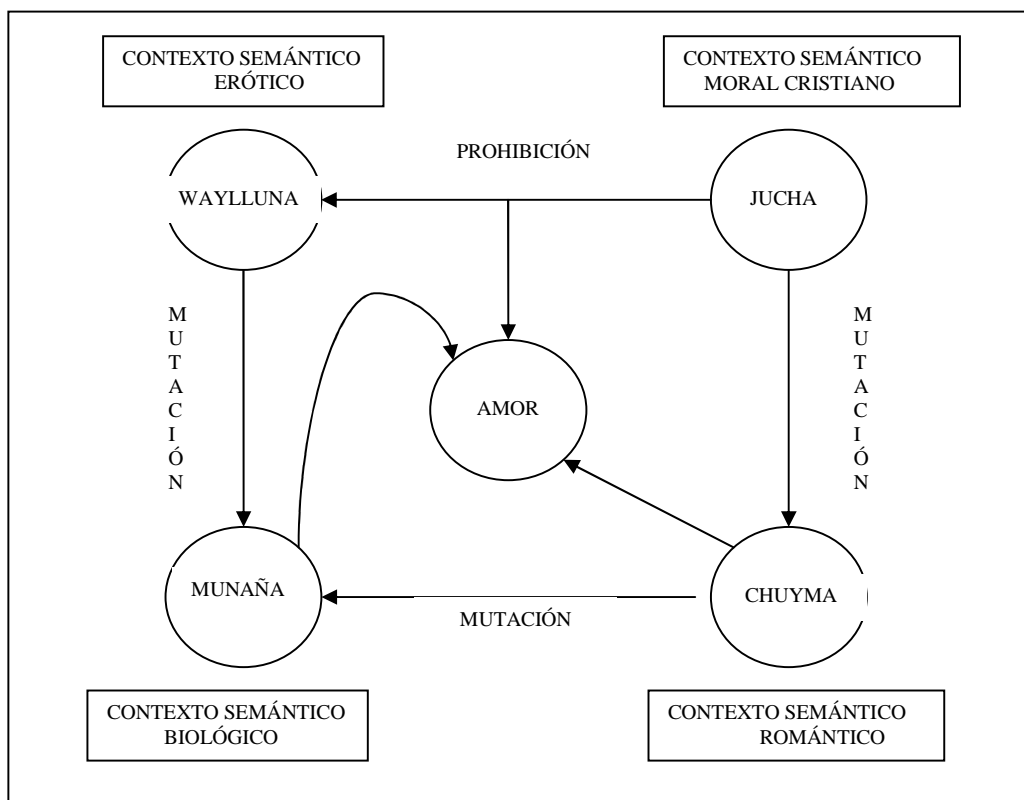


Figura 1. Los distintos contextos semánticos para la construcción de un concepto de amor (Elaboración propia).

En la Figura 1, se representan los procesos transformativos de los términos en sus respectivos contextos semánticos para la formación del concepto de amor. Antes de la conquista española, los aymaras utilizaban el término *waylluna* como verbo para referirse al amor, el espacio semántico en el cual se desarrolló fue el erótico; conclusión a la que se llega debido a que aún se preserva su sentido en la danza del wayñu, donde se lo asocia con el vocablo *k'ank'isi* [trenzar] que se relaciona con “dormir entrelazados” (*ikthapiña*), que significa tener relaciones sexuales.

La moral cristiana consideraba al espacio erótico recinto del pecado, Bertonio lo muestra a través del término *jisk'a jucha* [pecado menor] como sinónimo de “fornicación”; criterio que se impuso sobre el contexto erótico. De tal forma que se

recurrió a otro espacio semántico, el biológico; reduciendo así la connotación erótica al “apetito” y al “deseo”, *munaña* - traducida por Bertonio como “voluntad”-, y por la vinculación con la expresión “quererse” del castellano, se vincula con la representación del “querer a alguien”, que hoy se expresa en la frase “*muns mawa*” [te quiero].

Debido a la extracción de su campo semántico, el verbo *munaña* es polisémico, puede referirse al deseo de cosas, al amor tierno hacia los padres, a las caricias que se da a los niños, y también hará referencia al concepto del amor.

La prohibición de la accesibilidad al espacio erótico, derivó en otra invasión semántica del castellano hacia la palabra *chuyma* que inicialmente pertenecía a dos contextos: el biológico y el psicológico, adquiriendo un uso polisémico similar al del vocablo *munaña*, al incluirse en el contexto semántico romántico; de tal manera que es posible decir *chuyma jalsuña* [tener el corazón agitado], para expresar que se está enamorado; *chuymacht'aña* [consolar], cuando se pretende acompañar a alguien en su dolor; *chuyma qhanaetayasiña* [corazón alegre], para decir que la persona se siente alegre; aunque puede expresarse lo contrario con *qala chuyma* [corazón de piedra] o *j'untu chuyma* [enfurecerse].

En los resultados de la investigación de Chambi (2007), es posible encontrar el sentimiento de vergüenza que acarrea la atracción sexual cuando se considera al encuentro amoroso como una “molestia”. Por otra parte, es claro el contexto semántico de la moral cristiana en la represión que hacen los padres de la expresión sexual de sus hijos; sobre todo en la mujer. Para que se acepte una relación amorosa se hace necesario que los amantes arrodillados, pidan perdón a sus suegros por el pecado que cometieron. Además, se establece claramente que la relación conyugal debe ser indisoluble y perenne.

Considerando la teoría triangular de Sternberg (1998, 2000), es posible, a partir de este análisis psicolingüístico, establecer que el contenido pasional –que pertenece al contexto erótico- ha sido anulado por la represión española, mientras que se ha estimulado la intimidad y exigido la perpetuidad de la relación. De tal manera, que los

componentes básicos del amor quedan conformados por la intimidad y el compromiso que Sternberg tipifica como “amor de compañía”. Se caracteriza por una relación conyugal amistosa y comprometida a largo plazo sin que exista el placer que otorga la pasión.

2.3.2.2. La evolución del apego en la cultura aymara.

La teoría del apego (Bowlby 1985) explica el desarrollo de la afectividad y su importancia en las relaciones amorosas (Mikulincer 2006), sobre todo en la consolidación de la intimidad tal como concluyen los estudios de Hazan y Shaver (1987) quienes “argumentaron que el amor romántico es un proceso de apego. Ellos observaron, por ejemplo, que el amor romántico incluye muchos de los patrones conductuales que caracterizan los lazos entre el niño y su cuidador primario. Notaron que los adultos, como los niños, se sienten a salvo y seguros cuando otra persona está presente y estresados o inquietos en su ausencia” (Citados en: Brumbaugh y Fraley 2006, p. 74). Por su parte Rivera (2003) señala que “Los estilos de apego generados en la infancia, son similares a los observados en las relaciones románticas y en los vínculos entre pares” (p. 1).

La violencia dentro de las relaciones de pareja puede tener su origen en el estilo de apego que la persona recibió durante su infancia, puesto que durante la adultez el cónyuge se convierte en el objeto de apego y el precipitante de las protestas cuando no satisface las expectativas afectivas de su amante. “Esta angustia hacia el amante genera la expectativa de que se produzca la misma secuencia de su experiencia de apego, por lo cual, la relación de pareja activa las experiencias de miedo y rechazo, separación y abandono” (Bartholomew y Allison 2006, págs. 103-104).

Partiendo de la hipótesis según la cual: el estilo del amor de los adultos depende del estilo de apego vivido en las relaciones con el cuidador primario durante la infancia. Interesa en esta investigación, indagar la manera cómo la madre aymara -que es

indudablemente la cuidadora principal en su cultura - establece las relaciones de apego con sus hijos.

La tasa de mortalidad en Bolivia es muy alta, alrededor del 60% en los niños y el 51% en las niñas. En el altiplano la tasa se incrementa al 67% en los varones y al 57 % en las mujeres (INE 2007). Se estima que existen 50,43 muertes por 1.000 nacimientos de niños y 53,93 muertes por 1.000 nacimientos de mujeres; haciendo un total de 46,76 muertes por 1.000 nacimientos (CIA 2007).

El promedio de vida en Bolivia es de 62 años (PNUD 2008); y peor aún, en los Yungas del Departamento de La Paz es de 45 años, y la mortalidad infantil es de 250 cada 1000 nacidos vivos. (Spedding, 1994).

Dado que la supervivencia de los neonatos y de los niños en los Andes es muy difícil, la cultura aymara ha desarrollado costumbres en la crianza de los niños para evitar el desconsuelo de la familia ante la pérdida inminente de los hijos. Es así que, “Los padres no eligen nombres para los hijos antes del nacimiento, y un recién nacido sigue sin nombre durante varias semanas. Aunque se ha elegido un nombre, no se lo usa mucho hasta que el hijo llega a caminar, hablar y cumplir órdenes (...) ‘No es dueña de un nombre’, *jan sutinikiti*” (Spedding 1994, p. 213).

Los niños no llevan nombre hasta el día de la *murusiña* [primer corte de cabello] o *rutuchi*; el rito a través del cual el niño pasa de la infancia a la niñez. Antes de este ritual a todos los niños se les dice *wawa* sin importar el sexo al que pertenezcan.

Romero (1994) describe el cuidado del bebé recién nacido, observa que no es amantado hasta el segundo o tercer día, durante ese tiempo lo alimentan con mate de manzanilla y otras yerbas, porque se cree que el calostro es malo para su salud.

Las costumbres del trato con los bebés no han variado desde los tiempos de la conquista; en aquellas remotas épocas al darles la leche, ni en otros momentos, las madres no los tomaban en el regazo ni en brazos, porque decían que se hacían llorones y no querían estar en la cuna, sino siempre en brazos. “La madre se recostaba sobre el niño y le daba el pecho, tres veces al día. Por la mañana y a mediodía, y a la tarde; y fuera de

estas horas no le daban leche aunque llorasen, porque decía que se habituaban a mamar todo el día y se criaban sucios; y cuando hombres eran comilones y glotones” (Ellefsen 1989, p.234).

Actualmente se desteta al niño entre el año y año y medio. “Se cree que una lactancia muy prolongada provoca que el niño se vuelva tonto y tenga muchas dificultades para cualquier forma de aprendizaje” (Romero 1994, p. 90).

El destete del niño se lo hace de dos maneras: la madre se aleja algunos días de la casa o se coloca en el pezón sustancias desagradables como sal o ají diciéndole al niño -mientras le da el pecho- que el pezón es un *kuku* [fantasma] al que no debe acercarse. “Muchas veces estas formas de destete suelen provocar en el niño una enfermedad conocida como *tirisia* o amaterlo” (Romero ob.cit. p. 90). El estado en el cual el niño se encuentra después de esta experiencia es una depresión anacíclica del tipo de privación parcial, en la que el pequeño pasa de un estado de alegría y sociabilidad a otro, de tristeza y llanto. Paulatinamente acaba en retraimiento y negativa para alimentarse. Las reacciones son peores cuando la experiencia de separación sigue a una buena relación entre la madre y el hijo (Spitz 1980).

Los niños desde sus primeros días de vida hasta los nueve meses son envueltos en varios pañales hechos de ropa vieja (*thantitas*), luego se venda el cuerpo entero con una faja llamada *chumpi* y se lo amarra con las pitas que tiene en sus extremos. Las mujeres cargan a su bebé en la espalda, envuelto con varios pañales de trapo, una manta, el rebozo bordado y al final un awayu multicolor. “El cargar y descargar para darle de lactar, o si es más grande, para hacerlo descansar, responde a una práctica aprendida de sus madres (...). El descargarlos sin causarle ningún daño a la wawa, y sin sacarse el sombrero bombín es un verdadero arte” (Criales 1995, p.27).

El bebé permanece fajado (*chumpisqa* o *k'iruspa*) hasta los seis meses; hasta los nueve se lo faja de los pies a la cintura, paulatinamente se le va quitando la faja hasta que aprende a gatear. “Las razones señaladas por las madres para proceder al fajado son que el niño no fajado crece con malformaciones, rosco y jorobado, con las piernas

endebles y sin fuerza en el cuerpo” (Romero 1994, p.92). También afirman que sin el fajado los niños son más propensos a golpearse y resfriarse y peor aún, si la madre viaja con la criatura sin fajar, el niño puede enfermarse de susto (*mancharisqa*) y perder su *ajayu* (ob.cit.).

El bebé fajado es envuelto en un *awayu* para que la madre lo cargue en su espalda. Así lo mantiene durante prácticamente todo el día, mientras ella lleva a cabo sus faenas cotidianas (Romero ob.cit.).

La aparición de los primeros dientes permanentes motiva un ritual denominado *patu wawa* [bebé pato]. “Una vez que un niño ha completado con éxito el ritual del *patu wawa*, los padres lo pueden castigar con golpes y chicote, pero también el tiene derecho de ir solo a los campos y su padre le puede ofrecer un *sataqa* [uno o dos surcos a un extremo de la siembra de papa]” (Carter y Mamani 1989 p. 148). Antes del *patu wawa* a los niños no se les pega con chicote, sino que se les zarandea o se les echa con agua fría, esto último se constituye en el castigo más temido por los niños (Carter y Mamani ob.cit.).

En relación a la importancia del castigo entre los aymaras, Criales (1995) escribe: “Dentro de estas pautas de crianza y socialización, el castigo es, al parecer, preventivo. Responde a determinado estereotipo de persona: duro, de aguante ante el dolor, estoico, fuerte y valiente, sea varón o mujer” (p.55).

La niñez para los aymaras es una etapa de responsabilidad laboral, en la que el niño y la niña deben contribuir con el orden del hogar y con el trabajo en el campo. Se espera que los niños: “respeten profundamente a sus mayores, que nunca los contradigan, que obedezcan estrictamente sus órdenes” (Carter y Mamani ob.cit., p. 150).

Lo más importante en la educación de los hijos es que sean obedientes y trabajadores, deben ayudar a traer agua, barrer el patio, pelar *ch'uñu* y cuidar a los animales; la desobediencia y la flojera son motivos para que se los castigue con

chicotazos aplicados sobre las nalgas desnudas con el *kimsacharani*, un látigo de cuero de con tres colas trenzadas con un nudo en cada punta (Carter y Mamani 1989, p. 150).

En los Yungas, entre los cinco y los seis años los niños deben ayudar: “hasta los seis, las *wawas* juegan para su pan; después trabajan” (Spedding 1994, p. 40). A los ocho se los obliga a cosechar la coca, a partir de los diez deben trabajar en las actividades coincidentes con su sexo, cumpliendo el mismo horario de los adultos; no se les exige que planten la misma cantidad de coca que las personas mayores pero sí que cosechen de la misma manera (Spedding ob.cit.).

Tanto en Titikachi como en Irpa Chico los niños tienen pocos juguetes, por lo general hechos por ellos mismos con barro, trapos, palos y latas. Ni las madres ni los padres acostumbran a jugar con los niños, por lo que buscan compañeros de juegos entre sus hermanos y pares. Los juegos por lo general son imitaciones de las actividades de los adultos, por ejemplo: “sembrar chacras”, “papá y mamá”, “vende vende”, etc. Después de los seis años, aparecen los juegos con reglas, los más usuales son: hacer bailar el trompo y el juego con bolitas de vidrio. (Carter y Mamani ob.cit., Romero 1994).

Las niñas juegan menos que los niños, porque en las comunidades de pastores, la mujer desde pequeña acompaña a su madre en el cuidado del ganado. Debe aprender los quehaceres con los animales desde los seis años, arrea el ganado y pastorea. (Valderrama y Escalante 1997).

“Los hijos de ambos sexos cosechan coca, recogen café, realzan el desyerbe, y cuando son adolescentes salen a ganar *ayni* para sus padres” (Spedding 1994, p. 40). Es por eso que los “los hijos son un recurso femenino” (Spedding ob.cit. p. 172); cuando no están ayudando a la madre en los quehaceres del hogar, lo están haciendo en los cultivos, además tienen la obligación de acompañar a su madre donde esta vaya.

Tanto en el campo como en la ciudad, el padre es una figura ausente y temida, porque es común que la madre amenace al hijo con que “el padre lo castigará” si continúa portándose mal (Criales 1995).

El papel de los hermanos es muy importante en la familia aymara; los hermanos y hermanas mayores tienen la obligación de cuidar y proteger a sus hermanos menores; deben aprender a cuidarlos, alimentarlos, enseñarles a trabajar y “hacerles jugar”. Cuando uno de los hermanos menores se lastima o hace una travesura, los padres castigan a los mayores por no haber sabido cuidarlos (Carter y Mamani 1986).

En los Yungas como en todas las comunidades aymaras, el hijo o la hija menor [*sullka*] está destinado a cuidar a los padres cuando los hermanos mayores se han casado. Usualmente el *sullka* es veinte años menor que el hijo mayor [*jiliri*]. En los últimos años de su vida los padres están prácticamente solos con sus cicales, por lo que deben recurrir a la caridad de sus hijos para supervivir (Spedding 1994).

Para los padres los hijos siguen siendo *wawas* aunque se hagan adolescentes, por eso quieren que los sigan obedeciendo y que prioricen a la familia sobre cualquier otra actividad. Las relaciones entre los padres y los hijos se hacen conflictivas cuando los últimos empiezan a emanciparse. Los padres quieren seguir controlando el trabajo de sus hijos reteniendo terrenos que les corresponderán en herencia, mientras que los hijos reclaman que se les entreguen cuanto antes (De la Cadena 1997).

Madres y padres recurren al castigo físico para que no vuelvan a cometer el error que motivó la sanción, aduciendo que “deben fijar en la memoria ciertos hechos” (Criales 1995, p.33). Las madres golpean al niño con “trapo mojado”, los zarandean o recurren al agua fría, esto último a largo plazo genera que el niño tema bañarse (Criales ob.cit.).

Criales (1995) sintetiza la forma de crianza de los hijos en las siguientes normas que siguen las madres aymaras urbanas: “No hay que dar cariño a los niños, porque se malcrían. No se debe jugar con los niños porque toman confianza y desobedecen. Si se quiere mucho a los niños se mueren. Si no se los castiga desde pequeños, después ya no se los puede controlar” (Criales 1995, p.55).

La historia del apego establece la estabilidad o la inestabilidad emocional (Bowlby 1988), por eso, los estilos de “apego evitativo” (grupo A) y el estilo “ansioso

ambivalente” (grupo C), son los que tienen más probabilidades de generar algún trastorno psicológico.

Considerando las formas de relación que establecen las madres aymaras con sus hijos, es probable el desarrollo del apego “ansioso-evitativo” (grupo A); caracterizado por la falta de confianza en la disponibilidad del cuidador. El niño muestra poca ansiedad durante la separación y un claro desinterés en el posterior encuentro con el cuidador: “Es un niño que en general guarda cierta distancia de los padres, y si los padres se acercan se pone rígido como una manera de limitar o reducir lo más posible el contacto emocional” (Guidano 2001, p. 41).

El estilo del cuidado cuando se produce el apego del grupo A es de hostilidad, aversión al contacto físico y rigidez (Feeney y Noller 2001).

Guidano (2001) desarrolla la teoría de las organizaciones de significado y su relación con los patrones de apego; según este psicólogo el “apego evitativo” se relaciona con la organización de significado “evitante-inhibido” y promueve la tendencia a la depresión, se caracteriza por los siguientes rasgos:

“siempre están aislados, no hablan y nunca están presentes. Lo que les caracteriza es que no sólo evitan el contacto con los padres, sino que también evitan expresar sus estados internos. Son niños muy hábiles en disimular y no expresar sus estados de sufrimiento como angustia, ansiedad, desesperación; intentando comunicar a sus padres que todo va bien y que no tienen ninguna necesidad ni urgencia emocional. Asimismo, son niños que de alguna manera se toman la responsabilidad de que la relación con los padres sea sin problemas; y si se presentaran problemas o tensiones que ellos no resulten los culpables. Son niños que invierten sus habilidades cognitivas en controlar y disimular sus estados internos y sus opiniones” (Guidano 2001, p.42).

Las personas con estructura inhibida tienden a confiar solamente en sí mismos, por lo que son susceptibles con los demás y se sienten responsables por todo lo que ocurre a su alrededor. Rara vez se enojan con las personas que no son significativas para ellos, pero suelen ser violentos con quienes dicen amar. Evitan involucrarse

emocionalmente en las relaciones de pareja para evitar la ruptura, puesto que si no hay apego no hay separación; todo es percibido como un duelo incontrolable (Guidano ob.cit.).

Para Feeney y Noller (2001), el estilo de apego adulto cuando proviene de un apego “ansioso – evitativo” es el “despreocupado”, se caracteriza por que la persona se siente incómoda con la intimidad; le es difícil confiar y depender de otros. Está permanentemente preocupada acerca de lo que piensan y sienten los demás acerca de ella. Se siente muy vulnerable al rechazo y evita la cercanía para protegerse de esto y de eventuales pérdidas.

Rivera (2003), considera que en las relaciones conyugales en una pareja con estilos de apego “despreocupados” los amantes aprendieron a negar sus necesidades y su vulnerabilidad; sobrevaloran la independencia y la autosuficiencia como modalidad defensiva. Las crisis aparecen habitualmente por evento vital que requiere del reconocimiento de la vulnerabilidad y dependencia; se quejan eventualmente de una cierta frialdad en la relación.

2.3.2.3. La sexualidad aymara.

La sexualidad ha sido reprimida en el pasado de casi todas las culturas, aún hoy, algunas mantienen actitudes negativas, en muy pocas prevalece la sanción y la negación de la actividad sexual placentera.

Oblitas (1963) convivió por varios años en dos comunidades callawayas: Curva y Amarete de la provincia Bautista Saavedra del Departamento de La Paz, fue de los primeros en describir las costumbres de este pueblo. Sus primeras descripciones de los mitos en aquella coinciden con las actuales (Montes 1999, Montaña 1999).

Pocas son las referencias sobre las prácticas sexuales de los aymaras antes de la colonia, por ejemplo Ellefsen (1989) relata la práctica de orgías rituales en memoria de Mama Kocha. Bertonio (1612/1984) comenta que los indígenas practicaban el coito anal

como recurso anticonceptivo, la homosexualidad femenina era tolerada y la masculina repudiada

El adulterio era considerado un delito; era asemejado al robo. No sucedía lo mismo con el concubinato entre personas solteras. A los solteros los azotaban en público, y al varón por lo general lo desterraban. En el caso del adulterio, al varón con su esposa e hijos eran condenados a ser *yanas* de su comunidad, mientras que la mujer era recluida en una *ajllawasi* para que sea sirvienta de las *ajllas* (Ellefsen 1989, págs. 289-290).

Los callawayas castigaban el adulterio de la mujer con la muerte, para tal fin procedían con la danza del “alma y lazo”, se juntaban a todas las mujeres de la comunidad cerca de un barranco. Los músicos tocaban una melodía lenta y repetitiva, mientras todos cantaban unos versos redundantes hasta que aquellas que se sentían culpables, no soportaban más y se arrojaban al barranco. Oblitas traduce de esta manera la canción: “mi corazón está en pecado alma y lazo (...) / las mujeres culpables alma y lazo / deben correr al barranco alma y lazo” (Oblitas 1963, p. 198).

Los huacos eróticos de la cultura Mochica (100 a 175 D.C) (ver: Gonzáles 2007) son piezas artísticas que representan diversidad de formas de la actividad sexual de sus gentes. Es posible, a partir de estos hallazgos arqueológicos, considerar que la vida sexual de los amerindios fue reprimida por la cultura española (Larco 2001).

Todavía en la segunda década del siglo XX, se discurría que “el amor sexual en entre los indios, libre, instintivo y desligado de las trabas que lo coartan y de educación que lo dignifique. Más que falta de honestidad y pudor que no los tienen, se nota en ellos la carencia de sentimentalidad, de ideal y ensueño” (Paredes 1920/1995 p. 214).

Los sacerdotes católicos trataron de imponer las normas que regían su moral a través de la persuasión y la violencia. (Lavrin 1995). Por ejemplo: Fray Gabino Carta en 1653 desglosa el sexto mandamiento en siete pecados lascivos: la simple fornicación, el adulterio, el incesto, el estupro, el rapto, los pecados contra natura y el sacrilegio. Los amerindios cometían pecado cuando mantenían relaciones fuera del matrimonio,

raptaban a sus mujeres, tenían actividades sexuales contra natura cuando se masturbaban o recurrían al coito anal y al oral.

El mito de la *Achalay* condensa la actitud del aymara asimilada de la moral cristiana hacia la mujer. La *Achalay* es una mujer que mora en los bosques y en los lugares solitarios, se presenta al viajero descuidado totalmente desnuda y lo seduce con sus canciones, luego le exige satisfacerla sexualmente muchas veces hasta dejarlo muerto por el cansancio (Oblitas 1963). Esta narración, coincide con la idea cristiana de que la mujer es la portadora de la lascivia y la que tienta al varón (Rodríguez 1999).

Un estudio acerca de las actitudes hacia la sexualidad en los Andes, es el que realizaron Millones y Pratt en 1989. Se trata del análisis de las fotografías de las tablas de Sarhua (Perú); 28 cuadros de arte popular pintados sobre madera, cada una mide 35 por 40 cm., se refieren al romance y al matrimonio quechua durante los años 60 del siglo XX. Se trata de pinturas elaboradas para ser regaladas a una pareja de recién casados.

Además, Millones y Pratt complementan su análisis utilizando la información de cincuenta entrevistas, obtenida por el equipo de investigación de Cavero en las provincias de Huanta y Huamanga del Departamento de Ayacucho en el Perú durante los años 1981 a 1982.

Un dibujo representa la crítica adulta sobre la actividad sexual de los adolescentes, se suele decir “el amor no es cosa de juegos” (Millones y Pratt 1989, p. 39).

A través de las entrevistas de Cavero, Millones y Pratt identifican dos tipos de relaciones sexuales: las relaciones sexuales apasionadas y las tranquilas. Las relaciones sexuales desenfrenadas y las adúlteras se llevan a cabo en el *sach' asach'a* [bosque], utilizándose el mismo término para referirse a ellas. Mientras que la *qiwa* [el pastizal] y la *mayu pata* son lugares para las relaciones sexuales lícitas y tranquilas (ob.cit.).

Lo sexual es visto como una función exclusivamente fisiológica, los niños suelen reunirse alrededor de los puercos y ovejas cuando copulan. “En la poesía se expresan el

amor y el deseo a menudo a través del mundo animal, especialmente a través de las aves” (Millones y Pratt ob.,cit., p. 35).

La vergüenza que les produce la desnudez se muestra en que las mujeres utilizan la palabra *q'alalsuyaña* [desvestirles totalmente] para referirse a los médicos que les obligan a desnudarse: “fui donde el doctor, me desvistió y ahí casi siempre he muerto con el susto” (Arnold y Yapita 1999, p. 198).

Es excepcional que los niños vean a cualquiera de sus padres desnudo. “Aunque el acto sexual se realiza en la misma pieza donde duermen los hijos, es con gran discreción y generalmente la pareja no se desviste” (Carter y Mamani 1989, p. 153).

El contacto con el propio cuerpo es censurado, por ejemplo: “cuando los niños empiezan a veces a jugar con sus órganos genitales, se les distrae rápidamente y si persisten, se cree que les atacará el *yaq'a t'aqa* [apendicitis] o que ya mayores, caerán víctimas de la locura” (Carter y Mamani 1989, p. 151).

Tienen una actitud negativa hacia el placer sexual; lo relacionan con la locura: “Pensar demasiado en el goce sexual puede conducir incluso a la locura. Se piensa que los locos de ambos sexos son poseídos por un deseo incesante que le obliga a perseguir a cualquier persona del sexo opuesto que vean” (Spedding 1997b, p.338).

Se considera a la menstruación sucia y hasta peligrosa: “si una mujer planta semillas durante su período, se pudrirán; si quiere quebrar la voluntad de un marido mandón, lo único que tiene que hacer es poner un poco de la sangre en su café del desayuno” Carter y Mamani 1989, p. 192).

La actitud hacia la virginidad es distinta a la concepción de la moral cristiana, por ejemplo, en Huancavelica la virginidad es repudiada. “Si algún joven quechua encuentra en este estado a la mujer que ha tomado por compañera; deshace el compromiso, diciendo *manas pipapas munanami kasqa*, da a entender que ha sido despreciada por todos” (Valderrama y Escalante 1997, p. 157). En general La virginidad no es valorada, al contrario, las jovencitas vírgenes son rechazadas y víctimas de comentarios irónicos. Por ejemplo en quechua a una mujer virgen se le dice: “*¡khaway acayta thanta guitarra,*

mana nipi tiuuú ni chinan!” [Vean a esta vieja guitarra, que nadie la ha tocado ni para hacerle decir tiuuú” (Paredes – Candia, 1977, p. 79).

Durante la transculturización de la mujer aymara, se dio un proceso de recuperación del goce sexual, manifestado en la figura de la chola del siglo XIX y parte del XX. Las “señoras” debían reprimir su deseo y el placer siguiendo los mandatos de la Iglesia Católica, pero consentían que sus esposos tuvieran relaciones sexuales con las cholos; consideraban que el varón tenía que satisfacer sus necesidades sexuales. Un evento que refleja lo expuesto es cuando llegaron prostitutas chilenas a Sucre, las cholos se sintieron ofendidas, expresando: “A qué habrán venido pues, estas chilenas, de seguro a quitarnos nuestros amantes, pues’. ‘ Putas habían sido, pues. Dicen que se acuestan con unos y con otros, y cobran... ¡Vean pues, qué vivas! ¡Nosotras lo hacemos por simpatía y cuando nos da la gana! (Oporto 2001, p.217).

La situación en el campo ha sido distinta:

“la discreción propia de los primeros amores es un valor que deberán mantener los esposos y luego el hogar. El estilo distanciado, la expresión de los sentimientos amorosos casi furtiva, es una práctica, un aprendizaje de otra cualidad básica de la pareja: el andino (como los amerindios en general) no gusta exteriorizar demasiado, y aún menos ostentar ante terceros, los sentimientos de amor hacia su pareja. Los afectos se manifiestan en la intimidad, no es asunto que deba ser presenciado por otros, ni siquiera por los hijos. Esta disposición fundamental sella en verdad la idiosincrasia andina: parca, discreta; pero con estallidos esporádicos como intensos de humor” (Ortiz 1993, p. 164).

Una mujer que disfruta de su sexualidad es mal vista en las comunidades de Apurímac, Cuzco y Hancavelica, dicen de las de baja estatura: “Una mujer petiza gritona, renegona es así mismo activa sexualmente” (Valderrama y Escalante 1997, p. 169).

Se admite que los jóvenes sean ardientes sexualmente, pero deben aprender a inhibir los deseos cuando se hacen adultos: “El deseo sexual, y una sexualidad activa y combatiente, es algo que se atribuye tanto a la mujer como al hombre en los Yungas.

Pero se trata de algo apropiado sólo en ciertas etapas de la vida – sobre todo la adolescencia y la juventud - y en ciertos contextos sociales” (Spedding 1997b, p.338).

Los varones suelen tener su primera experiencia sexual alrededor de los doce años, mientras que las mujeres recién la tienen después de los quince. “Las pequeñas hondonadas, la cebada alta en los campos y las *anaqa* son los mejores lugares para experimentar con el sexo, pero aun así, corren el constante peligro de ser descubiertos” (Carter y Mamani 1989, p. 192). “Se considera que uno va a tener varios amoríos antes de casarse, y se da por supuesto que una pareja haya tenido relaciones sexuales antes del matrimonio (es decir, vivir juntos; hay pocos casamientos legales, civiles o religiosos en los Yungas). Pero una vez ‘juntados’, la pareja debe ser fiel” (Spedding ob.cit., p.338).

Por lo general, la primera experiencia sexual es violenta: “El hombre posee a la joven soltera casi siempre por la violencia; la fuerza y no la voluntad es la que prima en esos actos, sin motivar escándalo, ni atraer la cólera de los padres de la ofendida” (Paredes 1920/1995 p. 215). Todo tipo de relación eróticas está asociada con la violencia, “una forma de acariciarse entre enamorados es dándose de pellizcos, la persona que ama soporta el pellizco sin sentir dolor” (Oblitas 1963, p. 152, Paredes 1920/1995 p. 214).

Es probable de que durante el coito también se presenten conductas violentas: “el coito es una forma trascendental de la violencia matrimonial” (Spedding 1994, p. 186). “El coito, como síntesis de las mitades opuestas, equivale a la violencia física: ‘la gente se pega en la cama’” (Spedding ob.cit. p. 186).

La violencia conyugal la ven como parte indispensable en sus relaciones: “Cuando una mujer establece un hogar con un hombre, ella le da el derecho a pegarle dentro y fuera de la cama. Se cree que, en los primeros años, una pareja va a pelear bastante, como parte del proceso de conocerse y aprender a llevar la vida de casados (Spedding ob.cit. p. 186).

La única referencia a algún tipo de caricia amorosa es la mencionada por Oblitas: “el beso entre los callawayas consiste en la *musuraña* o sea que el hombre frota su barba en la frente y la cara de la mujer” (1963, p. 152).

2.3.2.4. Ciclo vital de la pareja aymara.

El ciclo vital individual en la cultura aymara, está necesariamente ligado al ciclo vital de la pareja: se comienza la vida siendo *wawa*, sin diferencias de sexo, después se pasa a ser *imilla*, la chica o *yuqalla*, el chico. Los jóvenes son *tawaqu* si es muchacho o *wayna*, muchacha. A los adultos se les llama *jaqi*, *warmi* a la mujer y *chacha* al varón. Se dice *jumankiri* [la persona que es siempre tuya] para referirse al cónyuge – sin importar el sexo-. A los ancianos se les dice *achachi*. Después de la muerte todas las personas se convierten en *amaya*, tampoco tienen sexo (Spedding, 1997b).

En el campo se concibe al servicio militar obligatorio como un rito de paso, puesto que el retorno del joven después de haber cumplido su obligación garantiza cierta decisión de vivir en la comunidad en vez de emigrar: “Por ello se hace idóneo para aceptar esposa y ser aceptado por ella, recibir tierras, y constituirse así en un nuevo miembro de la comunidad” (Albó, Greaves y Sandoval 1983, p. 55).

Todas las exigencias que se hacen a los solteros están dirigidas a que asuman una relación de pareja: “En la típica familia aymara los hijos solteros son considerados literalmente menores. Sólo son persona (o *jaqi*) cuando ya se han casado y tienen su propio terreno. Antes de ello apenas tienen voz ni voto en la comunidad...” (Albó 1976, p. 4).

Albó (1976) ordena el ciclo vital de la pareja aymara en las siguientes etapas: *sart'asiña* [anuncio de compromiso]; *irpaq'a* [llevarse]; *sirw i skiwa* [está sirviendo]; *kasarasiña* [casarse]. A esta clasificación es necesario agregar la etapa del enamoramiento, la que podría denominarse *wayllusiña*.

2.3.2.4.1. Wayllusiña, el enamoramiento.

La mayoría de los matrimonios en las comunidades aymaras no dependían de la pareja, sino que eran “arreglados” por las familias; se utilizaba un “casamentero”, llamado *atuq* [zorro] (Millones y Pratt 1989).

En los Yungas para que el varón sea respetado por la comunidad, es importante que tenga un cocal propio; aquél que siga trabajando los cocales de su padre será insultado con la palabra *yuqalla* [muchacho] en vez de que le digan *wayna* [joven soltero]. Sólo los *wayna* son atractivos para las mujeres jóvenes, mientras que los *yuqallas* son rechazados y ridiculizados; no es interesante como pareja un varón *utawawa* [bebé de la casa], aquellos que no tienen tierras y que sirven a algún dueño de casa (*utani*) (Spedding 1994).

Como el trabajo exige fuerza corporal, “lo que a las mujeres les seduce más es el vigor físico. Cuando en su hombre lo encuentran, le soportan todo género de ultrajes y de privaciones” (Paredes 1920/1995 p. 216).

Para los varones, las mujeres más atractivas son las que tienden a la obesidad, porque “el principio vital en los Andes no es la sangre (*wila*), sino la grasa (*untu*); ser gorda (*lik'i*) es deseable, mientras que flaca (*t'ukha*); se refiere a las mujeres flacas como ‘esa *ch'arkhi*’, esa carne seca) es un término de desprecio” (Spedding 1994, p. 126).

En la cultura occidental los varones consideran muy atractivos los senos; como por ejemplo en México (Valdez, Gonzáles, Sánchez 2005). Los varones aymaras dirigen su interés sexual hacia las piernas, éstas deben ser gruesas. Los senos son para alimentar a los niños. “Las mujeres levantan sus blusas y sacan una teta por el escote de la combinación en cualquier lugar y en cualquier momento; amamantan al niño y quedan con la teta colgada afuera. Se desnudan hasta la cintura para bañarse en el río, y cuando los pasajeros de los camiones silban, les ofrecen el seno, gritando: ‘¿quieres tetar?’” (Spedding 1994, págs. 125-126).

Las mujeres saben que a los varones les gusta verlas robustas, por lo que “adoptan una postura con los hombros echados atrás; las caderas adelante, y la espalda cóncava, para resaltar la barriga encima de la cinturilla de la pollera. La mujer bella es rolliza, con una barriga redonda que hace bajar por delante su pollera” (Spedding ob.cit. p. 126).

Otro aspecto que se toma en cuenta es el color de la piel, por ejemplo, en los Yungas las personas *janq'u* [blancas] se consideran más atractivas que las personas con otro color de piel (Spedding 1994).

La vestimenta femenina juega un papel muy importante, ya sea el *akso* (tejido por ellas mismas) o la ropa comprada debe cubrir todo el cuerpo, dejando visible solamente las pantorrillas (Gavilán 2005, p. 140).

Con la posición en la que colocan su sombrero sobre la cabeza, las mujeres expresan si son casadas (inclinado a la derecha) o solteras (inclinado a la izquierda) (Gavilán ob.cit.).

La importancia de conseguir pareja se deja entrever en la proliferación de supersticiones, “para que el amor de los amantes no se extinga fácilmente, amarran los cabellos de ambos y los entierran debajo de una piedra, mejor si lo guardan en el agujero de un grillo” (Oblitas 1963, p. 152); “la mujer que no quiere ser abandonada por su amante le da en alguna bebida la sangre de su menstruación (...); la mujer que se halla acosada por un hombre, puede librarse de ser poseída por éste, con sólo partir o doblar el topo o prendedor con el que se asegura el manto (...); para triunfar en el corazón de un esposo o amante y poseerlo por completo, hay que azotar la nalga pelada de la rival con uno de los zapatos que se usa (...)” (Paredes 1920/1995, págs. 212-213)

El *jatachicu*, *atasi jatachicu*, *warmi munachi* o *cuya cuya*, es un amuleto consistente en un idolillo de barro que representa a un varón y una mujer durante el coito. Es el amuleto preferido por la gente, para que surta efecto, le añaden piedra imán, maíz amarillo, carbón, hilo de seda de color y un pedazo de prenda de la persona de

quien se desea obtener el amor. La persona debe llevar consigo el amuleto, o tenerlo debajo la almohada (Oblitas 1963, p. 152).

Las mujeres saben que al encontrarse a solas con un muchacho, lo más probable es que vayan a tener relaciones sexuales; como consecuencia podrían embarazarse, por esa razón, las muchachas son reticentes a concederles esta posibilidad; por eso los jovencitos recurren con frecuencia a los amuletos del amor, por ejemplo, buscarán la paja donde los lagartos copularon para sutilmente colocarla en la vestimenta de la chica que le interesa, creyendo que así ella no podrá resistírsele sexualmente (Carter y Mamani 1989).

Una joven aymara relata así la forma cómo se da el inicio de una relación amorosa:

“Cuando tú te gustas con alguien primero hay que mirarse a los ojos [*qhawanakuy ñawichallay*]---así lo llamas o él te llama...después si te has acercado es porque te ha gustado y te puedes tocar [*llaminaky*]...más bonito es el *tipanakuy*...te tocas con las puntitas de los dedos, cuando ya te gusta mucho y tú también a él [*munanakuy*] y no te puedes aguantar...pues duermes nomás con él”(De la Cadena 1997, p. 141).

La etapa del enamoramiento era algo que los adultos censuraban con severidad, por lo menos hasta mediados del siglo pasado. Sin embargo se transmitía la prohibición y al mismo tiempo la tentación de satisfacer el deseo. En las secuencias que retratan al cortejo, es indudable la expresión de la envidia que sienten los mayores hacia la libertad sexual de los jóvenes (Millones y Pratt 1989).

Los mayores opinan que ahora las parejas enamoran muy pronto, más jóvenes que antes y que ya no se ocultan. “Antes teníamos vergüenza cuando le veíamos a la mujer. Nos asustábamos mucho, se enfriaba nuestro cuerpo, empezábamos a transpirar de susto al ver a una mujer” (Pórcel, Hernández y Quispe 2002, p.3).

Millones y Platt (1989) verifican que los entrevistados en Sarhua coinciden cuando se refieren a la manera en que la pareja se encuentra por primera vez: se conocen en el campo o en fiestas religiosas; se dicen palabras amorosas, se empujan, el varón le

arroja tierra o piedras; es común que el varón arrebate una prenda de la chica. En esta etapa se produce el coito.

En Irpa Chico, al igual que en la mayoría de las comunidades, el joven lleva un espejo en el bolsillo, cuando está cerca de la moza de su interés, saca el espejo para reflejar la luz del sol en él y deslumbrar a la muchacha. Si ella quiere alentarle, le responderá con su propio espejo. El enamorado le tira piedrecillas y *taqia* [excremento del ganado] a la joven. Si la mujer se ablanda ante las arremetidas empezará a insultarle mientras le sonrío, haciendo que él responda, iniciando de esa manera una conversación. Después marcan una cita en el mercado, en el camino o en una fiesta. La mayoría de las muchachas no cuentan a nadie lo ocurrido durante el primer encuentro, pocas les avisan a sus madres, cuando lo hacen, las señoras empiezan a estudiar a la familia de muchacho, para aconsejar a sus hijas si vale la pena o no continuar con la relación. (Carter y Mamani ob.cit.).

Si la joven realmente se siente atraída por el enamorado, dejará que le robe una prenda de vestir o un mechón de sus cabellos. Posteriormente buscará al “ladrón” para que le devuelva lo robado, si bien, es posible que la muchacha disimule sentir miedo, otras tienen verdadero temor a que la vestimenta o el cabello sea utilizado para embrujarla (Carter y Mamani ob.cit., p. 195).

Otra oportunidad que tienen los jóvenes de encontrar pareja es la *q'achwa*, una danza nocturna que se lleva a cabo todos los años entre Todos los Santos y la Cuaresma en casi todas las comunidades donde no ingresaron iglesias evangélicas. Se enciende una fogata que es señal del lugar donde los jóvenes se reunirán para bailar, a la par que se tocan *pinkillus* [instrumentos musicales de viento de caña] o *tarqas* [instrumentos musicales de viento de madera]. La mayoría de los padres se oponen a que sus hijas asistan a la *q'achwa*, por eso muchas de ellas asisten sin avisarles. Si son descubiertas, sus padres las apalean con un bastón y las encierran bajo llave durante las noches (Oblitas 1963, págs. 184-185).

En los Yungas los encuentros amorosos suelen darse en Carnaval y Todos Santos; la pareja aprovecha la borrachera de los adultos para escaparse y ocultarse en una *chumi* [maleza] para tener relaciones sexuales (Spedding 1994).

También pueden promoverse encuentros a través del coqueteo en grupos. En la comunidad de Huatyacuri (Perú), las muchachas delante de los galanes se muestran nerviosas o altaneras cuando pasan delante de ellos. Cuando se forman grupos mixtos, entre ellas hablan de lo hacendosas que son (Ortiz 1993).

Finalmente, puede ser que la etapa del enamoramiento de lugar a que el varón ultraje sexualmente a la mujer (Ortiz 1993): “Entre los trucos sucios de los jóvenes, está el de citar a la enamorada a un lugar apartado. Cuando ella llega, el enamorado ha traído uno o más amigos, a quienes ella tiene que satisfacer también. Si ella se niega, la violan; si ella escapa, la denuncian a sus familiares y al resto de la comunidad por promiscua” (Spedding 1997b, págs. 335-336).

2.3.2.4.2. Sart'asiña, el anuncio del compromiso.

La *s'arta* es la “escapada” y el anuncio del compromiso a las familias. Durante la *s'arta* se hace la visita solemne y ritual de parte de los padres de un joven a los padres de la novia para formalizar la petición de mano (Van den Berg 1985).

El compromiso conyugal se inicia con el “robo de la novia”; se efectúa con el consentimiento de la mujer que ella exige de su pretendiente. “Después de dos meses a un año del inicio del encuentro, la chica puede seguir al joven a su casa una noche. Aunque a veces él la alienta, en otras oportunidades trata de disuadirla por miedo a las consecuencias de un enredo. Si los dos han tenido relaciones sexuales, y sobre todo si la chica está encinta, ella puede ser muy exigente (...) él esconde a la chica en el corral de las ovejas, o detrás de una pared...” (Carter y Mamani 1989, págs. 198-199).

Algunos jóvenes “roban” a la mujer que les gusta para evitar que los casen con alguna que no quieren. El “robo” puede ser violento; algunos se llevan a la muchacha

arrastrándola por el camino. En otros casos, ambos jóvenes han acordado el supuesto “robo”. La consecuencia es que la mujer no tiene otro remedio que vivir con el varón “porque el joven, se ha hecho de mujer sin ningún consentimiento de su pareja, y ella se ve obligada a vivir con ese hombre aunque no lo quiera” (Mamani 2002, p.29).

Al enterarse, es probable que el padre azote a ambos miembros de la pareja. Pedirá explicaciones a la muchacha; si ésta pertenece a un nivel económico inferior que el de la familia, el padre se enfadará mucho y la considerará como oportunista y desvergonzada. La joven al final expresará que “solo ha venido a servir al joven y a la familia” (Carter y Mamani 1989, p. 199).

La familia hará todo lo posible para evitar que los vecinos se enteren de la presencia de la joven en la casa. Mientras los padres no tomen la decisión de aceptarla, se la esconderá.

Los padres “no están preocupados, en sí, por el hecho de que la chica esté viviendo con los padres del novio. En realidad, si se le permite quedarse allá después de la primera noche, se entiende que ella y el joven duermen juntos. Si ella se encontrase encinta antes de que se celebre la fiesta de compromiso, sus padres harán presión para apresurar la fecha de la fiesta de compromiso. Pero sus actos no serán juzgados como inmorales” (Carter y Mamani 1989, p. 202).

El padre del muchacho antes del amanecer, irá a la casa de la muchacha para informar a los padres de lo sucedido. Por lo general, los padres, al inicio no aceptarán que su hija se quede con la familia del pretendiente. Si se da el caso, que la chica deba volver a su casa, la encierran todas las noches; come sola, la golpean y se le hace la vida imposible y sólo le hablarán para darle órdenes.

Cuando finalmente aceptan la relación, los padres del varón dicen:

“nuestros hijos están enamorando, qué le vamos a hacer, no son parientes cercanos, ya están en buena edad, ellos seguramente habrán pensado cómo vivir - ¿Será tal vez malcriado?, ¿trabajará?- todo eso decimos, pero ¿después qué? ¿De juntarse todos lo hacemos! Se habrán fijado bien si pueden llevar adelante una vida juntos, es por eso que se disponen a esta situación” (Pórcel, Hernández y Quispe 2002, p.6)

Los padres de la mujer expresan: “Yo no le puedo obligar, ellos se habrán encontrado, sus corazones se habrán encontrado. No podemos separarlos. Si los separamos de repente se puede equivocar con un pariente – tú tienes la culpa, con él tenía que estar y ahora tú otra vez me haces problema- eso pueden decir” (Pórcel, Hernández y Quispe 2002, p.6). El padre de la novia dice: “*Yaquiña jina chaica yuya yuca cusakuy* / ya que el destino así lo ha dispuesto, lo meditaremos” (Espinoza 1998, p.72).

2.3.2.4.3. *Irupaq'a*, el compromiso.

La *Irupaq'a* también se conoce como *warmi uwiriña*. Una variante antigua era el *palawrat warmi apsuña* [hacerse de mujer mediante la palabra], consistía en que los padres de la pareja de jóvenes, decidían unirlos sin necesidad de consultarles (Mamani 2002).

Una vez que la familia del joven acepta la relación con la muchacha, se procede con el rito del *k'inthu jaqkataña uywiri kunturmaniru* [arrojarle coca al espíritu protector del hogar]; se sirve alcohol en pequeños vasos y se coloca dentro sendas hojas de coca, con la finalidad de que la familia de la chica los trate bien cuando se encuentren (Mamani ob.cit.).

Al llegar a la casa de la novia, invitan un puñado de hojas de coca a sus padres, éstos dicen: “¿qué pecado hemos cometido para alcanzarnos la coca?”. Los visitantes responden: “(...) no hemos venido de simple visita, sino tal vez, a causarles un dolor de cabeza. Los hijos han caído en pecado y hemos venido a comunicarles. Les pedimos que no nos niegue, porque la vida es así: hasta los pajaritos viven en pareja” (Mamani ob.cit., p.26).

Es normal que los padres de la novia expulsen a la familia del pretendiente; no debe ser fácil la entrega de la hija, aunque saben que al final aceptarán la relación. Una

vez aceptada la relación de los jóvenes, los adultos fijan la fecha de la *irpaq'a* (Mamani ob.cit.).

Llegado el día de la *irpaq'a*, la familia del novio lleva a cabo el rito del *k'inthu*; piden permiso a la casa para salir, hacen la señal de la cruz en la pared, le sacan un poco de tierra para besarla y salen. Al llegar a la casa de los consuegros, después del saludo, instalan un altar donde colocan un par de botellas de alcohol y un par de *taris* con coca (Mamani ob.cit.)

Cuando llegan a la casa de la novia, después de los solemnes saludos, el padre de la novia pregunta a su hija: “¿cómo te has juntado con este hombre?, ¿cómo te ha engañado?, luego el padre chicotea a la muchacha, regañándola mientras le expresan que debe comportarse como gente. Después la pareja se pone de rodillas delante de los padres de la muchacha, piden perdón y prometen comportarse como gente. Después, les ofrecen cerveza y alcohol que los padres aceptan cariñosamente (Mamani ob.cit.)

Después del ritual de perdón, las familias empiezan a hacer recomendaciones a partir de su propia experiencia en el matrimonio, los padres dicen: “Como sabemos que nuestros hijos tienen amistad, tendrán que unirse para toda la vida. Sólo la muerte los separará. No podemos oponernos, ya que nosotros pasamos por el mismo camino. Deben casarse para que sean gentes” (Mamani ob.cit., p.27).

Deciden quiénes serán los padrinos y la fecha del matrimonio. Cuando amanece, la pareja se pone de rodillas con la vista dirigida hacia la salida del sol, el padre de la novia coloca una moneda en la boca del yerno y la madre lo hace con su hija. Luego la familia del novio se lleva a la nuera cantando el *Irpastay*:

“Irpastay irpastay paris palomaw irpasta (...) kanq'u palomaw irpasta, uywaway uywaway lluch'u apillampi uywaway, uwaway uwaway kaya liq'itampi uywaway (...) quri jawlaru uywaway, uywaway uywaway, qulqi jawlaru uywaway [me estoy llevando, me estoy llevando (...) un par de palomas me estoy llevando, criaré, criaré con oca amarga criaré, con sopa de oca criaré (...) en una jaula de oro criaré, criaré, criaré en una jaula de plata criaré]” (Mamani ob.cit., págs. 28-29).

En el camino están atentos a si los perros ladran, si lo hacen es señal de que en el matrimonio pelearán. Se detienen en los lugares sagrados para *ch'allar* a la Pachamama, esto lo hacen echando unas gotas de alcohol a la tierra, para recibir su bendición y evitar la mala suerte (Mamani ob.cit.).

2.3.2.4.4. Sirw i skiwa, el servicio a la familia del novio

En aymara se dice *tinkunakuspa* “*Tinkuna/kusña*: unirse, aliarse, *tinku* la junta de dos; *tinkuni*, encontrarse, toparse, encontrarse uno con otro; entre los aymaras se utiliza el vocablo *tinkusiu* o *tinkusiña*, para expresar que existe armonía entre los dos” (Espinoza 1998, p. 58). Van den Berg (1985) le denomina *tinkarjasiña*. En quechua *sirvinakuy*; palabra derivada del castellano “servirse mutuamente”. En otras comunidades aymaras se dice *chikaña*, *chijjaña*, *chikthapiña*, *juntasiña*: juntarse, unirse una persona a alguien en concubinato. (Cotari, Mejía y Carrasco 1978, p. 199). Otra palabra para *sirvinakuy* que utilizan los quechuas es *ywanakuy* [hacer como las iguanas] (Millones y Pratt 1989).

“El hogar indígena reposa sobre la base sólida del *sirvinacuy*, institución que responde a las modalidades originales de la psicología aborígen y que cumple importantísima misión social, asegurando previamente los fundamentos económicos del matrimonio, impidiendo las uniones permanentes entre tarados físicos y mentales y recibiendo apoyo moral de las colectividades que lo practican...el *sirvinacuy* se mantiene como uno de los símbolos invictos de la raza aborígen (Mac-Lean y Estenós 1952, p.12).

A pesar de que los *mistis* de la ciudad utilizan el término *sirvinakuy* para referirse al concubinato con el fin de que la pareja verifique si pueden llevarse bien en la convivencia, la *tinkunakuspa* no es un matrimonio de prueba. “El matrimonio a prueba en los Andes no tiene nada de prueba en él, sino que es sencillamente el primero de una serie de interrelacionados rituales de crisis en la vida, ninguno de los cuales tiene valor

en sí, pero que tomados en conjunto contribuyen a sellar los lazos del matrimonio” (Carter y Mamani 1989, p.243).

Tampoco se trata de un simple acuerdo entre los cónyuges, sino que implica un compromiso serio entre las dos familias de los novios. Probablemente el origen de esta costumbre se deba a que antaño, la mujer era considerada un “bien material”, por lo que la familia del varón compraba una esposa para su hijo: “Antes de comprar a una mujer de manera de poligamia disfrazada, se estableció la costumbre de convivir con ella cierto tiempo y generalmente después de varias pruebas, se pagaba el precio de la mujer elegida” (Espinoza 1998, p.57). Quizás por eso aún la principal razón para la *tinkunakuspa* sea la económica:

“la mujer desde el momento en que fue considerada como un objeto posible de propiedad, estuvo en condiciones de ser aprovechable para faenas agrícolas y domésticas, trocándose en una mercancía necesaria para aumentar el rendimiento de tareas a que estaba dedicado el hombre. Ahora bien, si en lugar de haber adquirido una ayuda en este sentido, la mujer resultaba inepta y hacía ilusoria la expectativa que se esperaba de ella, era lógico que surgieran los reclamos ante el ayllu al que pertenecía, más específicamente ante los padres, exigiendo en consecuencia la devolución del precio que había costado” (Espinoza 1998, págs. 57-58).

Bandelier (1910) señalaba que el *sirvinakuy* era una costumbre que se remontaba a la época pre - incaica y que se ha mantenido hasta el siglo XX (En Carter y Mamani 1989, p. 188). De Ondegardo (1567/1916) la describe de esta manera: “que estar un soltero con una soltera algún tiempo amancebados por vía de prueba para haberse de casar, bien se puede hacer, y que no es pecado: porque ellos lo hacen para servir a Dios” (Ondegardo VI, XII, en: Ellefsen 1989, p.20).

Se trataba de una costumbre que no todos los españoles toleraban:

“Porqué el demonio ha introducido entre los indios, que cuando traten de casarse con alguna india se amanceban primero con ella, viviendo en ofensa de Nuestro Señor, lo que es justo se remedie. Mandamos que los curas muy de ordinario o en sus sermones los exhorten y amonesten, ser abuso y grave pecado, lo hacen y que averigüen quiénes son culpables de ello, y la tal averiguación la remitan al Vaticano para que los castiguen”

(Referencia a las sinodales del arzobispado de 1613, capítulo VI, p. 62, en: Espinoza 1998).

El rey de España prohibió los castigos el 7 de agosto de 1566, basado en el intento de conciliación de los fundamentos canónicos dictados por el Papa Alejandro III (1159-1181), según estos principios, se acepta la promesa de matrimonio como una unión no consumada (*matrimonium initiatum*). Si se producía la unión carnal antes de la promesa futura, con o sin la participación de la Iglesia, el matrimonio se consideraba consumado y valedero (*matrimonium consumatum*). Las promesas verbales se podían revocar, siempre y cuando no se hubieran dado las relaciones sexuales (Lavrin 1991).

La *tinkunakuspa* fue estudiada con profundidad por Price en 1965, llegó a la conclusión que cumple varias funciones:

“permite la vigilancia cuidadosa de la introducción de una joven a una casta desconocida; crea paulatinamente una nueva red de parentesco; provee una oportunidad para reajustes económicos; le permite a la pareja valorizar cada uno la habilidad en el trabajo del otro y su compatibilidad sexual; y facilita la transición de la adolescencia a la madurez” (Carter y Mamani 1989, p.187).

La *tinkunakuspa* según Price (1965), cumple varias funciones:

“permite la vigilancia cuidadosa de la introducción de una joven a una casta desconocida; crea paulatinamente una nueva red de parentesco; provee una oportunidad para reajustes económicos; le permite a la pareja valorizar cada uno la habilidad en el trabajo del otro y su compatibilidad sexual; y facilita la transición de la adolescencia a la madurez” (En: Carter y Mamani 1989, p.187).

La *tinkunakuspa* se constituye en una prueba que la familia del novio impone a la novia, si la joven no responde a los requerimientos de la familia, entonces debe retornar a su hogar de origen.

“La novia en el curso de la prueba, a veces seis meses, otras un año, según la costumbre de la región; debe demostrar habilidad, carácter, humildad, diligencia, desempeñar todas las actividades de la vida hogareña, cocinar, pastar el ganado de su prometido, laborar las tierras y demás faenas

agrícolas, debe saber tejer, hilar, cocinar, prestar consejo al varón en todos sus problemas y dificultades. Son causas de repudio, y por consiguiente de la vuelta de la muchacha al hogar de sus padres, la ociosidad, la esterilidad, en general su falta de conocimiento de todas las actividades domésticas o agropecuarias; también funciona como causal de separación la disparidad de caracteres, si no pueden llevarse bien, la joven se marcha a la casa de sus padres juntamente con la prole, si la hay, el padre entrega a la madre cierta cantidad de víveres o animales, etc., para que con ello mantenga a sus hijos” (Espinoza 1998, p.74).

Tanto en Apurímac como en Huancavelica durante los años 90, todavía el matrimonio se realizaba por arreglo de los padres de los novios: “Se ponen de acuerdo para hacer casar a sus hijos sin que estos sean enamorados, e incluso sin que ellos se conozcan (Valderrama y Escalante 1997, p. 159).

Según un estudio en el Norte de Potosí, las jóvenes comienzan la *tinqunakuspa* a partir de los 18 años. El 77% conviven a los 23 años y el 90% a los 25 (Albó, Libermann, Godínez, Pifarré 1989).

Después de la *irpaq'a* el joven y su familia deben llevar regalos a la familia de la novia, por lo general alcohol y coca. Si la familia de la novia acepta los regalos, quiere decir que aceptan la petición del joven. Si aceptan los regalos y rechazan la *tinkunakuspa*, la familia de la joven será juzgada con severidad y hasta se verá obligada a devolver los regalos previamente aceptados (Carter y Mamani 1989). Una vez que la pareja está segura de convivir, el novio debe devolver todas las prendas arrebatadas a las chicas que ha cortejado (Carter y Mamani 1989).

En Pachacolla (Perú), lo acostumbrado es que el novio lleve a la novia a la casa de sus padres. Una vez que los padres del joven confirman que la novia es trabajadora y que se llevan bien como pareja, les entregan una parte del ganado. Entonces la pareja construye su propia casa, aunque sólo la usarán para dormir y guardar sus pertenencias, porque continuarán trabajando y comiendo con la familia del esposo. (Valderrama y Escalante 1998).

La mujer debe ser ‘más india’ para preservar el dominio masculino. Por ello la víctima es la *qachun* [nuera], “un personaje que las jóvenes chitampinas se rehusan a interpretar pero rara vez logran evitarlo” (De la Cadena 1997, p.127).

Las suegras y las cuñadas se convierten en las torturadoras cotidianas de las nueras, las primeras con el afán de cansar a la muchacha para que abandone al hijo y así no se ‘robe’ la mano de obra, y las cuñadas porque pueden ver su lugar usurpado por la extraña. Casi todas las nueras intentan en algún momento retornar a su casa paterna, sin embargo, siempre son “devueltas”. La nuera tiene dos objetivos: convertirse en vendedora del mercado o construir una casa independiente de la familia del esposo (De la Cadena 1997).

La comunidad controla el estilo de vida de la pareja recién formada. Es inmoral que la relación no termine con un matrimonio religioso, como también lo es que la mujer abandone al novio. No se ve mal que tengan hijos durante el tiempo que viven juntos sin estar casados (Carter y Mamani ob.cit.).

Durante la *tinkunakuspa*, es más factible la separación de la pareja que después del matrimonio, la causa más común es el adulterio. (Bolton y Bolton 1975 págs. 87-88).

2.3.2.4.5. Kasarasiña, el matrimonio.

Estar casados en aymara se dice *jaqichasiwi*. *Jaqichasiña* significa hacerse gente, persona; también se utiliza para decir matrimonio; un término más difundido es *chachawarmi* [varón-mujer] (Espinoza 1998).

“Un cambio tan importante implica un largo proceso ritual, con frecuencia de varios años (...). Su culminación no es el matrimonio, propiamente dicho, sino el establecimiento definitivo de un nuevo hogar. Este ocurre al completar la vivienda propia – techada ceremonial y competitivamente por los parientes de él y de ella- y con el nacimiento e incorporación ritual del primer hijo” (Albó 1992, p.100).

No se valora a las personas que se mantienen solteras. En Ticohaya, la mujer soltera es rechazada por la familia; la regañan y golpean, porque se convierte en una deshonra para todos. La comunidad la excluye de todas las actividades y las trata como mujeres indignas. Durante el parto no la atienden, se le exige que después de los dos días del parto retome sus labores. “Al bebé recién nacido lo suelen botar al río o lo hacen desaparecer para que la gente no se entere y no los critique (...) Además la gente suele insultar a los bastardos, llamándoles *usllu*. Es el peor insulto que existe en la comunidad” (Mamani 2000, p.72). “Un hombre que no concibe o que es un soltero empedernido, tendrá un destino fatal. Se dirá de él que es un hijo de ‘gentil’; esto es, que pertenece a esa prehumanidad sin sexo o con uno salvaje” (Ortiz 1993, p. 180).

El matrimonio no solamente une a la pareja, sino que significa “responsabilidad económica, y afecta directamente la posición social de toda la familia” (Carter y Mamani 1989, p. 206).

“Las ceremonias también establecen un orden de jerarquía entre las familias del novio y de la novia. ¿Qué otra razón tendría el repetido énfasis en dar y recibir alimentos y bebidas? ¿Qué otra razón tendría la abierta competencia a cada paso a lo largo del procedimiento? Las ceremonias unen a dos familias discordes. Y en lugar de reducirlas a una igualdad inane, las ceremonias subrayan sus diferencias premiando laboriosidad y frugalidad con los frutos del prestigio” (Carter y Mamani 1989, p.242).

Cada uno de los ritos del matrimonio aymara se dirigen a que la comunidad apruebe la relación conyugal, a la par que va regulando la moralidad que debe imperar en el matrimonio: “los rituales son largos y aburridamente repetitivos. El hecho de que la sociedad los tolera, habla de su función positiva y de la inmensa importancia que se da a los lazos matrimoniales” (Carter y Mamani 1989, p.244).

Los recién casados refuerzan la moralidad impuesta por la comunidad al demostrar fidelidad y respeto por las costumbres. (Millones y Pratt 1989). El matrimonio establece alianzas familiares; si un originario se casa con una misti de buena posición puede encumbrar a toda la familia en la jerarquía de la comunidad (De la Cadena 1997).

“El matrimonio en la sociedad campesina yungueña es visto, en primer lugar como un arreglo económico. Se aconseja a los jóvenes que no deben buscar ‘caras bonitas’ sino una persona trabajadora” (Spedding 1997b, p.332).

El matrimonio aymara no es consecuencia del amor, sino de un contrato establecido generalmente por las familias de origen de los novios, “es una unión de tipo económico entre tres unidades familiares en que la familia del hombre y de la mujer incurren en obligaciones mutuas, al mismo tiempo que la pareja de recién casados incurre en obligaciones hacia ambos grupos de padres y hermanos” (Collins 1998, p. 188).

El matrimonio es una oportunidad para mejorar la situación económica de la familia del novio: “el matrimonio en migrantes sabayaños es un cambio de jerarquía, pues el novio al pedir la mano tiene que tener el mismo monto de dinero en su familia, en relación a la familia de la novia, o más, para que en el matrimonio los dos obtengan los mismos bienes” (Lujan y Villegas 2007, págs. 156-157).

En Qaqachaka en la provincia Avaroa del Departamento de La Paz, la mujer debe necesariamente aceptar al primer hombre que le “roba el corazón”, porque el primero es el *mallku* [cóndor] y los que le sigan serán “aves menores”. Al yerno lo ven como un cóndor, porque entra a una casa ajena para robarse sus pertenencias (Arnold, Jiménez y Yapita 1998, págs. 80-81).

Entre los aymaras de los Yungas, se entiende que estar casados es tener relaciones coitales en la casa y no a escondidas en medio de los cafetales. A diferencia de la mayoría de las comunidades aymaras del altiplano, muchas parejas van a vivir a la casa de la novia, o rápidamente se emancipan y empiezan a vivir solos: “en Asunta, después del *sart’a* establecen su hogar donde los padres del hombre o de la mujer, basando su decisión en cuál les ofrece mayores posibilidades (más recursos, menos hermanos(as) con quienes compartir la herencia, etc.). Allá se quedan hasta acumular la plata y los créditos recíprocos de trabajo (*ayni*) necesarios para construir una casa, y el hombre hace el cocal” (Spedding 1994, p. 39).

Cuando los hijos alcanzan los veinte años, los padres ven una oportunidad para casarlos y así tener a la *yuch'a* [nuera] o al *tullqa* [yerno] como una persona más trabajando en los cicales. Por eso, los padres tratan de mantener a sus hijos e hijas casados con sus respectivas parejas el mayor número de años posibles. Quizás es el motivo también, por el que existe una ambivalencia ante la posibilidad de matrimonio de los hijos; por un lado, la alegría de tener más mano de obra en la familia, y por el otro, la posibilidad de que el hijo o la hija se emancipe con su consorte (Spedding ob.cit.).

En Chitapampa los padres quieren imponer la pareja que han escogido a sus hijos, pero éstos hacen muchas cosas para evitar aceptarla, huyen con la chica que les gusta, o simplemente abandonan la comunidad para emigrar a la ciudad (De la Cadena 1997). “El nudo de la dinámica de los conflictos dentro de la comunidad es precisamente las luchas de los jóvenes en contra del matrimonio tradicional” (De la Cadena 1997, p.124).

Para la madre sus hijos varones siguen siendo *wawas* aunque estén casados, delega su función protectora en la esposa del hijo para que le controle sus borracheras y para que le obligue a trabajar si es que empieza a dejarse vencer por la flojera.

Los esposos están indefectiblemente ligados por fuertes lazos a sus familias de origen y a las familias de origen de su cónyuge. Por esta razón es muy difícil que se pueda disolver un matrimonio; el control social que los familiares ejercen sobre la pareja es muy exigente. “Solamente una negativa muy definida en cuanto al cumplimiento de esos compromisos, y no los caprichos o deseos de los individuos, constituye razón suficiente para poner fin a la relación. Es también por esta causa que, en caso de muerte del cónyuge, a menudo se practica el casamiento con la hermana o hermano del cónyuge fallecido” (Collins 1998, p. 189).

Las relaciones con las familias de cada uno de los esposos requieren del sometimiento del nuevo miembro familiar: “un yerno se encuentra siempre subordinado a los parientes de su esposa, de la misma manera que una nuera está subordinada a los de su esposo” (Collins 1998, p. 189).

Los padrinos de matrimonio juegan un papel preponderante durante toda la vida de los cónyuges. Los más importantes son el *jach'a* padrino y la *jach'a* madrina, (padrinos grandes). El *T'aqa* padrino y madrina que fueron los padrinos de separación o destete; también llamados *awki* (padre) *tayka* (madre) pueden reemplazar a los *jach'a* padrinos. El papel de los padrinos durante el rito del matrimonio es el de intermediario, sirve de testigo y sacerdote en el rito del compromiso familiar. También será el guía durante la boda, puesto que los novios nacen de nuevo y son como niños, por eso deben ser guiados en todo lo que hacen por parte de los padrinos (Albó 1976).

Nombran también al *q'ara* padrino, quien es un profesional ciudadano. Simplemente debe presenciar el matrimonio religioso y por lo general nunca llega a la comunidad. Este personaje no cumple ninguna función importante dentro de las relaciones de la pareja, sirve, simplemente para mostrar a la comunidad el nivel jerárquico de las familias (Albó 1976).

La importancia de los padrinos se patentiza en el rito de la *uñstaña*. Los recién casados agradecen a sus padrinos después de unos días de la boda, visitándolos en su casa, preparan comida y les ofrecen alcohol y coca hasta dejarlos muy ebrios. (Carter y Mamani 1989).

La familia femenina consanguínea y las comadres y madrinas elaboran la *qarasiña* [galleta de quinua], ayudan a preparar la comida de la fiesta, mientras que la familia masculina y los padrinos y compadres se encargan de preparar la leña, degollar los corderos y limpiar el lugar donde se techará la “ramada”.

Una noche antes al matrimonio un yatiri hace una ofrenda al *Marani achachila* [espíritu del tiempo]. Luego el padrino corta el pelo del novio y la madrina el de la novia, demostrándose de esta manera que se trata de un nuevo nacimiento de cada uno de los componentes de la pareja.

Al día siguiente se procede con el matrimonio civil, el cual sella la relación entre los padrinos y la pareja, los ahijados son como hijos, por lo que están en la obligación de cuidarlos como si cada uno de ellos fuera un recién nacido.

El matrimonio religioso es muy importante para los aymaras, porque establece el surgimiento de dos personas que antes no eran reconocidas como tales por la comunidad.

“Los padrinos con los padres de la pareja tienen que cuidar del recién nacido. Al salir del templo es como salir a un mundo concreto. Por eso los padrinos los acompañan y los llevan con todo cuidado hasta la fiesta. Allí se desarrolla la niñez y la infancia del nuevo ser. Por eso los padrinos les acompañan a los novios a todo (sic). Si se ensucian les limpian y les cambian. Les ayudan a recoger sus regalos y a abrirlos. Cuando están cansados los llevan a dormir y allí les hablan tiernamente como padres amorosos”. (Llanque en: Mamani 2002, p. 33).

El rito del *tutit'aqaña*, es una muestra de la importancia social del matrimonio. La pareja de recién casados durante los primeros días de carnaval se reúne con la familia de la novia. Ella recibe la dote o herencia de parte de sus padres. Cada grupo familiar entrega sendos regalos a los esposos, la intención es demostrar qué familia es más generosa y más pudiente económicamente, los invitados deben impresionarse con el derroche de obsequios. Este ritual “ofrece la oportunidad para comparaciones envidiosas entre las familias del novio y la novia” (Carter y Mamani 1989, p.228).

Se espera a los novios con la “ramada” construida en el patio de la casa de la familia del novio. Se trata de una especie de carpa, hecha con cuatro palos gruesos colocados en cada esquina, techada con totora adornada con hojas de eucalipto, flores de kantuta y mucha *wiphalas* [banderas] blancas (Mamani 2002).

Cuando llegan los recién casados, los padrinos y los novios se colocan dentro de la ramada. Los padrinos hacen comer a los esposos como si fueran niños, dándoles la sopa en la boca, mientras les dicen: “hijito, hijita esta es tu casa, tu nido de oro y tu nido de plata, aquí van a crecer y vivir como gente” (Mamani ob.cit., p.35).

La “ramada” representa la casa de la pareja: “la casa hogar es el recinto sagrado donde reside el *Uywiri*”, el espíritu guardián y protector de la casa hogar, por eso

también la denominan como *quri tapa – qulqi tapa*, es decir nido de oro y nido de plata” (Llanque en: Mamani ob.cit., p.35).

Todos los presentes entregan un regalo llamado *arku mantaña*, consistente en un ramo de flores de sesenta a cien centímetros de alto introducido en un lacayote, o un pan grande, donde se prenden billetes de dinero que son entregados al novio (Mamani ob.cit.).

Luego se procede con la misa *manq’a awi* [mesa para que coman todos]. En la mesa de los varones se extiende un mantel de bayeta de tierra sobre el cual las mujeres sirven sopas. Después, instalan la mesa para las mujeres, donde echan la comida especial: *chuño*, tunta, papas grandes, choclos, *qarasiña* y reparten trozos de carne de cordero (Carter y Mamani 1989).

Finalmente se lleva a cabo el rito de la bendición de los familiares de la novia, el *larin wendixun waxt’awipa*. La pareja se pone de rodillas, se sacan los sombreros y los padres de la novia les desean suerte y recomiendan que se mantengan con honor. Después colocan una moneda en la boca de cada consorte. El ritual termina con la música del *irpastay* y las mujeres bailan alrededor de la mesa dando vueltas a la derecha y a la izquierda mientras cantan (Mamani ob.cit.; Carter y Mamani 1989).

Al día siguiente los padrinos y los esposos deben contar el dinero que recibieron. En una mesa como altar colocan los billetes y hacen la *ch’uwa*, consistente en derramar gotas de alcohol mientras se rezan plegarias cristianas (Carter y Mamani 1989).

Después de un año de casados se procede con el *satt’api*. Se trata de la entrega de semillas para la primera cosecha de los recién casados, ocurre casi un año después del matrimonio (Carter y Mamani 1989).

Cuando la pareja construye su casa propia, toda la comunidad se alegra y participa en su techado; ritual que se denomina *achuqalla* [dar fruto], porque el matrimonio ha logrado la eficiencia laboral que se le exige.

La casa es la unión dual entre el varón y la mujer (Arnold, Jiménez y Yapita 1998). La construcción de la casa, por lo general dura tres días (Fernández 1995). “Una

vez que, una pareja se junta o se casa, normalmente deben vivir aparte y para esto deben hacerse una casa. En ese sentido los padres del marido les muestran un lugar para que se hagan casa (sic) y allí deben construir su propio techo” (Mamani 2002, p.63).

La casa es *tapa mamala* [madre nido], en la *achuqalla* se refieren a ella como la *wiñay palachu* [doncella eterna], tiene todas las edades, es niña, joven y anciana al mismo tiempo. Lo más común es llamarla *kuntur maman tapa* [nido del cóndor y el halcón]. Por esa razón el techo de las casas aymaras es de paja desordenada a propósito para que asemeje un nido, se dice que en ese nido la pareja se unirá como dos aves enamoradas. Los Qaqa explican que al techar la casa imitan al “*chiruchiru*”; un avecilla colorada que construye un hermoso nido (Arnold, Jiménez y Yapita 1998).

Para el techado de la nueva casa se solicita la colaboración de toda la comunidad; pasando por varios y complejos ritos, la casa termina siendo techada. Al finalizar se celebra con una comida comunitaria y mucho alcohol.

Varios investigadores del matrimonio aymara, coinciden en señalar que es muy difícil que se disuelva (Bolton y Bolton 1975; Albó 1976; Carter y Mamani 1989; Albó, Liberman, Godínez y Pifarré 1989; Spedding 1997; Arnold y Yapita 1998b; Mamani 2001). Sin embargo, utilizan la palabra *t'aqakuy* para referirse a la ruptura matrimonial.

“La separación y el divorcio entre los aymaras de Irpa Chico son bastante raros. Se podría muy bien defender la hipótesis de que la complejidad del ritual del cortejo de la mujer y el matrimonio da un valor especial a los lazos matrimoniales. Cuando se ha completado el ritual, las respectivas parentelas están ligadas entre sí por tantos actos simbólicos que una separación sería difícil y penosa” (Carter y Mamani 1989, p. 189).

“El ideal de monogamia, leal y que dure toda la vida, todavía provoca gran respeto. El divorcio y la separación son raros. Una vez comenzado el proceso del matrimonio, hay fuertes sanciones contra el arrepentimiento, porque esto implicará una pérdida de prestigio para todos” (Carter y Mamani ob.cit., p.244).

En el estudio llevado a cabo en Sarhua, Millones y Pratt (1989) encontraron que los celos son la causa más frecuente para la ruptura amorosa, la segunda es la incompreensión.

No existe intercambio institucionalizado de esposas como en algún lugar del Perú, pero sí puede haber intercambio nocturno, después de alguna fiesta con fuerte embriaguez por el alcohol. (Albó 1976).

Si bien no es infrecuente que las mujeres sean infieles a sus esposos, no se habla del adulterio en la cosecha, porque se debe mostrar respeto por la pareja casada. “Se dice: ‘de una mujer casada es prohibido hablar’; cuando una mujer establece su hogar con un hombre se borra lo escrito y se empieza de nuevo. Aunque ella no restringe su actividad sexual al marido, la gente se calla para no incrementar los problemas del matrimonio” (Spedding 1994, p. 171).

En las comunidades estudiadas por Valderrama y Escalante (1997), el adulterio masculino es tolerado, pero no así el femenino: “El adulterio en una mujer es lo peor. El hombre, como hombre, hasta a su madre por ser mujer le propone; pero una mujer hasta en el cuartel se debe hacer respetar por ser mujer” (p. 164).

El 60% de los varones adultos de Incawatana están involucrados en relaciones extramaritales (Bolton y Bolton, 1975). Las mujeres parecen tolerar el adulterio; mientras que los varones castigan severamente a la mujer adúltera.

La mujer no se siente ofendida por que el marido tenga relaciones amorosas con otra mujer, pero se indigna cuando el marido entrega algo de la propiedad doméstica a la amante (Bolton y Bolton, 1975).

El matrimonio aymara favorece más a los varones que a las mujeres, puesto que: “la mujer debe servir al hombre (...). Se supone que la mujer acepta servir al marido para obtener la contribución económica del hombre, y esto justifica entonces para expulsarlo cuando no trabaja. Es preferible mantenerse sola con los hijos que aguantar a un marido flojo” (Spedding 1997b, p.337).

La violencia hacia la mujer es común en los matrimonios aymaras: “hay mujeres que se dejan golpear por sus maridos y cuando la gente las defienden ellas dicen ¡ustedes qué tienen que meterse en nuestro problema! Mi marido me pega porque me quiere” (Mamani 2000, p. 85).

La relación competitiva y violenta dentro de la pareja no es muestra de los conflictos conyugales, sino que es el estilo de vida conyugal entre los aymaras: “si bien la pareja debe ser solidaria, su dinámica se da en un continuo juego de competencia y hasta de rivalidad mutuas. El equilibrio es tenso, por momentos parece frágil. Sin embargo la unidad doméstica rara vez se disuelve por la voluntad de sus miembros. Este es, pues, un estilo, no el signo de una fragilidad o crisis” (Ortiz 1993, 164).

El entorno aymara es eminentemente machista, por ejemplo, al hijo varón se lo cuida más, se lo alimenta mejor; las niñas no reciben las mismas atenciones que los niños. Ciales (1995) comenta que en una comunidad aymara, la partera cobra 100 bolivianos si el neonato es varón, y 50 si es mujer.

También la mujer se encuentra relegada en cuanto a sus beneficios materiales: “otra marginación de la mujer es que una mujer casada no tiene derecho a la tenencia de tierras de su padre; sólo tiene derecho a las tierras de su madre. Existen padres y hermanos que no dan terrenos a sus hijas por más que haya terrenos de la mamá; sólo tienen derecho a esto los varones, así los hermanos se apropian tierras de padre y madre” (Mamani 2000, p. 86).

El matrimonio aymara es resultado de las presiones ejercidas por distintos factores sociales determinados por la moral comunitaria y la cristiana.

La moral aymara debe mantener el equilibrio entre el ser humano y la naturaleza; por lo tanto, lo más importante es el trabajo con la tierra (Pachamama), si ésta es atendida adecuadamente favorece a la comunidad, caso contrario se producen desastres (Olmedo 2006).

Los sistemas cerrados ofrecen pocas alternativas para disminuir efectivamente la entropía externa, sus elementos interaccionan para evitar el cambio interno, por lo que

son sistemas muy resistentes al cambio (Bertalanffy 1995). La comunidad aymara se estructura como un sistema cerrado, de ahí su fragilidad ante la entropía externa y su resistencia al cambio.

El matrimonio aymara se constituye en el núcleo de la sociedad (De la Cadena 1997), porque a partir de él se organiza la familia como el principal ente del *ayllu* cuya finalidad fundamental es la producción de la tierra. Por eso, los atributos laborales son más importantes que la belleza física para la elección de la pareja.

Las familias se esforzarán por demostrar a la comunidad su capacidad productiva, no se escatimarán esfuerzos por deslumbrar a los demás con el derroche durante las fiestas. El demostrar que se tienen relaciones con la ciudad y con los *q'aras* se ha vuelto parte de la vanidad familiar; la presencia del *q'ara padrino*, es un ejemplo del valor que se le da a la transculturización.

El matrimonio no se sustenta en el amor, sino en la colaboración mutua en el trabajo. El deseo y la intimidad se relegan para favorecer al compromiso. La sexualidad deja de tener sentido placentero para definirse como un medio de reproducción de la mano de obra; por eso, una mujer estéril es despreciada por toda la comunidad. Los hijos desde temprano deben aprender a trabajar junto con sus padres, las mujeres llevan la peor parte, porque deben atender también las labores del hogar.

La moral cristiana traída por los conquistadores españoles, lo que hizo fue reforzar la idea de que el placer debe ser erradicado de las relaciones amorosas, además de alentar al mantenimiento de los vínculos familiares.

Las personas tienen definido su destino por las fuerzas sociales impecables de la comunidad aymara. Las consecuencias se evidencian en la intolerancia de los jóvenes ante las imposiciones matrimoniales de sus padres. Las mujeres también han reaccionado contra la opresión de su sexo en la comunidad, prefieren emigrar hacia la ciudad y servir como empleadas domésticas que mantenerse en un lugar donde deberán trabajar para la familia del marido, soportando las peores condiciones de vida que les ofrecen la suegra y las nueras.

Retomando la teoría de Sternberg, si el matrimonio aymara enfatiza el factor “compromiso”, entonces el tipo de amor predominante en los matrimonios aymaras es el “amor vacío”, donde la pasión y la intimidad están ausentes.

El hecho de que las separaciones no sean frecuentes entre los aymaras, no significa que la relación conyugal sea buena, basta comprobar la presencia de la violencia contra la esposa que ejercen la mayoría de los varones tanto en el campo (Arnold 1997) como en la ciudad (Criales 1994a). El desprecio por la *t'aqakuy* es más bien muestra de la severa presión que la comunidad ejerce sobre el matrimonio, éste, en el mundo aymara tiene necesariamente que perdurar para evitar la hecatombe de un sistema social cerrado.

2.3.3. La situación de la mujer aymara en la comunidad y el matrimonio.

Las mujeres han ocupado los últimos lugares en la organización jerárquica de los Andes. Para los incas, eran objetos de pertenencia que señalaban el nivel social del varón. A mayor número de concubinas mayor el prestigio social. Lo propio ocurría con los jefes de los grupos dominados. El rey Huanca, por ejemplo, vivía con siete esposas. Las concubinas no aportaban dote, ellas eran parte de la dote de la esposa legítima. (Ellefsen 1989).

La concubina se llamaba *chinakuna* (*china*, hembra), la esposa real era *warmimasi* (mujer-esposa). La *chinakuna* eran hembras de sus maridos, no sus esposas. Asistían al hombre y a su esposa como si se tratara de una esclava. Se trataba de una propiedad como cualquier otra (Ellefsen 1989).

Poma de Ayala (1615/1993), menciona la existencia de una ordenanza incaica para regular el número de concubinas: cincuenta para los kayak, *kurakas* o señores de primera categoría, virreyes y gobernadores; un *unu kuraka* podía tener treinta, un *wamanin apu* veinte, y así sucesivamente hasta las concubinas dadas como recompensa a mitimaes y soldados. Los *hatun runas* o tributarios comunes, no podían tener concubinas.

En aymara se decía *sullka warmi*, es decir, la mujer menor o secundaria. Se trata de una mujer que debe servir en la casa y además tener relaciones sexuales con el esposo. El término *haynu* [marido] se aplicaba en relación a la esposa legítima como a las concubinas. La esposa legítima a la muerte de su marido, era heredada como posesión por un hermano del difunto. Si no tenía cuñado, entonces pasaba a pertenecer a algún otro pariente (Poma de Ayala 1615/1993).

La mujer pasaba a pertenecer a la familia de su marido, le decía *yaya* [padre] a su suegro, lo mismo que a su padre. Las viudas debían ser enterradas vivas con las momias de sus maridos (Ellefsen 1989).

Los aymaras compraban a su esposa; el precio de la mujer variaba según la región:

“consistía algunas veces, en trabajar cierto número de días en la casa del padre de la pretendida; otras veces se pagaba en objetos de oro y plata o lanas; siendo lo más frecuente el hacerlo con animales, especialmente auquénidos y productos. Pagado el precio los ayllus se ponían frente a otro, era costumbre el padre tomase la mano de su hija y la pasaba al lado de los parientes del marido; consagrándose en este acto, la definitiva salida de la mujer de su ayllu de origen; este era un momento trascendental, ya que se iba a sellar la indisolubilidad del lazo matrimonial, impidiendo ulteriores reclamos tanto por el precio como por las condiciones y cualidades de la esposa (...)” (Espinoza 1998, p.51).

Desde los reportes de los cronistas de la colonia, hasta los informes de los antropólogos actuales, se confirma que para los aymaras la mujer estéril debe ser repudiada por toda la comunidad (Espinoza ob.cit.). Las madres solteras también son despreciadas; en una de las tablas de Sarhua es posible observar cómo la madre soltera es humillada y castigada, muestra también las consecuencias para la mujer que intente huir con su enamorado cuando la relación no es aprobada por los padres (Millones y Pratt 1989).

La mujer está subordinada a su esposo, “él representa la pareja ante el público y la mujer honra su autoridad en no decir y no hacer nada que perturbe la impresión del dominio masculino cuando la pareja aparece delante de la gente, y sobre todo delante de otros hombres” (Spedding 1994, p. 186).

La poca valoración que los aymaras tienen por la mujer se puede observar en su comportamiento en presencia de los varones: una mujer jamás interrumpe a un varón cuando está hablando, en cualquier reunión en presencia de varones, deben mantenerse calladas. “Según la costumbre andina, el hombre se sienta en un banco, poyo o silla, mientras la mujer se sienta en *jant’aku*, un cuero, tela u otra cosa tendida en el suelo” (Spedding 1994, p. 159).

Los varones solteros que deben reemplazar a sus padres en la dirección de alguna actividad comunitaria, sólo lo pueden hacer en presencia de los *jilliris* [persona con experiencia]; mientras que las mujeres solteras no son valoradas cuando asumen el reemplazo de sus padres: “porque las mujeres muchas veces, debido a la falta de capacidad, por miedo a que las critiquen, no hablan, no deciden junto a los varones en las reuniones. Por eso las mujeres se ven obligadas a pedir a sus familiares varones, para que les representen en las reuniones importantes y formales” (Mamani 2002, p.22).

El sexo define la distribución del trabajo; las mujeres desde niñas deben cuidar el ganado, “pero también tienen que ayudar más en el cuidado de los niños, y tienen que hilar, retorcer lana, tejer y cocinar más que antes. Aunque los varones tienen más libertad deben ayudar con la labranza, la siembra, la cosecha, y el trueque” (Carter y Mamani, 1989, p. 190).

En los Yungas la división del trabajo entre varones y mujeres define la diferencia sexual: los varones deben plantar la coca y las mujeres cosecharla. La mujer debe ser buena cocinera, sino es víctima de burlas de los demás, y de golpizas por parte del marido porque lo hace quedar mal (Spedding 1994).

El matrimonio representa la perpetuación de la subordinación al varón, por ejemplo, en la *irpaq’a*, es frecuente que la madre recomiende a su hija: “La vida es sufrimiento. Si te casas es para sufrir. Cuando tu marido te pegue, y te pegará, no me vengas llorando. No tendré nada que ver contigo” (Carter y Mamani 1989, p. 206). Al finalizar la boda, la madre del novio advierte lo siguiente a su nuera:

“Cuando me casé, mi marido me pegaba brutalmente. Mi hijo tiene el mismo carácter. Así que, tú, mi hija, tendrás que sufrir como yo he sufrido. Esa es una de las razones por qué te has casado. Y cuando tu marido te pegue, nunca deberás decirlo a tus padres o a tus hermanos. Tienes que perder toda la tristeza

y sufrimiento en tu corazón. Si se lo cuentas a tus padres o hermanos te ayudarán un tiempo, pero no toda tu vida. Tienes que vivir con tu marido. Nunca vengas a mí llorando. Para eso tienen una madrina” (Carter y Mamani 1989, págs.223-224).

Los conflictos conyugales dentro del matrimonio surgen especialmente de la insatisfacción con los moldes de trabajo. “Los hombres esperan que sus mujeres sean trabajadoras ágiles y cumplidas. Cuando lo son, se las alaba; cuando no, pueden recibir palizas. Lo más desconcertante para muchas mujeres es que la alabanza rara vez es directa” (Carter y Mamani 1989, p.224).

Otro motivo de conflicto es la administración del dinero: “las expresiones más violentas de la relación entre cónyuges surgen de situaciones en las que la mujer controla el dinero excesivamente, en opinión del esposo, o cuando es una floja que no quiere cocinar bien para el esposo” (De la Cadena 1997, p.134). Por este sometimiento económico, la mayoría de las esposas guardan parte del dinero de sus ventas en el mercado, cuando el esposo la descubre la golpea:

“Los hombres golpean a sus mujeres cuando no han vendido suficiente en el mercado, o porque se han quedado con toda la plata. Además los hombres no van a desperdiciar la oportunidad de una faena para demostrar en público su fuerza frente a la esposa. La explicación frente a la violencia física en estas ocasiones, generalmente es que ‘ella está borracha y no ha cocinado bien ni suficiente’ o ‘ella es siempre bien floja y no quiere traer la comida hasta aquí porque dice que es lejos y que su bulto pesa mucho’” (De la Cadena 1997, p.134).

Las mujeres toleran el maltrato físico porque el marido tiene derecho a “cuidar que su esposa se porte bien” (De la Cadena ob.cit., p.134). Mientras que el marido proteja a sus hijos y mantenga estable la economía del hogar, la violencia es un asunto secundario para las esposas (De la Cadena ob.cit.).

El maltrato a la mujer se incrementa en los matrimonios exogámicos, el varón que se encuentra en una situación social inferior que su esposa la golpeará para mantenerla debajo de

él, y el varón que se encuentra en un estatus superior hará lo mismo para confirmar su dominio (Rivera 1996).

Existe ambigüedad en relación a la violencia conyugal, porque las mujeres la toleran en privado pero la censuran en público: “los maridos que imponen violentamente su autoridad sobre su esposa son criticados en la comunidad; son incluso reñidos públicamente en las fiestas por parte de las mujeres mayores” (Spedding 1997b, p.332).

El maltrato de la esposa, no es un fenómeno que se haya restringido al campo, Lavalle (2001) presenta varios documentos históricos de los siglos XVII y XVIII en distintos países sudamericanos, para poner en evidencia la violencia omnipresente en la vida de las parejas de cualquier nivel social o pertenencia étnica. Prácticamente en todas las solicitudes de divorcio presentadas por mujeres (...) vuelven, cual dolorosa letanía, expresiones como: *intolerable sevicia, mayores tormentos, tirana crueldad, los mayores padecimientos que pueden explicarse, la vida más amarga que se puede imaginar, y en el mejor de los casos infamias y dichos impersonales, injurias reales y verbales*. A esos maridos se les califica de *enemigo cruel que incesantemente me ha maltratado y oprimido.*” (p.87).

Criales (1994a) lleva a cabo una investigación de campo con las mujeres de la zona 16 de julio de la ciudad de El Alto, encuentra que la mayoría de las mujeres deben soportar el maltrato físico y psicológico por parte de sus maridos, asumiendo que así debe ser la relación matrimonial, porque “el hombre puede sentir mancillado su honor y apelar a la violencia con frecuencia. Su acción en muchos casos es justificada por los vecinos, familiares y hasta por la policía” (Criales ob.cit., p. 85).

Si la mujer aymara no es víctima de violencia física, lo es de otros tipos de violencia. En el caso de las mujeres aymaras urbanas, lo más frecuente es que se las someta a un encierro en la casa, bajo el pretexto de que afuera corren peligro y que además deben cuidar a los niños: “La mujeres aymaras urbanas ex comunitarias consideran una forma de sometimiento el que sus maridos las hayan convertido en amas de casa, sin posibilidad de poder moverse, pues ellas en el campo salían a la chacra, controlaban el riego, cuidaban las ovejas no faltaban a la feria y eran diestras en el intercambio” (Criales ob.cit., p.79).

El hecho de que la violencia masculina no solamente sea admisible dentro del matrimonio sino también durante el noviazgo, se manifiesta en la investigación de Auza, Estensoro y Samanamud (2003). Este equipo de investigación aplica una encuesta a 200 jóvenes entre 14 y 25 años en distintos lugares frecuentados por jóvenes en la ciudad de El Alto, con la finalidad de conocer las actitudes sobre la violencia conyugal. Concluye que “en las relaciones de pareja, el amor y el afecto, mediados por la sexualidad se están estableciendo prácticas de sumisión y avasallamiento personal en las jóvenes mujeres. Así, la sexualidad, en definitiva está condicionando una serie de ideas y prejuicios amparados en prácticas comunes que mitifican el comportamiento sexual con la naturalización de posesiones, maltratos, forzamientos y abusos, que tornan al cuerpo femenino en objeto, violentamente usado a favor del deseo y de la vida sexual masculinos” (p. 73).

El 60% de las personas encuestadas afirman que la violencia es común en las relaciones de pareja durante el periodo de conquista; el 91% conoce algún caso de violación entre sus pares; el 85% expresa que el varón es más violento que la mujer; el 92% considera que las mujeres callan la violencia de la cual son víctimas (Auza, Estensoro y Samanamud 2003).

El maltrato a la mujer casada lo justifican los varones por lo que Calla (2005) denomina “ley del proveedor”, en el sentido de que el varón aduce el derecho del maltrato porque es quien aporta económicamente al hogar.

Por su parte, Canessa (2001) considera que las expresiones de violencia doméstica son consecuencia de los procesos de discriminación étnica arraigadas en la configuración colonial y que se reproducen en la esfera de las relaciones conyugales. Salazar y Barragán (2004) discurren que las relaciones de género en los sistemas comunitarios, el dominio masculino sobre el femenino se asienta en la idea de que los varones son más fuertes e inteligentes; por lo que las mujeres son más frágiles emocionalmente sobre todo cuando se hacen adolescentes y viven sus primeros contactos sexuales -“pierden la cabeza”- lo que supone rezagarse en relación a los varones y resignarse a una vida campesina, sin posibilidades de alcanzar las metas que la escuela occidental ha ido imponiendo a sus expectativas.

Criales (1995) sintetiza la ambigüedad de la mujer en la cultura aymara de la siguiente manera: “la figura materna es sublimizada y como contraparte negativa, subordinada: engrandecida en el discurso, disminuida en la realidad” (p.86).

2.3.4. La personalidad aymara.

2.3.4.1. La estructura de la personalidad según la cultura aymara.

La forma de ser, depende del contexto, es decir, las personas mostrarán parte de sí mismas en función a la situación y a las personas con las que se relacionen. Montes (1999) considera que el aymara en su propio contexto no teme mostrar sus habilidades intelectuales, es bromista y sereno; también expresa su desconfianza con sus parientes y vecinos, evitará la competencia para promover el respeto por todos. Entre ellos se mofan del *q'ara*, que es el mestizo o blanco que no posee nada que sea fruto del trabajo.

En el contexto urbano o en presencia de *q'aras*, el aymara recurrirá a defenderse para no perder su identidad: “opta por replegarse en sí mismo y por cerrarse hacia el mundo externo. Para evitarse complicaciones innecesarias, elude todo contacto con el opresor, de modo que se hace evasivo, desconfiado, huraño y escudado en su tímida reserva, guarda una distancia prudente hacia los extraños. Por eso es callado, no exterioriza lo que piensa o siente y, evita ponerse de manifiesto, retrayéndose en un estatismo silencioso y absteniéndose de intervenir allí donde no sea absolutamente indispensable (...) De ahí que se hace el desentendido y simula indiferencia o apatía, limitándose a contemplar el acontecer ajeno como un espectador pasivo y mudo” (Montes ob.cit. p. 45).

Albó (1974) llevó a cabo el análisis del uso del lenguaje en Cochabamba, coincide con Montes, al describir que el quechua conversa en castellano mientras se encuentra dentro de la ciudad pero al salir de los límites urbanos emplea el quechua. Si un ciudadano le habla en quechua se siente ofendido y prefiere responder en castellano.

Ante la opresión colonizadora, los aymaras han empleado la táctica de poder cristiana (Haley 2000): “Para no ser arrollado por el poderoso, el aymara emplea una táctica de flexibilidad y transigencia: no opone resistencia directa, sino que cede terreno, se agacha sumisamente y se encoge hasta casi desaparecer” (Montes 1999, p. 294).

Para los aymaras, el proceso de convertirse en persona requiere de varias etapas relacionadas con el desarrollo de la madurez emocional: “Existe la creencia que las personas van elaborándose a través de un proceso, pasando etapas ‘decorosamente’, lo cual es posible mediante la formación del ‘corazón’. En términos aymaras: las personas tienen corazón o no. Un niño pequeño que tiene poco corazón, está recién formándose, biológica y socialmente. Cuando se adquiere el estatus de esposa/esposo comienza el desarrollo del verdadero ‘corazón’” (Gavilán 2005, p.142).

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. Éstas 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 1996).

Según Montes (1999), la estructura de la personalidad aymara debe responder a la lógica y a la cosmovisión de la cultura andina. Compara los conceptos utilizados por Jung en su modelo de la personalidad con términos aymara. La sombra corresponde al *manqha jaqisa* [interior del hombre] o *manqha chuyma* [el interior del corazón]. La máscara o persona se define con el *ajanu* [rostro], *alaj jaqisa* [exterior del hombre]. El *self* o sí mismo es el *taypi*.

Montes no analiza los arquetipos del amor, *ánima* ni *ánimus*, indispensables en el análisis de mitos según la psicología analítica (Kerényi, Neumann, Scholem y Hillman 1994; Jung 2002).

Según las referencias que dan los *amawtas* [sabios], *achachis* [ancianos] y los investigadores andinos, existen tres “almas” que dan vida al cuerpo de los seres vivos y le ofrecen las facultades psicológicas de la voluntad, la razón y la conciencia (Paredes, 1920; Oblitas, 1963; Montes 1999; Montaña 1999; Van den Berg 2007).

El *jach'a ajayu* [alma grande], es la que dota al ser humano del pensamiento, sentimientos y movimientos, al separarse del cuerpo sobreviene la muerte, es el *ajayu* más importante, los animales carecerían de este elemento (Van den Berg 2007).

Después está el *jisk'a ajayu* [ánima pequeña], común a todos los seres vivos, es el que da salud al cuerpo, perderlo significa enfermarse o enloquecer (Montes 1999)

Por último está la *qamasa* [coraje] o *ch'iwi* [sombra], define la personalidad, está representada por un animal que confiere a la persona sus atributos; por ejemplo, quien tiene *qamasa* de puma es capaz de intimidar a los demás. La *qamasa* fuerte pertenece a quienes dominan y la débil a los sumisos (Montes ob.cit.).

2.3.4.2. Descripciones generales de la personalidad aymara.

La descripción sobre la forma de ser de los aymaras ha sido realizada por los cronistas de la colonia (v.g. Garcilazo de la Vega 1609, Ludovico Bertonio 1612 y Guamán Poma de Ayala 1615), quienes veían el comportamiento de los indígenas desde una realidad ceñida por la cultura hispana.

La actitud de sobrecogimiento ha promovido la idea del aymara tímido y sumiso, Matienzo en 1557 los describió como “pusilámines y tímidos (...) melancólicos naturalmente, que abundan en cólera adusta fría” (En: Montes 1999, p. 299).

De Mogollón (1586/1965) los considera gente tímida; Morúa (1600/1922) tiene una visión negativa de los aymaras, los describe como ociosos, hipócritas, melancólicos e ingratos.

Durante los inicios del siglo XX, la percepción que se tenía de los aymaras durante la colonia no varió demasiado, por ejemplo, Bandelier (1913) describe al aymara como poseedor de una personalidad desconfiada, descuidada, maliciosa, rencorosa, deshonesto y cruel.

Después de la Guerra del Chaco (1932-1935) los estudios sobre los aymaras se dividieron en dos grupos, aquellos que mantenían la visión del aymara como un ser

humano inferior y la que idealizó su imagen. Al primer grupo corresponden las versiones de Tschopik (1946) al poner énfasis en que la ansiedad es el núcleo de la personalidad aymara, mientras que Plummer (1966) los ve como gente ignorante, torpe y sombría. En el segundo grupo, se encuentra Otero (1896-1958), presenta un indio acomplexado e indefenso escribió: “tienen un temperamento ixitómico, con los siguientes rasgos: sosegado, circunspecto, de mente lenta; comedido, formal, hasta torpe y tosco, pobre en reacciones, pero violento” (Otero 1954, p. 92).

Alcides Arguedas (1879-1946) y Franz Tamayo (1879-1956) utilizan la imagen del indio para contrastarla con la del cholo y justificar cada uno la posición que tenían al respecto.

A fines del siglo XX, aún se mantiene cierta ignorancia en relación a la personalidad aymara: “Se ha generalizado la idea de que es imposible penetrar en el espíritu y en la mente indígena. El indio no se deja entender, no desea comunicación, habita un mundo cerrado, el indio es un enigma” (Llanque 1990, p.44).

Los prejuicios sobre el aymara se conservan, por ejemplo, Spedding (1996) opina que el prejuicio hacia la inteligencia de los aymaras se patentiza inclusive en la Universidad estatal:

“Se considera que el bajo nivel académico de muchos alumnos de origen migrante se debe, no a la calidad pésima de la educación fiscal o los problemas económicos que prohíben el acceso a libros, etc., sino esencialmente al hecho de ser aymaras y/o bilingües (aunque ninguno es aymara monolingüe y pocos son bilingües activos; más común es un bilingüismo pasivo en aymara). Esto, se dice, explica el hecho de que no pueden expresarse por escrito en castellano – aunque la mayoría de los estudiantes monolingües en castellano tienen los mismos problemas” (p.29).

No se ha estudiado a la población aymara desde un modelo psicológico científico, ni se ha recurrido al método de encuestas, aplicando pruebas psicométricas para tener un perfil general de esta etnia.

2.3.4.2. La personalidad aymara desde la teoría de los cinco grandes factores.

Partiendo de las consideraciones teóricas de McCrae y Allik (2002) acerca de los cinco factores de la personalidad, se revisarán a continuación los estudios realizados respecto a cada factor.

2.3.4.2. 1. Extraversión

Se ha extendido la idea de que el aymara tiende a la introversión, Otero lo explicitó de la siguiente manera: “Tanto el indio aymara como el quechua ofrecen el conjunto de sus actos, expresado bajo el signo de la introversión” (1950/1991, p. 142).

Coincidiendo con que la introversión implica el resguardo de las emociones, se suponía al aymara reacio a expresar sus sentimientos: “Esta actitud de retraimiento y el aislamiento (...) es un rasgo muy acentuado de su carácter” (Otero ob.cit., p. 113). Además, se le atribuía a la timidez una condición biológica de su personalidad: “La timidez del indio, antes que intelectual o moral es una timidez de orden biológico frente a las alternativas de la existencia, y esta timidez se agrava cuando se ve obligado al trato con individuos o gentes que él considera diferentes”(Otero 1950/1991, p. 26).

En relación a la expresión de la alegría, el mismo autor escribió: “Carece de capacidad para alegrarse individualmente y tiene que hacerlo de forma social” (ob.cit. p. 37).

Hoy es posible encontrar descripciones sobre el uso del humor, por ejemplo: “Hacen muchas bromas cuando se visitan entre ellos, al finalizar la visita siempre dicen: “cuidado con tomar esto como ofensa...por la confianza y cariño que te tengo te he dicho cosas en broma” (Llanque 1990, p. 60).

Es probable que los varones tengan más rasgos extravertidos que las mujeres aymarás; por ejemplo, en Pocobaya se supone que las mujeres no tienen la misma habilidad para hablar que los varones; al menos, así lo revelan en presencia de los

varones, porque entre ellas, la situación parece ser diferente: “después de la asamblea, entonces sí suelen hablar un poco entre ellas” (Canessa 1997, p. 246).

Para el aymara el humillarse ante los demás es una virtud, por eso, “el campesino rico ruega al campesino pobre para mostrar que el pobre merece tanto respeto como el rico, mientras que un *misti*, aunque pobre, mantiene su rango superior rehusando ‘humillarse’ (como ellos dicen) de esta manera” (Spedding 1994, págs. 76-77).

Desde la niñez, los aymaras aprenden a “rogar”: “El rogar –*ruwasiri*- es un arte desarrollado dentro de la sociedad campesina, con toda una serie de actitudes, tonos de voz y formas de hablar. Es un arte que también se ocupa para engañar a las autoridades mistis –*llunk’uraña*- ofreciéndoles el estereotipo del campesino humilde y lleno de súplicas” (Spedding 1994, p. 76).

Las personas que no conocen este recurso persuasivo, pueden creer que se trata de un rasgo de personalidad. “Los campesinos no encuentran nada de degradación en rogar; es la manera apropiada para acercarse a alguien que va ayudarle, aunque sean (y generalmente son) de posición más baja. Se critica, no a los que ruegan, sino a los que quieren hacerse rogar, es decir, a los que quieren que les traten como a un superior” (Spedding 1994, p. 76).

La sensibilidad no es valorada en la cultura andina en general y aymara en particular; se enseña a aguantar el dolor y a reprimir las emociones. “El estoicismo de los adultos es inculcado a temprana edad” (Carter y Mamani 1989, p. 152). Por ello, es probable, que se induzca a la inhibición de la expresión de sentimientos, característica de la personalidad introvertida (Brody y Ehrlichman 2000).

Otero percibía esa tendencia a la inhibición de las emociones, a la par que consideraba también la falta de placer: “Su alegría está, pues, ligada no al placer, como en los sensualistas y epicúreos, sino a la ausencia de dolores, de fatigas, de tristezas y calamidades” (Otero 1950/1991, p. 36).

Tanto el estoicismo como el pesimismo parecen ser características de la personalidad básica de los aymaras, por ejemplo en la *tutit’aqaña* los padres de los

novios durante la celebración colocan serpentinas al cuello de los invitados mientras expresan: “te vamos a ahorcar porque la vida es sufrimiento. Cuando estés muerto descansarás en paz, sin sufrir” (Carter y Mamani 1989, p.229).

2.3.4.2. 2.Amabilidad.

El aymara se muestra paradójico en relación a la amabilidad, pues por un lado se fomenta la solidaridad, pero por el otro manifiesta un alto grado de individualismo en sus actitudes “faccionalistas” (Albó 2003).

Se recurre a la reciprocidad para explicar todos los comportamientos aymaras, puesto que se considera el eje del sistema social (Temple 2003). Inclusive en las peleas debe procurarse la reciprocidad; existe una regla: “hay que pelear con uno del mismo sexo y del mismo rango” (Spedding 1994, p. 190). “Siempre se dice: ‘lástima que se han peleado...pero no es buena fiesta si no hay una pelea, y mejor si hay una muerte” (Spedding ob.cit. p. 192).

Otero lo consideraba derrochador antes que avaro: “la actitud del indio frente a la apetencia de bienes materiales es más bien de dispendio que de acumulación” (Otero 1954, p. 120); solidario en vez de egoísta: “aunque el indio no es muy sociable tiene un alto concepto de la hospitalidad y de la cooperación” (Otero ob.cit., p. 121); cordial y no desatento: “el indio es comedido y atento para saludar, llegando a la cortesanía, seguramente impuesta por las costumbres españolas” (Otero 1954, p. 125).

Se critica la falta de solidaridad, por ejemplo se insulta con la palabra *q'awachero*, que significa ser una persona que recibe todo pero nunca da nada a cambio (Spedding 1994).

No es correcto que los aymaras compitan para ganarse unos a otros, pero tampoco se admite ser una persona perdedora, por ejemplo, en el trabajo: “El hacerse dejar se llama *liwisir* y es un motivo de vergüenza; el seguir adelante, sin esperar a las

demás, se conoce como *millka* y es considerado una costumbre malcriadísima. Sólo se *millka* a alguien cuando se quiere insultar gravemente” (Spedding 1994, p. 69).

Es un mandato social interiorizado la ayuda a los demás: “cuando uno quiere ayudar, lo debe hacer de corazón y lo debe hacer sin ningún interés, sólo con el sentimiento de poder ayudar. El aymara ayuda a través del *ayni*, no como ley sino porque consideramos que todos somos hermanos y todos nos debemos a todos” (Flores, Montes, Andía y Huanacuni 1999, p. 102).

Existen diversas formas de ayuda: el *ayni* es ayudar al otro dándole aquello que le hace falta; la *phayna* es ayudar entre muchos a alguien que está trabajando y que necesita más gente para acabar su labor. Finalmente está la *mink'a*, es ayudar a cambio de comida, productos o dinero (Flores, Montes, Andía y Huanacuni 1999, p. 103).

En las comunidades aymaras la amabilidad está institucionalizada: “Una modalidad de generosidad institucionalizada que se mantiene hasta el presente es la *yapa*, o aumento dado como muestra de buena voluntad en toda transacción o intercambio recíproco de bienes. Tiene por objeto compensar o eliminar cualquier injusticia, desigualdad o motivo de descontento” (Montes 1999, p.140).

Otra forma de generosidad institucionalizada es el “preste”, las personas más prósperas de la comunidad están obligadas a costear una fiesta en honor a algún santo católico, invitando a toda la comunidad; a cambio ganan prestigio (Montes 1999).

Se da mucha importancia al respeto por los bienes ajenos: “El derecho a la propiedad privada es sagrado. Los niños aprenden a la fuerza y a muy temprana edad, que cada persona tiene sus propias cosas, y que hay que respetarlas, ya sea una casa, ovejas, vacas, burros, perros, ropa, herramientas, juguetes, o comida” (Carter y Mamani 1989, p. 153).

La unidad del pueblo aymara y el respeto son valores que se insertan en la moral: “El aymara, el corazón aymara, el sentimiento aymara es de unidad (...) a las personas no hay que menospreciarlas, no hay que tratarlas mal, no hay que engañar a nadie” (Flores, Montes, Andía y Huanacuni 1999, p. 103 y p. 54).

Una virtud muy importante es la humildad; al humilde se le llama *llaphi chuyma*: “A los campesinos les gusta dar a los *mistis* la impresión de que son humildes – tímidos, modestos, sin pretensiones y sin conocimientos del gran mundo” (Spedding 1994, p. 184).

La humildad es un rasgo que los aymaras consideran que los diferencian de los *q'aras*, nunca son calificados de humildes; si es generoso se le dice *suma jaqi* [bueno], pero nunca se les dice *llaphi chuyma*.

Se percibe a la *phintuna* [envidia] como un “sentimiento que motiva a la gente a hacer cundir rumores. Una persona envidiosa se entromete en los asuntos de los demás, intenta provocar el fracaso de sus empresas y desviar recursos de sus broncas hacia sí mismo (...) la gente tiene envidia, no de las cosas materiales, sino de la posición social, y los más envidiosos son los más arribistas” (Spedding 1994, p. 182).

Sin embargo, se aconseja la hipocresía porque “en vez de reñir a la gente en su cara, se debe acometer a los enemigos de modo aprobado, es decir, por atrás, haciendo cundir rumores. Si yo escucho una desgracia de un enemigo mío, lo voy a contar a todos (...)” (Spedding 1994, p. 182).

Un atributo de la personalidad aymara expresado por propios y extraños a su cultura es la susceptibilidad. “Se les enseña a los niños a desconfiar de la gente extraña y a temerla. Si están en la casa cuando un forastero se acerca, deben gritarle desde lejos que no está nadie y soltarle los perros al desafortunado visitante” (Carter y Mamani 1989, p. 151).

La manera cómo se inculca indirectamente la desconfianza es a través de la vergüenza, instaurándose como “un instrumento fundamental para la instrucción. Aunque los padres ponen bastante énfasis en el habla correcta, lo transmiten principalmente mediante la burla” (Carter y Mamani 1989, p. 152).

La susceptibilidad no solamente se expresa hacia los de afuera, sino que existe también desconfianza entre los miembros de la comunidad. “Esta falta de confianza interpersonal lleva a los aymaras a sospechar malas intenciones de parte de sus iguales, y

consiguientemente a sentirse inseguros y a estar a la defensiva” (Montes 1999, p. 275). Han aprendido a temer las intenciones de quienes se relacionan con ellos, por eso en general muy difícilmente entran en confianza (Llanque 1990).

2.3.4.2. 3 Responsabilidad.

La responsabilidad es un rasgo relacionado con la laboriosidad, característica que los aymaras valoran en contrapartida a la pereza. En el código moral andino se enuncia como *ama qilla* [no seas flojo]. Por eso se inculca como el valor máspreciado en los hijos, éstos deben ser trabajadores y jamás demostrar señales de flojera (Carter y Mamani 1989).

La falta de eficiencia laboral es motivo de crítica y burlas, ser *utawawa* es muy vergonzoso: “*utawawa* es una persona sin tierras, que vive en la casa de otra persona, su utani. El utani le da de comer, le provee coca, y le paga algo de dinero; puede darle también tierras en usufructo” (Spedding 1994, p. 80). Los utawawas por lo general, ante el aislamiento del cual son víctimas deciden abandonar su comunidad emigrando hacia la ciudad o hacia los Yungas (Spedding ob.cit.)

Desde muy temprano, los padres estimulan la autonomía de sus hijos. “La independencia hasta de los niños pequeños es admirable; siempre que cumplan con los deberes que se les asigna, pueden jugar cuando quieran, y pueden alejarse cientos de metros de la casa” (Carter y Mamani 1989, p.151).

Los hijos deben ser muy cuidadosos con las cosas: “se les enseña desde muy pequeños a cuidar los bienes de la casa y sus propios juguetes. Cuando un niño rompe un plato, una taza, cántaro o cualquier objeto, los padres toman un pedazo del objeto dañado y lo pasan por la muñeca del niño hasta dejar una mancha casi por sangrar, cortándole simbólicamente la mano por el daño causado a los bienes de la familia” (Carter y Mamani 1989, p. 151).

Otro aspecto que se reconoce como valioso en los hijos es la obediencia, éstos deben cumplir todas las órdenes que les dan sus padres, las deben realizar sin discutir y hacerlas lo mejor posible: “Para cualquier trabajo que debe realizar un niño, los padres le dan las instrucciones una, o a la mucho dos veces, y si no responden lo acusan de estúpido” (Carter y Mamani 1989, p. 152).

2.3.4.2. 4. Neuroticismo.

No existe una palabra concreta para referirse a la ansiedad, sin embargo, cuando los aymaras se sienten “nerviosos” o asustados, dicen *mulla wat'saña*: [asustarse].

El “susto” es una de las causas más comunes de los padecimientos aymaras según las explicaciones callawayas en particular y de la medicina autóctona en general. El “susto” es una de las enfermedades más difundidas en el mundo andino, se caracteriza por la creencia del “secuestro del alma” por espíritus malignos que aparecen en lugares solitarios o en situaciones particulares causando un impacto afectivo de miedo con la “pérdida del *ajayu*”. El *ajayu* queda vagando en algún sitio, en tanto que la víctima se siente angustiada por la necesidad del retorno del *ajayu* al cuerpo. El “asustado” manifiesta sensación de desfallecimiento corporal acompañado de quejas de malestares orgánicos (Hollweg 2003)

“El “susto” presenta diferentes formas y grados de manifestaciones, desde aquellas formas más leves llamadas “*manchariska*”, hasta la más grave, “*animu karkhuska*” o “alma espantada”, que puede llevar a la muerte” (Hollweg ob.cit., p.32).

Se enseña a los niños que el miedo es una emoción que deben reprimir, sobre todo si son varones: “Se ridiculiza a los niños si muestran cobardía y se les enseña valentía: ‘ya eres hombre si no lloras’, les dicen sus padres y fácilmente aprenden a aguantar el dolor y la incomodidad y la queja. Si persisten en llorar, se les amenaza con el *cucu* [fantasma], lo que generalmente pone fin inmediatamente a las lágrimas” (Carter y Mamani 1989, p. 152).

El enojo es una emoción que ocasiona enfermedad; por eso evitan renegar. “El estado de ánimo que corresponde al reñir es ‘renegar’ [*kulirayasiña*]. Este estado tiene consecuencias fatales para la persona que los sufre, sobre todo si ‘reniega callado’, y suele provocar el complejo de síntomas asociado con la enfermedad popular de ‘bilis’. Debilitan mucho al enfermo y la persona que le hizo renegar tiene la culpa” (Spedding 1994, p. 181).

El manejo inadecuado del enojo, puede producir una enfermedad llamada “colerina”: “se presenta como una intensa reacción emocional de rabia o enojo ocasionada por disgustos, desentendimientos con las personas (discusiones y peleas) o en circunstancias cuando las cosas no salen como se espera. Estos trastornos anímicos se acompañan con perturbaciones de las funciones hepatobiliares o digestivas, como vómitos biliosos y cólicos” (Hollweg 2003, p. 32).

La forma de clasificar la depresión ha sido estudiada por Camacho en 1976 entre los quechuas de Cochabamba; definió las siguientes categorías: “amartelo”: provocado en los hijos por el abandono de los padres. *Songo nanay purishan*: pesadumbre profunda y contagiosa, acompañado de ideas suicidas. *Phustisga*: ocasionado por desastres económicos, como la muerte del ganado. *Khasgo nanay* y *pecho nanay*: se relacionan con frustraciones amorosas o sentimentales con dolor de pecho, suspiros y falta de aire. Se descuidan del trabajo y descuidan su apariencia personal (en: Hollweg 2003).

Hollweg (ob.cit.) concluye que la depresión es el trastorno psicológico más generalizado en el mundo andino. Posee características y nombres propios dependiendo de la región. La mujer tiende a llorar mientras habla, en una tonada melancólica apesadumbrada y monótona.

A la depresión infantil se le llama “amartelo”, es una reacción anormal de pena y tristeza en los niños. Se presenta en las siguientes situaciones: En lactantes se cuando no es más amamantado o es abandonado por la madre, la criatura enflaquece, pierde el apetito, palidece y puede llegar a morir”. En niños de la primera infancia la aparición de

este síndrome se debe a la separación de los padres o cuando son abandonados por éstos (Hollweg ob.cit.)

El “amartelo” en adultos se produce cuando se separan los cónyuges y por la pérdida de un ser querido. En los migrantes se denomina “enfermedad de la añoranza” (Hollweg ob.cit.).

Los remedios que se utilizan para la ansiedad son fundamentalmente plantas tranquilizantes: adormidera, lechuga, naranjo, nogal, tilo, raíz de la valeriana, *chachakuma*, *pantipanti*, grama dulce, amor seco, amargón, bolsa de pastor, ruda amarilla, maíz moscado. Sus propiedades son: aplacan los dolores en general; alivian el dolor de cabeza; calman la excitación nerviosa (Flores, Montes, Andía y Huanacuni 1999).

Para la cultura aymara, la depresión en general y el “amartelo” en particular son consecuencia de la pérdida del *ajayu*, por lo tanto, el remedio para estos padecimientos es la “llamada del *ajayu*”. Debe llevarse a cabo por un *qulliri* [curandero] en una compleja ceremonia que comprende una *misa* con “confites, pan, pelos teñidos de llama, copal, alcohol, coca, incienso, una campanilla, un rosario y *ch’iqa ch’ank’a* (caito torcido al lado izquierdo)” (Carter y Mamani 1989, p. 311). Una vez que se ofrece la misa a los achachilas, el *qulliri* procede a convocar al *ajayu* de la persona diciendo el nombre de la persona y las palabras: “ánima, *ajayu*, espíritu ¡*jutam!*[vuelvan]” (Carter y Mamani ob.cit. p.312).

Arguedas (1936) mencionaba que el alcoholismo era el mal de los indígenas, esa opinión ha cundido en la sociedad boliviana, generando el estereotipo del aymara alcohólico. Carter en 1976 denuncia esa actitud y manifiesta que el aymara no es alcohólico, porque el uso del alcohol está restringido a las celebraciones sagradas.

Spedding explica el por qué las personas ajenas a la cultura aymara suponen que los aymaras son alcohólicos: “La borrachera es imprescindible en cualquier rito andino. Mientras los blancos suelen tomar unas copitas cada día, los campesinos en general son abstemios, pero cuando empiezan a tomar consumen cantidades inverosímiles,

tambalean y caen sentados, asustando a los forasteros que creen que esto representa la vida cotidiana del campo” (Spedding 1994, p. 188).

En los Yungas, las personas que tienen problemas con la bebida suelen ser los solteros, “las mujeres atribuyen su estado a sus defectos: ‘es feo’, ‘es malo’, ‘es miserable’, es ‘*q’iwa*’ [homosexual]” (Spedding 1997b, p. 335).

2.3.4.2. 5. Apertura a la experiencia.

Arguedas (1936) comentaba que el indio era “ferozmente conservador, jamás acepta innovación alguna en sus hábitos y costumbres heredados” (p. 44).

Aparentemente, la opinión vertida por Arguedas, coincide con las concepciones actuales del aymara; se lo considera convencionalista porque tiene una gran resistencia a las innovaciones y al cambio (Albó y Barnadas 1990, Olmedo 2006). Por esto, evitan conversar sobre cosas que desarrollen conflictos. Es importante hacer todo lo posible para hablar bien de las personas (Spedding 1994).

Cuando se les pide que hagan algo a lo que no están acostumbrados, recurren a la frase *tuqisitaspawa* [me puede reñir]. “Evitar el conflicto es el deber de todos, y entonces se profiere este motivo para salir de una farra cuando los otros le ruegan para quedarse (...)” (Spedding 1994, p. 181).

La valoración de la obediencia en contra de la innovación, se confirma en el estudio de Romero (1994), cuando concluye lo siguiente al referirse a las características del niño *ch’iki* [inteligente] en Titikachi:

“Los *ch’ikis* son muy obedientes, cumplen con sus obligaciones; dan de comer a los animales, traen agua, alcanzan la comida a los mayores, etc. Otros de jugar nomás se ocupan, no ayudan ni a su madre ni a su padre, por su cuerpo nomás se preocupan. Al que no hace caso no se lo ve bien, todos lo ven como malcriado, a esos se los llama *wak’a sunqu, saqra sunqu*” (entrevista a un aymara de Titikachi, en: Romero 1994, p. 126).

El ideal de persona en los aymaras, está relacionado con la preservación de la comunidad y las costumbres, además de la necesidad de ser buen trabajador (Romero ob.cit.) No se valora la búsqueda de nuevas ideas ni la improvisación ni la innovación, características del factor de personalidad “apertura a la experiencia” (Brody y Ehrlichman 2000).

2.3.5 La educación de los aymaras

Durante la colonia los indígenas no tenían acceso a la educación, porque eran considerados ineptos para el aprendizaje (Vásquez 1991).

La primera escuela que se fundó en Bolivia fue en la ciudad de La Paz en 1571, en esa primera institución escolar y en las que le siguieron, sólo podían formarse los hijos de españoles. En 1792 se funda la primera escuela para niñas en Sucre, pero en 1785 el Rey Carlos IV de España prohibió la educación de mestizos e indígenas. Solamente los jesuitas continuaron educando a los indígenas en sus misiones; principalmente en la zona amazónica (Vásquez ob.cit.).

La educación superior en Bolivia se inicia con la creación de la Universidad de San Francisco Xavier en la ciudad de Chuquisaca el año 1624; su funcionamiento fue regular hasta la expulsión de los jesuitas en 1767 (Serrudo 2006).

El objetivo de la educación durante la colonia fue el adoctrinamiento en las creencias y moral católica; inclusive la universidad debía cumplir la función de “salvar almas y extirpar idolatrías” (Serrudo ob.cit., p. 9).

Durante la República, el año 1830 se crea la Universidad Mayor de San Andrés en la ciudad de La Paz, la principal función fue la de promover profesionales en el campo del Derecho y las Humanidades (Guerra 1989). No estaba en sus planes, la formación profesional de los indígenas.

Tamayo (1910/1975) fue el impulsor para la creación de una pedagogía nacional, “de acuerdo con nuestras costumbres, conforme a nuestras naturales tendencias y gustos

y en armonía con nuestras condiciones físicas y morales” (p.18). Con sus ideas se promovió la universalización de la educación boliviana.

En 1905 se fundaron las primeras escuelas indígenas con el nombre de “escuelas ambulantes”, cuya función se limitaba a la enseñanza del alfabeto y la doctrina cristiana (Pérez 1947/1992). Bolivia fue el primer país latinoamericano en desarrollar programas de alfabetización para los indígenas, aunque el sistema preservaba el dominio de las castas mestizas y criollas sobre las originarias.

En 1919 se redacta un decreto gubernamental para la creación de las Escuelas Normales Rurales la finalidad de formar profesores para la enseñanza en las escuelas indígenas. Elizardo Pérez y Avelino Siñani, en 1931 fueron los fundadores de la Escuela de Warisata. En ella se formaban maestros y estudiantes bajo los principios del *ayllu* andino, con la principal función de recuperar y promover los valores comunitarios. Sus principios pedagógicos más importantes eran: una escuela productiva; El trabajo colectivo solidario; el aprendizaje cooperativo y el aprender-haciendo; la educación bilingüe y la supresión de aquellos contenidos que no respondan a las necesidades de los campesinos (Pérez ob.cit.).

Actualmente el Sistema Universitario Boliviano se manifiesta democrático y “no reconoce discriminaciones fundadas en diferencias de sexo, ideologías políticas, filosofía o religiosa, situación económica o pertenencia a grupos étnicos” (UMSA 1988).

La Universidad Católica Boliviana San Pablo, a partir de la complejidad intercultural de Bolivia y de la necesidad de “estructuras operativas que teoricen, creen doctrina con relación de la presencia de la universidad y la Iglesia Católica en el sector rural” (Lazo de La Vega y Abastoflor 2006, p. 2), por iniciativa de los sacerdotes católicos Patti, Bertolusso y Pirosek crea los cursos técnicos superiores en agronomía, agroindustria y enfermería en Tiahuanacu, Batallas y Pucarani en 1987. En 1989 se reconocen dichos cursos como parte de las Unidades Académicas Campesinas (UACS) dependientes de la Universidad Católica Boliviana, y se les adjudica el carácter de

Universidad. En 2005 las UACS son acreditadas por el Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana (Lazo de La Vega y Abastoflor ob.cit.).

CAPÍTULO III

MÉTODO

3.1. Tipo de investigación

El presente estudio es descriptivo, correlacional y transversal. Es descriptivo, puesto que mide los conceptos y variables relacionados con el problema de la investigación (Hernández, Fernández y Baptista, 1997). Su propósito es describir la situación que predomina en el momento de la realización del estudio, no incluye un grupo de tratamiento ni grupo control (Salkind, 1999).

Utiliza el método de encuesta como recurso para obtener información aplicando un conjunto de cuestionarios aplicados a un grupo determinado de individuos, no se manipulan las variables del estudio, se plantea el objetivo de describir las características psicológicas de la muestra seleccionada; como se pretende establecer la relación entre variables, se trata de un método de encuestas de investigación (Angüera, Arnau, Ato, Martínez y Vallejo, 1995).

Recorre a la relación lineal entre variables sin que se pretenda atribuir una relación causal, por lo tanto, se trata de una aproximación correlacional, pretende determinar si las variables que se investigan poseen factores en común. Se puede apelar a la identificación del coeficiente de correlación en función a las características de los datos ya sean estos ordinales o nominales (Salkind, 1999).

Se trata de una investigación transversal porque se recoge la información en una muestra una sola vez y durante un período de corta duración (Martínez, 1995). Este tipo de abordaje metodológico favorece la obtención de medidas de prevalencia de un problema, a la par que se puede llevar a cabo intervenciones analíticas para examinar las diferencias entre las variables y/o los subgrupos (Martínez, ob.cit.). La principal ventaja

del estudio transversal se refiere a la mínima posibilidad de abandonos puesto que no requiere la administración ni la cooperación a largo plazo por parte de los participantes. (Salkind, 1999).

3.2. Muestra

Se elige una muestra probabilística. Es probabilística porque los participantes poseen una posibilidad igual e independiente de ser seleccionados (Salkind, 1999). Se ha considerado establecer un marco muestral que otorgue la mayor posibilidad de certeza a la hora de elegir a los participantes (Yapu 2006), por ello, es un marco lo más completo posible, actualizado, cada componente de la población está representado, se eliminaron los casos de personas que no cumplían el requisito de edad (12 casos), cometieron errores al llenar los cuestionarios (45 casos) y aquellos que dejaron en blanco sus datos personales (17 casos).

El cálculo de la muestra se realiza a través de la siguiente fórmula de muestreo simple (En: Larios 1999).

$$n = \frac{Z^2 pq N}{NE^2 + Z^2 pq}$$

Donde:

- n es el tamaño de la muestra;
- Z es el nivel de confianza;
- p es la variabilidad positiva;
- q es la variabilidad negativa;
- N es el tamaño de la población;
- E es la precisión o el error.

Considerando que el total de estudiantes de pregrado en las UACs es de 1747 universitarios del pregrado, sin considerar la Unidad de Escoma. Se llevan a cabo los cálculos para un nivel de confianza de 0,95; margen de error de 0,05; proporción de error 0,5, el tamaño de la muestra significativa es de 316 sujetos. El presente estudio contó con 435 participantes, superando la exigencia de la muestra requerida.

La distribución del número de participantes se puede apreciar en la Tabla 7 :

Tabla 7: Distribución de la muestra según Unidades Académicas

UAC	Inscritos	%	Muestra
Tiwanaku	273	15%	96
Pucarani	548	32%	105
Batallas	345	20%	89
Carmen Pampa	581	33%	145
Total	1747	100%	435

La Tabla 8 muestra la distribución de carreras, el número de inscritos y el número de participantes en la investigación.

Tabla 8: Alumnos por carreras y número de participantes en la muestra

Unidad	Carrera	Inscritos	Muestra
Tiwanaku	Preuniversitario	30	0
	Ing. Agronómica	95	46
	Zootecnia	81	8
	Turismo	67	42
Pucarani	Preuniversitario	95	0
	Enfermería	453	105
Batallas	Preuniversitario	18	0
	Zootecnia	108	15
	Veterinaria	23	40
	Agroindustria	72	24
	Educación	67	8
	Ingeniería agroindustrial	57	2
Carmen Pampa	Preuniversitario	54	0
	Ing. Agronómica	174	45
	Veterinaria	76	30
	Enfermería	105	0
	Turismo	22	10
	Educación	150	60

Fuente: Base de datos de las UACs.

Las UACs se constituyen en entidades de formación profesional en el ámbito rural, de tal manera que alrededor del 90% de los universitarios pertenecen a la etnia aymara (Lazo de la Vega y Abastoflor 2006). En la Tabla 9 se aprecia la ubicación geográfica de cada una de las UACs que participaron en el presente estudio, además se las puede identificar en el mapa del Apéndice 3.

Tabla 9. Distancia de las UACs en relación a la ciudad de La Paz y provincia a la que pertenecen.

UAC	Distancia de la ciudad de La Paz.	Provincia
Tiwanaku.	70 km.	Ingavi.
Pucarani.	48 km.	Los Andes.
Batallas.	60 km.	Los Andes.
Carmen Pampa.	130 km.	Nor Yungas.

Fuente: Lazo de la Vega y Abastoflor 2006

En la presente investigación no se considera a la UAC de Escoma (180 km. de La Paz, Provincia Camacho), debido a imponderables que impidieron el viaje.

En la Tabla 10 se muestra la distribución de los participantes según la provincia donde nacieron. En la Tabla 4 se puede comprobar que todas las provincias mencionadas por los participantes poseen elevado porcentaje de pertenencia a la etnia aymara. Sin embargo, vale la pena señalar que el mayor porcentaje de los sujetos (31,7%) pertenecen a la provincia Murillo donde se sitúan la ciudad de La Paz y El Alto. En las provincias donde se ubican las UACs el 55,32% de la población es menor de 20 años (Lazo de la Vega y Abastoflor 2006).

El total de la muestra se identifica como aymara. Todos identifican al aymara como su lengua materna. En la Tabla 11 se expresa la distribución de los participantes según el conocimiento del aymara. Es importante hacer notar que a pesar de que el 12,2% de la muestra indica no conocer la lengua se identifica como aymara.

Tabla 10: Distribución de los participantes por provincias.

Provincia	Participantes	Porcentaje
Puerto Acosta	4	.9
Ingavi	70	16.1
Los Andes	51	11.7
Aroma	12	2.8
Murillo	138	31.7
Pacajes	7	1.6
Larecaja	27	6.2
Nor Yungas	53	12.2
Inquisivi	6	1.4
Manco Kapac	3	.7
Sud Yungas	32	7.4
Omasuyos	17	3.9
Camacho	3	.7
Loayza	2	.5
Franz Tamayo	5	1.1
Bautista Saavedra	5	1.1
Total	435	100.0

Tabla 11: Conocimiento del aymara.

Conocimiento del aymara	Frecuencia	Porcentaje
Sabe	254	58.4
Sabe poco	128	29.4
No sabe	53	12.2
Total	435	100.0

Alrededor del 70% de la población universitaria de las UACs pertenece al sexo femenino, siendo la Unidad de Pucarani la que tiene más mujeres (98%) (Lazo de la Vega y Abastoflor 2006). En la Tabla 12 se presenta la distribución de la muestra según el sexo.

Tabla 12: Distribución de la muestra según el sexo.

Sexo	Frecuencia	Porcentaje
Mujer	283	65.1
Varón	152	34.9
Total	435	100.0

La distribución de la muestra según la presencia o no de una relación de pareja actual se expone en la Tabla 13.

Tabla 13. Distribución de la muestra según la presencia o no de una relación de pareja actual.

Presencia de pareja	Frecuencia	Porcentaje
Sí	353	81.1
No	81	18.6
4	1	.2
Total	435	100.0

El 95,44% de las personas encuestadas son solteras. Existen 5 personas casadas y 14 manifiestan vivir en concubinato.

Tabla 14: Distribución de la muestra según la edad.

Edad	Frecuencia	Porcentaje
18	66	15.2
19	63	14.5
20	76	17.5
21	49	11.3
22	54	12.4
23	41	9.4
24	39	9.0
25	47	10.8
Total	435	100.0

El promedio de edad es de 21 años. La distribución de los participantes según la edad se muestra en la Tabla 14. La menor edad es de 18 años y la mayor de 25. Cabe hacer notar que se anularon 12 cuestionarios pertenecientes a personas que sobrepasaban la edad del intervalo señalado.

3.3. Ambiente

Las pruebas se administraron en los auditorios de cada Unidad Académica. Son espacios adecuadamente iluminados que cuentan con sillas individuales para los universitarios.

3.4. VARIABLES

3.4.1. VARIABLES DE ESTUDIO.

Tabla 15: Categorización de las variables de estudio.

Variable	Categoría	Instrumento	Escala	Items
V1.	V1.1.	Escala	Escala tipo	1,2,9,10,
Componentes del amor.	Intimidad.	triangular	Lykert de 1 a 9.	14,21,22,
		del amor de	Donde: 1= “en	24,25,29,
	Sentimientos de	Sternberg.	absoluto”	30,32,36,
Conjunto estable y limitado de sentimientos, pensamientos y deseos que se tienen hacia la persona definida como amada.	la relación de pareja que promueven el acercamiento, el vínculo y la conexión.		5= moderadamente. 9= extremadamente. Los puntajes altos indican tendencia a la intimidad; los bajos poca intimidad.	38,41.
	V1.2.			
	Pasión.			3,4,8,11, 13,17,18,
	Estado de intenso deseo de unión con el		Los puntajes altos indican tendencia a la pasión; los	23,28,34, 35,37,39, 44,45.

	otro, expresa los deseos y necesidades [tales como: autoestima, entrega, pertenencia, sumisión y satisfacción sexual].			bajos poca pasión.	
	V1.3. Decisión/ Compromiso.				5,6,7,12,1 5,16,19,2 0,26,27,3
	A corto plazo: decisión de amar a la persona. A largo plazo: mantener el amor con esa persona.			Los puntajes altos indican tendencia a al compromiso; los bajos poco compromiso.	1,33,40,4 2,43.
V.2. Factores de la personalidad	V.2.1. Apertura a la experiencia. (Escala A).	BFQ de Caprara, Barbaranelli, Borgogni y Perugini.		Escala tipo Lykert de 1 a 5.	
Tendencias de un individuo a comportarse de una manera consistente en muchas situaciones distintas	Tendencia a la imaginación, la curiosidad y la variedad. Intereses artísticos e intelectuales.			Los puntajes altos indican tendencia a la apertura a la experiencia; los bajos indican predominancia del convencionalismo y la rutina.	2,8,12,15, 21,22,25, 30,37,45, 48,54.
	V.2.2. Responsabilidad (Escala R).			Las puntuaciones altas indican predominancia del rasgo R; los bajos señalan desorganización e ineficacia.	3,10,20, 35,39,44, 49,50,51, 55,58,60.
	V.2.3. Extraversión (Escala E)			Las puntuaciones altas señalan tendencia a la	

Predominancia de la sociabilidad, el diálogo, energía y asertividad.	extraversión; las bajas hacia la introversión.	1,5,9,16, 24,26,33, 38,43,47, 52,53.
V.2.4. Amabilidad. (Escala AM). Tendencia a la generosidad, la expresividad del cariño, la confianza y la compasión.	Los puntajes altos son indicadores de la tendencia hacia la amabilidad; los puntajes bajos indican tendencia a conductas antisociales.	7,14,17, 19,29,32, 34,41,42, 56,57,59.
V.2.5. Neuroticismo. (Escala N). Tendencia a la ansiedad, impulsividad y la autocompasión.	Los puntajes altos son indicadores de tendencia al desequilibrio emocional, los bajos al equilibrio.	4,6,11,13, 18,23,27, 28,31,36, 40,46.

3.4.2. Variables sociodemográficas.

- a) Género: varones y mujeres.
- b) Edad: entre 18 a 25 años.
- c) Unidad Académica: Batallas, Pucarani, Tiwanaku, Carmen Pampa.
- d) Carrera: Agroindustria, Agropecuaria, Veterinaria, Ingeniería agronómica Ingeniería zootécnica, Enfermería, Medicina veterinaria, Turismo Rural, Ciencias de la Educación.
- e) Identidad cultural: aymara
- f) Lengua materna: aymara.
- g) Conocimiento del aymara: sabe, sabe poco, no sabe.
- h) Presencia o ausencia de pareja actual.

3.5. Hipótesis.

Hipótesis de investigación (Hi): Si existe correlación estadística significativa entre los componentes del amor con los factores de personalidad, entonces es posible que el concepto de amor se relacione con los rasgos de personalidad en los universitarios de origen aymara.

Hipótesis nula (H0): Si no existe correlación estadística significativa entre los componentes del amor con los factores de personalidad, entonces no es posible que el concepto de amor se relacione con los rasgos de personalidad en los universitarios de origen aymara.

3.6. Instrumentos.

Se utilizan tres cuestionarios:

a) Cuestionario de datos personales. Donde se explica el objetivo de la investigación y la confidencialidad de los datos recabados. Luego, se pide que definan: la Unidad Académica a la que pertenece; el sexo; la edad; lugar de nacimiento, señalando la Provincia; conocimiento del aymara; si alguien en la familia habla aymara; la identidad cultural con la que se identifica y si actualmente tiene o no una relación de pareja (Ver apéndice 1).

b) Escala Triangular del Amor de Sternberg.

Tiene por objetivo medir el concepto de amor desde la perspectiva de la teoría triangular del amor (Sternberg y Grajek 1984; Sternberg 1997, 1998 y 2000; Dessner, Frost y Smith 2004).

El cuestionario fue desarrollado inicialmente por Sternberg y Grajek en 1984; validado y mejorado por Sternberg en 1997. Los resultados de la confiabilidad interna ofrecieron un alfa general de 0,97; 0,91 en “intimidad”, 0,94 en “pasión” y 0,94 en “compromiso”. Cooper y Pinto (2007) validaron la Escala en una muestra boliviana,

obtuvieran una correlación alpha de 0,95 para el factor “intimidad”; 0,95 para “pasión” y 0,97 para “compromiso”.

El cuestionario consta de 45 ítems, distribuidos en tres subescalas de 15 ítems cada una: “intimidad”, “pasión” y “compromiso”. La forma de respuesta está elaborada según la lógica de las escalas tipo Lykert, de 1 a 9; donde 1 corresponde a “nunca” y 9 a “extremadamente”.

Para la presente investigación se distribuyeron al azar los ítems. (Ver apéndice 1).

c) Cuestionario de los Cinco Grandes (BFQ).

Tiene por objetivo medir la estructura de la personalidad desde la perspectiva de la teoría factorial de la personalidad (Fiske 1949; Catell 1957; Catell y Dreger 1977; Eysenck y Eysenck 1968; Eysenck 1971, 1979; McCrae y Costa 1985; Caprara, Barbaranelli y Borgogni 2003).

Caprara, Barbaranelli y Borgogni (1993) el *Big Five Test* (BFQ) que es una versión resumida del NEO-PII-R. Bermúdez (1995) adapta el BFQ al castellano. Los estudios de validación de la prueba manifiestan adecuados niveles de confiabilidad interna (Bermudez 1995), por ejemplo Del Barrio, Aluja y García (2004) en una muestra de jóvenes españoles establecen los siguientes índices alpha de confiabilidad; “apertura a la experiencia” 0,65, “extraversión” 0,65, “responsabilidad” 0,71, “neuroticismo” 0,73 y “amabilidad” 0,65. Actualmente, Caprara está interesado en la validación transcultural del BFQ (Grad y Vergara 2003). No existe validación boliviana del BFQ.

Se utiliza el BFQ traducido por los propios autores de la prueba e investigadores de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. El BFQ consta de 60 ítems, distribuidos en cinco subescalas de 12 ítems cada una: “extraversión”, “responsabilidad”, “neuroticismo”, “amabilidad” y “apertura a la experiencia”.

3.7. Procedimiento.

a) Estudios pilotos.

(1). Evaluación de la personalidad de enfermeras. Se aplicó el Test Multiaxial de Millon a 60 bioquímicas de la ciudad de La Paz, se comprobó que la prueba era demasiado extensa y ofrecía sinnúmero de complicaciones para las encuestad. Posteriormente, se aplicó el Mini Test de los 5 Grandes de Brody y Ehrilchman a 215 enfermeras de varios hospitales en la Ciudad de La Paz, obteniéndose resultados insuficientes con la mencionada prueba (Pinto y Roth 2007).

(2). Aplicación del BFQ de Caprara, Barbaranelli, Borgogni y Perugini (1993) en la traducción al castellano de los mismos autores. Se aplica la prueba a 20 estudiantes de la UAC de Tiwanaku certificando su origen aymara; se evidencia que no encontraron problemas en la comprensión de los ítems ni en la forma de responder la prueba.

(3). Aplicación de la Escala Triangular del Amor a 500 universitarios de Pucarani y Batallas, como parte del trabajo de investigación exigido en el curso de Doctorado de la Universidad de Granada. Los resultados se analizaron con el programa Excel para determinar la distribución de las subescalas del cuestionario. No se evidenciaron dificultades en la comprensión de los ítems ni en la forma de responder la prueba.

b) Aplicación de los cuestionarios en las UACs.

Se procedió a viajar a las UACs después de haber conseguido el permiso para la aplicación de las pruebas del Director de las UACs Alberto Abastoflor. Se trabajó con un equipo de investigadores formados en psicología (Percy Medrano y Dolly Alcoba) y en Ciencias de la Educación (María Elena Olivera). Las mencionadas personas fueron capacitadas por el investigador.

En cada una de las UACs se contó con el apoyo del Rector General y del Departamento de Psicología. Se eligieron al azar los grupos de estudiantes para aplicarles las pruebas.

Una vez reunidos en los auditorios, se les explicó detalladamente los objetivos de la investigación, se les manifestó que se guardarán en reserva la información proporcionada y que podían recurrir a cualquiera de los investigadores para cualquier duda que tuviesen.

En las cuatro UACs se manifestaron problemas de comprensión de los siguientes ítems de la Escala Triangular: 3 y 14 y algunos ítems del BFQ: 5, 21,32.

El promedio de duración de la aplicación de las pruebas fue de 40 minutos.

c) Análisis de datos.

Una vez obtenida la información a través de las encuestas, se procedió a la tabulación de las mismas de manera manual. Se eliminaron las pruebas que correspondían a personas que no ingresaban dentro del intervalo de edad, cuestionarios mal resueltos y aquellos que tenían en blanco los datos personales (54 casos). Finalmente la muestra se redujo a 435 participantes.

Se procedió a ingresar los datos a una hoja de cálculo del programa Excel, para posteriormente, proceder con el análisis estadístico utilizando el SPSS- 14.

Una vez llevado a cabo el análisis estadístico de los datos, se procedió a la sistematización de los mismos y a su interpretación.

CAPÍTULO IV

RESULTADOS

4.1. Consistencia interna de las pruebas

Se procede con el cálculo de la confiabilidad de las pruebas recurriendo al criterio estadístico ofrecido por el alfa de Cronbach, analiza la correlación media de una de las variables de la misma escala con todas las demás variables que la componen. Este indicador permite definir la correlación existente entre una escala y cualquier otra posible que contuviese el mismo número de ítems y que pudiera construirse a partir del universo hipotético de variables que pueden medir lo mismo (Bogliaccini, Cardoso, Rodríguez, 2005)

George y Mallery (1995) indican que si el alfa es mayor que 0,9, el instrumento de medición es excelente; en el intervalo 0,9-0,8, el instrumento es bueno; entre 0,8- 0,7, el instrumento es aceptable; en el intervalo 0,7- 0,6, el instrumento es débil; entre 0,6- 0,5, el instrumento es pobre; y si es menor que 0,5, no es aceptable.

4.1.1. Consistencia interna de la Escala Triangular del Amor.

En la Tabla 16 se resumen los índices de confiabilidad Alpha de Cronbach de la Escala Triangular del amor con sus respectivos criterios de validez según George y Mallery.

Tabla 16: Consistencia interna de la Escala Triangular del Amor

Escala	Alpha	Criterio
Intimidad	0,912	Excelente
Pasión	0,892	Bueno
Compromiso	0,936	Excelente

Las escalas “intimidad” y “compromiso” obtienen índices de confiabilidad excelentes, mientras que la escala “pasión” logra un índice bueno. Lo que indica que las tres escalas poseen un buen grado de medida del constructo, de tal manera que los resultados obtenidos con cada una de ellas pueden ser considerados fiables.

4.1.1. Consistencia interna de la Cuestionario de los Cinco Grandes (BFQ)

En la Tabla 17 se resumen los índices de confiabilidad Alpha de Cronbach del Cuestionario de los Cinco Grandes (BFQ) con sus respectivos criterios de validez según George y Mallery.

Tabla 17: Consistencia interna del BFQ

Escala	Alpha	Criterio
Extraversión	0,56	Pobre
Responsabilidad	0,604	Débil
Neuroticismo	0,636	Débil
Amabilidad	0,425	Inaceptable
Apertura a la experiencia	0,612	Débil

Las escalas “responsabilidad”, “neuroticismo” y “apertura a la experiencia” obtienen criterios de confiabilidad débiles; “extraversión” logra un criterio pobre y “amabilidad” un alpha inaceptable.

Es posible obtener datos relativamente confiables con las escalas “responsabilidad”, “neuroticismo” y “apertura a la experiencia”; datos poco fiables con la escala “extraversión” y desconfiables con la escala “amabilidad”.

4.2. Análisis factorial de los ítems de las pruebas utilizadas en la investigación.

Previo al análisis factorial, es imprescindible definir los índices de correlación entre los ítems. Para tal fin se ha recurrido al análisis de correlación entre los ítems de cada escala. Se entiende a la correlación como la relación que existe entre dos variables, de tal forma que van juntas, cuando una variable aumenta y la otra también se denomina correlación positiva, cuando una aumenta y la otra disminuye se establece la correlación negativa. No existe correlación cuando no se evidencia ninguna de las dos relaciones mencionadas anteriormente. (Coolican, 1994).

Para establecer la validez de constructo en una prueba psicológica, se recurre al análisis factorial. Su objetivo es determinar cuáles son los factores que podrían explicar las relaciones observadas entre las puntuaciones obtenidas por los participantes en las pruebas aplicadas (Coolican, ob.cit.).

Lo primero que se debe hacer es definir si la muestra se adecua al análisis factorial, para tal fin se aplica el índice Kaiser-Meyer-Olkin (KMO), compara las magnitudes de los coeficientes de correlación obtenidos con los coeficientes de correlación parcial. Si la suma de los cuadrados de los coeficientes de correlación parcial entre todos los pares de variables es pequeña comparados con la suma de los cuadrados de los coeficientes de correlación, su valor se acercará a 1. Valores pequeños son indicadores de que el análisis factorial no es conveniente, ya que las correlaciones entre pares de variables no pueden ser explicadas por las demás variables (Data Mining Institute, 2004). Kaiser sugirió los siguientes rangos de criterio de aceptación del análisis factorial: alrededor de 0,90, excelente; alrededor de 0,80, bueno; alrededor de 0,70, medios; alrededor de 0,60, mediocres; alrededor de 0,50, despreciables y, por debajo de 0,50, inaceptables (En Data Mining Institute, ob.cit.).

Una vez establecida la idoneidad del análisis factorial, se somete los datos a la prueba de esfericidad de Barlett. Este estadístico contrasta las variables de la hipótesis permitiendo definir que la matriz de correlaciones es una identidad, de tal manera que si la hipótesis no puede ser rechazada, y el tamaño de la muestra es razonablemente grande, es factible la utilización del análisis multivariado. (Data Mining Institute, ob.cit.).

Posteriormente se procede al análisis de la varianza. Se entiende por varianza a la desviación estándar elevada al cuadrado, se refiere a la fluctuación promedio de un determinado valor de la muestra (Hernández, Fernández y Baptista, 1997). El análisis de la varianza es el procedimiento a través del cual se divide la variación total de las variables en sus componentes y realiza un contraste de significación estadística para cada componente (Data Mining Institute, 2004). Se recurre a la estadística F (Razón F), la cual permite la comparación de la variación entre grupos y la variabilidad dentro de los grupos, se la puede considerar como indicadora del tamaño del cuadrado medio entre grupos con relación al tamaño del cuadrado medio de los grupos (Levin, 1997). Cuando su puntaje es alto, es señal de que se debe refutar la hipótesis nula en relación a que no existe diferencia entre las medidas que llevan a cabo las variables que se ponen a prueba.

Posteriormente se calcula el coeficiente alfa para cada una de las correlaciones entre los factores. La interpretación del coeficiente se la hace a partir de los criterios de George y Mallery (1995), explicados anteriormente.

Cuando los datos impiden un análisis de su dispersión, se recurre al método de rotación ortogonal (varimax), al redistribuir la varianza permite minimizar el número de variables que tienen saturaciones altas en cada factor, por tanto, se trata de un recurso para simplificar el análisis de los factores que componen una variable. (Data Mining Institute, ob.cit.). El SPSS 12 recurre a la normalización de Kaiser que se aplica por defecto a la rotación ortogonal (Quezada, 2004). Se puede graficar la distribución de los datos a través de un Figura de sedimentación, el cual muestra visualmente la varianza asociada a cada factor, permite determinar cuántos factores deben retenerse, representa

la ruptura entre la pronunciada pendiente de los factores más importantes y el descenso gradual de los restantes (los sedimentos) (Data Mining Institute, 2004).

4.2.1. Validez factorial de los ítems de la Escala Triangular del Amor

4.2.1.1. Validez factorial de los ítems del factor “intimidad”.

a) Pertinencia del análisis factorial.

La prueba KMO establece un puntaje de 0,939 correspondiente a un criterio excelente según Kaiser para el análisis factorial de la variable.

La prueba de la esfericidad de Barlett define un Chi-cuadrado aproximado de 2791,02 a 105 grados de libertad, la tabla exige un número igual o superior a 118,05, en un nivel de significado de 0,01. Ambas pruebas señalan la pertinencia del análisis de la validez factorial del “intimidad”.

Tabla 18: Varianza total explicada de los ítems de “intimidad”.

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de varianza	% acumulado	Total	% de varianza	%acumulado
1	6.820	45.467	45.467	6.820	45.467	45.467
2	1.090	7.265	52.732			
3	.906	6.041	58.773			
4	.755	5.034	63.807			
5	.725	4.834	68.641			
6	.654	4.362	73.003			
7	.617	4.116	77.118			
8	.548	3.651	80.769			
9	.520	3.468	84.237			
10	.462	3.080	87.318			
11	.449	2.990	90.308			
12	.420	2.801	93.109			
13	.381	2.541	95.650			
14	.367	2.444	98.094			
15	.286	1.906	100.000			

b) Análisis de la varianza.

La estadística F es de 28,34. Un solo componente explica el 45,47% de la varianza total. En la Tabla 18 se muestra el análisis total de la varianza.

c) Correlación.

En la Tabla 19 se presenta el análisis correlacional utilizando la Rho de Spearman de todos los ítems que componen la escala “intimidad”. Todos los ítems correlacionan entre ellos a un nivel de significado del 0,001.

Tabla 19: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “intimidad”

	1	2	9	10	14	21	22	24	25	29	30	32	36	38	41
1	10														
2	356**	10													
9	311**	214**	10												
10	346**	326**	361**	10											
14	406**	269**	438**	429**	10										
21	356**	295**	291**	500**	478**	10									
22	379**	309**	367**	450**	426**	561**	10								
24	329**	293**	287**	444**	468**	458**	436**	10							
25	261**	225**	284**	407**	397**	435**	481**	553**	10						
29	381**	358**	353**	400**	351**	378**	527**	457**	441**	10					
30	381**	274**	285**	432**	362**	452**	392**	376**	401**	522**	10				
32	337**	319**	368**	430**	378**	469**	507**	465**	480**	568**	463**	10			
36	437**	320**	359**	416**	438**	385**	387**	444**	386**	442**	463**	479**	10		
38	377**	309**	267**	415**	343**	443**	472**	449**	425**	545**	450**	576**	514**	10	
41	397**	332**	306**	435**	346**	415**	562**	509**	488**	542**	480**	569**	473**	615**	10

** Significativas al 0.01

En la Tabla 20 se presenta el análisis de los ítems rotados con Varimax y normalización Kaiser. La rotación ha sido posible para el caso de dos componentes.

Tabla 20: Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “intimidad”

Item	Componente	
	1	2
I1	.264	.599
I2	.273	.464
I9	.116	.723
I10	.350	.641
I14	.219	.761
I21	.482	.528
I22	.633	.381
I24	.604	.355
I25	.675	.245
I29	.726	.252
I30	.554	.386
I32	.746	.260
I36	.478	.498
I38	.754	.222
I41	.791	.205

En la Figura 2 se muestra el gráfico de sedimentación de la distribución de los ítems de la escala “intimidad”. Es factible verificar visualmente el potencial de medida de un solo factor en relación a los demás autovalores.

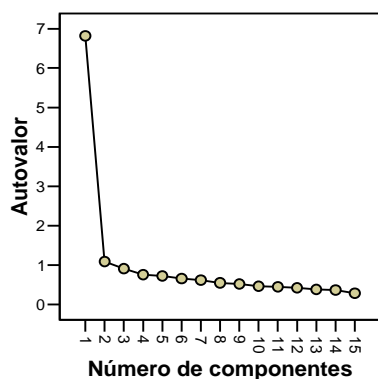


Figura 2: Gráfico de sedimentación de los componentes y autovalores de “intimidad”.

La matriz de componentes rotados ha permitido un análisis más preciso de la potencialidad de los ítems, se ha exigido descartar los valores menores a 0,3. El resultado demuestra que un solo componente es suficiente para explicar el constructo.

El análisis de los ítems para el primer componente permite determinar una inadecuada capacidad de medida de los siguientes: 1, 2, 9, 10, 14. Por otra parte, la fuerza de medida es óptima en: 29, 32, 38 y 41.

4.2.1.2. Validez factorial de los ítems del factor “pasión”.

a) Pertinencia del análisis factorial.

La prueba KMO determina un puntaje de 0,913 correspondiente a un criterio excelente para el análisis factorial de la variable.

La prueba de la esfericidad de Barlett define un Chi-cuadrado aproximado de 2702,004 a 105 grados de libertad, la tabla exige un número igual o superior a 118,05, en un nivel de significado de 0,01. Ambas pruebas indican la pertinencia del análisis de la validez factorial de la escala “pasión”.

b) Análisis de la varianza.

La estadística F es de 85,484. Un solo componente explica el 33 % de la varianza total, un segundo componente el 21%. En la Tabla 21 se presenta el análisis total de la varianza.

Tabla 21: Varianza total explicada de los ítems de “pasión”.

Componente	Autovalores índicales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de varianza	% acumulativo	Total	% de varianza	% acumulado
1	6.429	42.861	42.861	4.900	32.667	32.667
2	1.602	10.679	53.540	3.131	20.873	53.540
3	.928	6.189	59.729			
4	.822	5.480	65.209			
5	.787	5.248	70.457			
6	.672	4.479	74.936			
7	.545	3.632	78.568			
8	.534	3.558	82.126			
9	.481	3.205	85.332			
10	.450	2.998	88.330			
11	.423	2.821	91.151			
12	.399	2.658	93.808			
13	.343	2.288	96.097			
14	.318	2.120	98.217			
15	.267	1.783	100.000			

c) Correlación.

En la Tabla 22 se presenta el análisis correlacional utilizando la Rho de Spearman de todos los ítems que componen la escala “pasión”. La mayoría de los ítems correlacionan a un nivel de 0,01 de significado; algunos lo hacen a un nivel de 0,005.

En la Tabla 23 se presenta el análisis de los ítems de “pasión” rotados con Varimax.

Tabla 22: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “pasión”.

	3	4	8	11	13	17	18	23	28	34	35	37	39	44	45
3	1														
4	.449**	1													
8	.268**	.127**	1												
11	.305**	.199**	.438**	1											
13	.302**	.313**	.423**	.575**	1										
17	.385**	.517**	.184**	.233**	.316**	1									
18	.317**	.268**	.277**	.494**	.503**	.333**	1								
23	.323**	.290**	.370**	.400**	.489**	.357**	.478**	1							
28	.260**	.299**	.291**	.386**	.395**	.355**	.340**	.587**	1						
34	.224**	.293**	.299**	.552**	.534**	.274**	.446**	.481**	.475**	1					
35	.301**	.281**	.343**	.504**	.456**	.276**	.381**	.472**	.426**	.594**	1				
37	.341**	.273**	.290**	.418**	.396**	.247**	.349**	.431**	.451**	.445**	.542**	1			
39	.334**	.344**	.332**	.443**	.425**	.341**	.362**	.496**	.498**	.490**	.493**	.588**	1		
44	.358**	.704**	.099*	.224**	.314**	.526**	.296**	.291**	.337**	.320**	.291**	.331**	.370**	1	
45	.360**	.409**	.281**	.403**	.435**	.412**	.406**	.431**	.415**	.515**	.482**	.478**	.447**	.471**	1

** Correlaciones significativas al 0.01. * Correlaciones significativas al 0.05

Tabla 23: Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “pasión”

Ítem	Componente	
	1	2
P3	.307	.533
P4	.108	.866
P8	.589	-.004
P11	.771	.072
P13	.711	.221
P17	.198	.733
P18	.610	.239
P23	.670	.293
P28	.592	.324
P34	.747	.202
P35	.711	.225
P37	.613	.274
P39	.628	.359
P44	.157	.845
P45	.529	.499

La Tabla 23 presenta la rotación de los ítems con Varimax y normalización Kaiser. La rotación ha sido posible para el caso de dos componentes. En la Figura 3 se muestra el gráfico de sedimentación de la distribución de los ítems de la escala “pasión”, por la que es posible establecer el potencial de medida de un solo factor en relación a los demás autovalores.

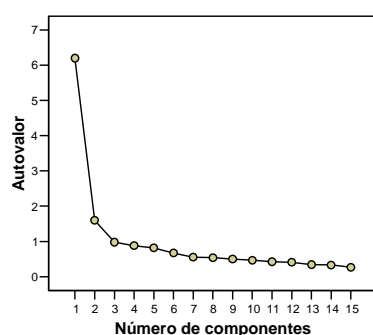


Figura 3: Gráfico de sedimentación de los componentes de la escala “pasión”

La matriz de componentes rotados ha permitido un análisis más preciso de la potencialidad de los ítems, se ha exigido descartar los valores menores a 0,3. El resultado demuestra que un solo componente es suficiente para explicar el constructo.

El análisis de los ítems para el primer componente permite presumir que los ítems 3, 4, 17 y 44 no poseen la consistencia de medida necesaria. Por otra parte, los ítems 11, 13, 34 y 35 poseen una óptima fuerza de medida.. Mientras que los demás ítems (8, 18, 23, 28, 37, 39 y 45), manifiestan un nivel adecuado de medida.

4.2.1.3. Validez factorial de los ítems del factor “compromiso”.

a) Pertinencia del análisis factorial.

La prueba KMO establece un puntaje de 0,945 correspondiente a un criterio de Kaiser excelente para el análisis factorial de la variable.

La prueba de la esfericidad de Barlett define un Chi-cuadrado aproximado de 3797,107 a 105 grados de libertad, la tabla exige un número igual o superior a 118,05, en un nivel de significado de 0,01. Ambas pruebas indican la pertinencia del análisis de la validez factorial de la escala “compromiso”

Tabla 24: Varianza total explicada de los ítems de “compromiso”.

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
1	7.920	52.797	52.797	7.920	52.797	52.797
2	1.160	7.733	60.530	1.160	7.733	60.530
3	.738	4.917	65.448	.738	4.917	65.448
4	.657	4.377	69.825			
5	.632	4.215	74.040			
6	.588	3.918	77.958			
7	.541	3.608	81.566			
8	.473	3.150	84.716			
9	.418	2.790	87.506			
10	.391	2.609	90.115			
11	.360	2.401	92.516			
12	.333	2.217	94.733			
13	.309	2.059	96.792			
14	.295	1.965	98.756			
15	.187	1.244	100.000			

Método de extracción: análisis de los principales componentes

b) Análisis de la varianza.

La estadística F es de 17,55. Un solo componente explica el 53 % de la varianza total, un segundo componente el 8 % (60% acumulado) y un tercero el 5 % (65% acumulado). En la Tabla 24 se presenta el análisis total de la varianza.

c) Correlación.

En la Tabla 25 se presenta el análisis de las correlaciones de todos los ítems que componen la escala “compromiso” a partir de la Rho de Spearman. Todos los ítems correlacionan a un nivel de significado de 0,001.

Tabla 25: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “compromiso”.

	5	6	7	12	15	16	19	20	26	27	31	33	40	42	43
5	1														
6	.541**	1													
7	.512**	.533**	1												
12	.457**	.529**	.509**	1											
15	.431**	.518**	.515**	.579**	1										
16	.432**	.461**	.471**	.594**	.623**	1									
19	.372**	.430**	.389**	.518**	.526**	.501**	1								
20	.449**	.569**	.496**	.502**	.589**	.499**	.606**	1							
23	.363**	.402**	.370**	.486**	.464**	.499**	.493**	.482**	1						
27	.397**	.393**	.416**	.524**	.515**	.509**	.552**	.522**	.595**	1					
31	.408**	.438**	.420**	.564**	.493**	.574**	.466**	.519**	.506**	.560**	1				
33	.369**	.407**	.341**	.532**	.499**	.515**	.466**	.499**	.474**	.556**	.671**	1			
40	.368**	.386**	.362**	.495**	.421**	.402**	.483**	.484**	.381**	.468**	.512**	.454**	1		
42	.361**	.389**	.342**	.519**	.511**	.520**	.425**	.451**	.581**	.516**	.527**	.555**	.494**	1	
43	.367**	.419**	.348**	.491**	.489**	.489**	.476**	.497**	.596**	.513**	.580**	.561**	.494**	.781**	1

** Significativas al 0.01

En la Tabla 26 se presenta el análisis de los ítems de “compromiso” rotados con Varimax y normalización de Kaiser. La rotación ha sido posible para el caso de dos componentes. La Figura 4 muestra el gráfico de sedimentación de la distribución de los ítems de la escala “compromiso”; se puede deducir la fuerza de medida de un solo factor en comparación al resto de autovalores.

El análisis de los ítems para el primer componente permite presumir que los ítems 5, 6 y 7 no poseen la consistencia de medida necesaria. Por otra parte, los ítems 42 y 43 poseen una excelente fuerza de medida. Los ítems 26, 27, 31 y 33 tienen una

óptima fuerza de medida, mientras que los ítems 12, 16 y 19 poseen una adecuado poder de medida del constructo.

Tabla 26: Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “compromiso”.

	Componente	
	1	2
C5	.203	.708
C6	.268	.757
C7	.159	.804
C12	.495	.597
C15	.475	.633
C16	.544	.533
C19	.533	.463
C20	.483	.611
C26	.718	.275
C27	.677	.368
C31	.695	.380
C33	.708	.308
C40	.589	.329
C42	.826	.177
C43	.831	.193

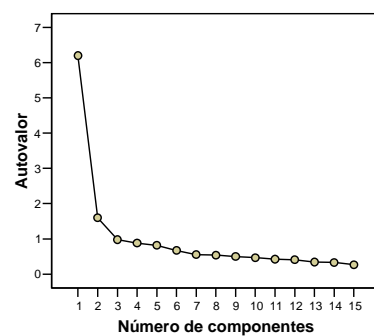


Figura 4: Gráfico de sedimentación de los componentes de la escala “compromiso”

4.2.2. Validez factorial de los ítems del Cuestionario de los Cinco Grandes (BFQ).

4.2.2.1. Validez factorial de los ítems de la escala “extraversión”.

a) Pertinencia del análisis factorial.

La prueba KMO establece un puntaje de 0,633 correspondiente a un criterio de Kaiser mediocre para el análisis factorial de la variable.

La prueba de la esfericidad de Barlett define un Chi-cuadrado aproximado de 394,087 a 66 grados de libertad, la tabla exige un número igual o superior a 100,43, en un nivel de significado de 0,01. Ambas pruebas indican la pertinencia del análisis de la validez factorial de la escala “extraversión”

b) Análisis de la varianza.

La estadística F es 119. Un componente explica el 11 % de la varianza total. En la Tabla 27 se presenta el análisis total de la varianza. En la Tabla 27 se muestra el análisis de la varianza total.

Tabla 27: Varianza total explicada de los ítems de “extraversión”.

Factor	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de varianza	% acumulado	Total	% de varianza	% acumulado
1	2.156	17.970	17.970	1.298	10.820	10.820
2	1.503	12.526	30.496			
3	1.165	9.708	40.204			
4	1.050	8.749	48.953			
5	.993	8.272	57.224			
6	.942	7.846	65.071			
7	.841	7.009	72.080			
8	.780	6.499	78.579			
9	.757	6.310	84.889			
10	.679	5.656	90.546			
11	.614	5.119	95.664			
12	.520	4.336	100.000			

c) Correlación.

En la Tabla 28 se presenta el análisis de las correlaciones de todos los ítems que componen la escala “extraversión” a partir de la Rho de Spearman. No todos los ítems obtienen correlación. Algunos poseen correlación a un nivel de significado de 0,01 y otros a 0,05.

Tabla 28: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “extraversión”.

	1	5	9	16	24	26	33	38	43	47	52	53
1	1	.210**	.078	.207**	.261**	.060	.030	.069	.239**	.076	.346**	.192**
5	.210**	1	.026	.128**	.239**	.140**	-.019	.028	.061	-.057	.108*	.000
9	.078	.026	1	.141**	.013	.209**	.016	.207**	.030	.088	.040	.124**
16	.207**	.128**	.141**	1	.162**	.047	.029	.068	.078	.009	.189**	.008
24	.261**	.239**	.013	.162**	1	.034	-.068	.134**	.220**	-.012	.233**	-.028
26	.060	.140**	.209**	.047	.034	1	.165**	.190**	.020	.177**	.078	.027
33	.030	-.019	.016	.029	-.068	.165**	1	.120*	.018	.107*	.066	.095*
38	.069	.028	.207**	.068	.134**	.190**	.120*	1	.111*	.171**	.145**	.110*
43	.239**	.061	.030	.078	.220**	.020	.018	.111*	1	.087	.199**	.058
47	.076	-.057	.088	.009	-.012	.177**	.107*	.171**	.087	1	.073	.297**
52	.346**	.108*	.040	.189**	.233**	.078	.066	.145**	.199**	.073	1	-.053
53	.192**	.000	.124**	.008	-.028	.027	.095*	.110*	.058	.297**	-.053	1

** Correlaciones significativas al 0.01. * Correlaciones significativas al 0.05

En la Tabla 29 se presenta el análisis de los ítems rotados de la escala “extraversión”. La rotación Varimax con normalización Kaiser, ha sido posible para cuatro factores. La Figura 5 donde se percibe la distribución de los ítems en el gráfico de sedimentación, permite deducir la falta de fuerza de medida de un solo factor.

El análisis de los ítems para el primer componente permite presumir que los ítems 1 y 52 poseen un buen nivel de confiabilidad en la medida del constructo. Por otra parte, los ítems 9 y 5 deben ser desechados, pues no poseen un nivel de medida suficiente. El resto de ítems (26, 33, 38 y 53) no deben ser considerados porque tampoco poseen un buen nivel de medida del constructo.

Tabla 29: Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “extraversión”.

Ítem	Componente			
	1	2	3	4
E1	.693	.008	.245	-.086
E5	.370	.280	-.190	-.501
E9	-.041	.670	.131	-.139
E16	.405	.232	-.070	.060
E24	.599	.112	-.127	-.305
E26	.055	.706	-.013	.101
E33	.038	.228	-.003	.670
E38	.142	.554	.174	.205
E43	.532	-.106	.263	.012
E47	.063	.176	.684	.233
E52	.636	.012	-.118	.432
E53	.038	.084	.816	-.123

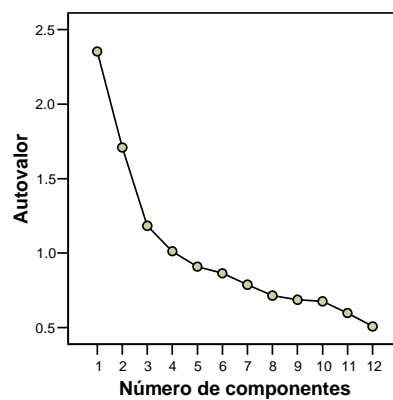


Figura 5: Gráfico de sedimentación de los componentes de la escala “extraversión”

4.2.2.2. Validez factorial de los ítems de la escala “responsabilidad”.

a) Pertinencia del análisis factorial.

La prueba KMO establece un puntaje de 0,713 correspondiente a un criterio de Kaiser aceptable para el análisis factorial de la variable.

La prueba de la esfericidad de Barlett define un Chi-cuadrado aproximado de 445,431 a 66 grados de libertad, la tabla exige un número igual o superior a 100,43, en un nivel de significado de 0,01. Ambas pruebas indican la pertinencia del análisis de la validez factorial de la escala “extraversión”

b) Análisis de la varianza.

La estadística F es 88,613. Un componente explica el 19 % de la varianza total.. En la Tabla 30 se presenta el análisis total de la varianza.

Tabla 30: Varianza total explicada de los ítems de “responsabilidad”.

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de Varianza	% acumulado	Total	% de Varianza	% acumulado
1	2.327	19.388	19.388	2.327	19.388	19.388
2	1.628	13.564	32.951	1.628	13.564	32.951
3	1.120	9.331	42.282	1.120	9.331	42.282
4	.984	8.199	50.480			
5	.915	7.621	58.102			
6	.858	7.151	65.253			
7	.817	6.806	72.058			
8	.745	6.205	78.264			
9	.728	6.070	84.334			
10	.687	5.728	90.062			
11	.611	5.092	95.153			
12	.582	4.847	100.000			

c) Correlación.

En la Tabla 31 se presenta el análisis de las correlaciones de todos los ítems que componen la escala “compromiso” a partir de la Rho de Spearman. No todos los ítems obtienen correlación; algunos poseen correlación a un nivel de significado de 0,01 y otros a 0,05.

Tabla 31: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “responsabilidad”.

	3	10	20	35	39	44	49	50	51	55	58	60
3	1	.270**	.050	.154**	.033	.269**	.227**	.060	.030	.196**	.029	.149**
10	.270**	1	.072	.238**	-.025	.363**	.332**	.024	-.011	.171**	.166**	.138**
20	.050	.072	1	.024	.128**	.039	.048	.258**	.174**	.188**	.024	.298**
35	.154**	.238**	.024	1	.029	.192**	.113*	.107*	.039	.161**	.065	.059
39	.033	-.025	.128**	.029	1	-.024	.027	.098*	.180**	.100*	.038	.037
44	.269**	.363**	.039	.192**	-.024	1	.224**	.098*	.018	.209**	.204**	.067
49	.227**	.332**	.048	.113*	.027	.224**	1	.032	.044	.146**	.190**	.124**
50	.060	.024	.258**	.107*	.098*	.098*	.032	1	.211**	.237**	-.003	.227**
51	.030	-.011	.174**	.039	.180**	.018	.044	.211**	1	.209**	.085	.130**
55	.196**	.171**	.188**	.161**	.100*	.209**	.146**	.237**	.209**	1	.013	.265**
58	.029	.166**	.024	.065	.038	.204**	.190**	-.003	.085	.013	1	.019
60	.149**	.138**	.298**	.059	.037	.067	.124**	.227**	.130**	.265**	.019	1

** Correlaciones significativas al 0.01. * Correlaciones significativas al 0.05

En la Tabla 32 se presenta el análisis de los ítems rotados de la escala “responsabilidad”. La rotación Varimax con normalización Kaiser ha sido posible para tres factores.

Tabla 32: Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “responsabilidad”.

	Componentes		
	1	2	3
R3	.531	.216	-.205
R10	.725	.013	.039
R20	-.030	.624	.167
R35	.427	.035	-.009
R39	-.060	.195	.594
R44	.656	.050	.027
R49	.605	.012	.169
R50	-.001	.645	.104
R51	-.076	.429	.532
R55	.324	.554	.033
R58	.286	-.236	.674
R60	.141	.645	-.108

El análisis de los ítems para el primer componente permite presumir que los ítems 10, 44 y 49 poseen un buen nivel de medida. Los ítems 50, 20, 39 y 51 deben ser desechados porque no poseen la confiabilidad de medida necesaria. El resto de ítems (60, 35, 55 y 58), tampoco son lo suficientemente confiables.

4.2.2.3. Validez factorial de los ítems de la escala “neuroticismo”

a) Pertinencia del análisis factorial.

La prueba KMO es de 0,750 correspondiente a “bueno” según Kaiser para el análisis factorial de la variable.

La prueba de la esfericidad de Barlett define un Chi-cuadrado aproximado de 497,049 a 66 grados de libertad, la tabla exige un número igual o superior a 100,43, en un nivel de significado de 0,01. Ambas pruebas indican la pertinencia del análisis de la validez factorial de la escala “neuroticismo”.

b) Análisis de la varianza.

La estadística F es 45,643. Un componente explica el 15 % de la varianza total. En la Tabla 33 se presenta el análisis total de la varianza.

Tabla 33: Varianza total explicada de los ítems de “neuroticismo”.

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de Varianza	% acumulado	Total	% de varianza	% acumulado
1	2.557	21.305	21.305	1.769	14.745	14.745
2	1.528	12.733	34.039			
3	.994	8.286	42.325			
4	.986	8.219	50.544			
5	.924	7.704	58.248			
6	.854	7.116	65.364			
7	.804	6.703	72.067			
8	.773	6.445	78.512			
9	.751	6.255	84.767			
10	.668	5.564	90.332			
11	.639	5.326	95.658			
12	.521	4.342	100.000			

c) Correlación.

En la Tabla 34 se presenta el análisis de las correlaciones de todos los ítems que componen la escala “neuroticismo” utilizando la Rho de Spearman. Algunos poseen correlación a un nivel de significado de 0,01 y otros a 0,05; además de existir algunos que no correlacionan.

En la Tabla 35 se presenta el análisis de los ítems rotados de la escala “neuroticismo”. La rotación Varimax con normalización Kaiser, ha sido posible para dos factores.

Tabla 34: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “neuroticismo”.

	4	6	11	13	18	23	27	28	31	36	40	46
4	1	-.074	.124**	.151**	.195**	.121*	.032	.065	.003	.127**	.097*	.066
6	-.074	1	-.027	-.059	.002	-.009	.038	.077	.078	-.050	.045	.105*
11	.124**	-.027	1	.268**	.193**	.173**	.160**	.111*	.072	.248**	.116*	.119*
13	.151**	-.059	.268**	1	.122*	.149**	.059	.078	.087	.176**	.067	.052
18	.195**	.002	.193**	.122*	1	.160**	.057	.096*	-.012	.169**	.017	.097*
23	.121*	-.009	.173**	.149**	.160**	1	.052	.182**	.014	.233**	.093	.085
27	.032	.038	.160**	.059	.057	.052	1	.425**	.248**	.139**	.286**	.248**
28	.065	.077	.111*	.078	.096*	.182**	.425**	1	.250**	.163**	.379**	.264**
31	.003	.078	.072	.087	-.012	.014	.248**	.250**	1	.095*	.233**	.247**
36	.127**	-.050	.248**	.176**	.169**	.233**	.139**	.163**	.095*	1	.200**	.105*
40	.097*	.045	.116*	.067	.017	.093	.286**	.379**	.233**	.200**	1	.291**
46	.066	.105*	.119*	.052	.097*	.085	.248**	.264**	.247**	.105*	.291**	1

** Correlaciones significativas al 0.01. * Correlaciones significativas al 0.05

El análisis de los ítems para el primer componente permite presumir que los ítems 27, 28, 31, 40 y 46 poseen un buen nivel de medida.

Los ítems 4, 6, 13 y 18 deben ser desechados porque no poseen la confiabilidad de medida necesaria. Los ítems 11, 23 y 36 tampoco poseen un buen nivel de confianza.

Tabla 35: Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “neuroticismo”.

Ítem	Componente	
	1	2
N4	.004	.496
N6	.287	-.211
N11	.133	.587
N13	.003	.557
N18	-.016	.554
N23	.096	.519
N27	.660	.104
N28	.694	.160
N31	.595	-.015
N36	.189	.554
N40	.654	.134
N46	.585	.120

4.2.2.4. Validez factorial de los ítems de la escala “amabilidad”.

a) Pertinencia del análisis factorial.

La prueba KMO es de 0,750 correspondiente a “bueno” según Kaiser para el análisis factorial de la variable.

La prueba de la esfericidad de Barlett define un Chi-cuadrado aproximado de 497,049 a 66 grados de libertad, la tabla exige un número igual o superior a 100,43, en un nivel de significado de 0,01. Ambas pruebas indican la pertinencia del análisis de la validez factorial de la escala “amabilidad”.

b) Análisis de la varianza.

La estadística F es 45,643. Un componente explica el 9 % de la varianza total. En la Tabla 36 se presenta el análisis total de la varianza.

c) Correlación.

En la Tabla 37 se presenta el análisis de las correlaciones de todos los ítems que componen la escala “amabilidad” a partir de la Rho de Spearman. No todos los ítems obtienen correlación; algunos poseen correlación a un nivel de significado de 0,01 y otros a 0,05.

En la Tabla 38 se presenta el análisis de los ítems rotados de la escala “amabilidad”. La rotación Varimax con normalización Kaiser, ha sido posible para cuatro componentes.

Tabla 36: Varianza total explicada de los ítems de “amabilidad”.

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de Varianza		Total	% de Varianza	%acumulado
1	1.823	15.193	15.193	1.046	8.714	8.714
2	1.533	12.779	27.972			
3	1.307	10.893	38.865			
4	1.103	9.189	48.054			
5	.963	8.022	56.075			
6	.947	7.888	63.963			
7	.838	6.986	70.949			
8	.799	6.662	77.611			
9	.777	6.479	84.090			
10	.710	5.919	90.009			
11	.666	5.550	95.559			
12	.533	4.441	100.000			

El análisis de los ítems para el primer componente permite presumir que los ítems 41 y 42 poseen un aceptable nivel de medida. Los ítems 14 y 19 tienen un grado medio de confiabilidad.

Tabla 37: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “amabilidad”.

	7	14	17	19	29	32	34	41	42	56	57	59
7	1											
14	.020	1										
17	-.062	.234**	1									
19	.101*	.285**	.229**	1								
29	.172**	-.022	.043	-.017	1							
32	.159**	-.068	-.103*	-.067	.213**	1						
34	.077	.007	-.041	-.029	.061	.001	1					
41	-.038	.235**	.313**	.252**	.025	-.076	-.041	1				
42	.081	.237**	.089	.169**	.140**	.027	-.115*	.347**	1			
56	.068	.014	.094	.115*	.028	.000	.046	.137**	.073	1		
57	.069	.019	.010	-.033	-.042	-.029	.226**	.030	-.035	.082	1	
59	.141**	.086	.059	.048	.135**	.057	.118*	.104*	.078	.058	.185**	1

** Correlaciones significativas al 0.01. * Correlaciones significativas al 0.05

Tabla 38: Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “amabilidad”.

Ítem	Componente			
	1	2	3	4
M7	.217	.533	-.192	-.277
M14	.568	-.202	.109	-.284
M17	.074	-.106	.211	.812
M19	.537	-.185	.102	-.186
M29	.177	.519	-.417	.241
M32	-.027	.472	-.476	.208
M34	-.036	.493	.485	-.161
M41	.676	-.234	.019	.244
M42	.632	-.084	-.361	-.051
M56	.355	.140	.171	.237
M57	.116	.373	.607	.070
M59	.360	.455	.199	-.019

Los ítems 17, 32, 34 y 57 deben ser desechados debido a la falta de confiabilidad de su medida. Los ítems 7, 29, 56 y 59 tampoco poseen un nivel de medida que permita medir el constructo.

4.2.2.5. Validez factorial de los ítems de la escala “apertura a la experiencia”.

a) Pertinencia del análisis factorial.

La prueba KMO es de 0,692 correspondiente a “medio” según Kaiser para el análisis factorial de la variable.

La prueba de la esfericidad de Barlett define un Chi-cuadrado aproximado de 517,054 a 66 grados de libertad, la tabla exige un número igual o superior a 100,43, en un nivel de significado de 0,01. Ambas pruebas indican la pertinencia del análisis de la validez factorial de la escala “apertura a la experiencia”.

b) Análisis de la varianza.

La estadística F es 99,7. Un componente explica el 13 % de la varianza total. En la Tabla 39 se presenta el análisis total de la varianza.

Tabla 39: Varianza total explicada de los ítems de “apertura a la experiencia”.

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de Varianza		Total	% de Varianza	% acumulado
1	2.352	19.604	19.604	1.538	12.813	12.813
2	1.709	14.240	33.844			
3	1.183	9.857	43.701			
4	1.012	8.434	52.136			
5	.909	7.574	59.710			
6	.865	7.207	66.917			
7	.788	6.564	73.481			
8	.715	5.954	79.435			
9	.687	5.722	85.158			
10	.676	5.634	90.792			
11	.597	4.977	95.769			
12	.508	4.231	100.000			

c) Correlación.

En la Tabla 40 se presenta el análisis de las correlaciones de todos los ítems que componen la escala “apertura a la experiencia” desde la Rho de Spearman. La mayoría obtienen correlación a un nivel de significado de 0,01 y otros a 0,05; algunos no se correlacionan.

En la Tabla 41 se presenta el análisis de los ítems rotados de la escala “apertura a la experiencia”. La rotación Varimax con normalización Kaiser, ha sido posible para cuatro componentes.

Tabla 40: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala “apertura a la experiencia”.

	2	8	12	15	21	22	25	30	37	45	48	54
2	1											
8	.020	1										
12	.138**	.092	1									
15	.006	.212**	.184**	1								
21	.079	.228**	.050	.172**	1							
22	.203**	-.056	.321**	.056	.079	1						
25	.320**	-.030	.175**	.001	.035	.402**	1					
30	.087	.133**	.098*	.214**	.192**	.129**	.062	1				
37	.056	.065	.169**	.134**	.137**	.070	-.006	.106*	1			
45	.200**	-.066	.126**	-.001	.075	.229**	.265**	.126**	.048	1		
48	.274**	-.042	.107*	-.016	.082	.206**	.340**	.129**	-.063	.309**	1	
54	.100*	.046	.011	.179**	.095*	.086	.138**	.294**	.129**	.094	.180**	1

** Correlaciones significativas al 0.01. * Correlaciones significativas al 0.05

El análisis de los ítems para el primer componente permite presumir que los ítems 48 y 25 poseen buenos niveles de medida. Los ítems 2 y 45 poseen un nivel aceptable de medida. Por otra parte, el ítem 8 es el que peor confiabilidad de medida posee. Los demás ítems, a saber: 12, 15, 21, 22, 30, 37 y 54 son inadecuados para medir el constructo.

Tabla 41: Análisis de ítems rotados con Varimax de la escala “apertura a la experiencia”.

ítem	Component			
	1	2	3	4
O2	.572	.220	.000	.056
O8	-.078	.061	.023	.770
O12	.132	.746	-.052	.107
O15	-.124	.344	.415	.361
O21	.157	-.009	.118	.724
O22	.375	.634	.000	-.128
O25	.675	.296	.025	-.157
O30	.101	.047	.681	.201
O37	-.185	.485	.339	.100
O45	.596	-.005	.056	.054
O48	.734	-.155	.121	.047
O54	.160	-.040	.820	-.088

4.3. Distribución de la muestra según las escalas

Se procedió a la recodificación de los puntajes de cada una de las pruebas para facilitar el análisis de las mismas.

La recodificación de la Escala Triangular del Amor es la siguiente: los puntajes de 1 a 44 corresponden a 1, “bajo”, 45 a 59 a 2 “medio” y 90 a 135 a 3 “alto”.

Los puntajes recodificados del Cuestionario de los Cinco Grandes son: 1 a 19 corresponden a 1 “bajo”, 20 a 39 a 2 “medio” y 40 a 60 a 3 “alto”.

En la Tabla 42 se presenta la distribución de la muestra según los datos recodificados de la ETA.

Tabla 42: Distribución de la Escala Triangular del Amor recodificada.

Puntaje	Intimidad		Pasión		Compromiso	
	N	%	N	%	N	%
1	28	6.4	74	17	43	9.9
2	256	58.9	277	63.7	218	50.1
3	151	34.7	84	19.3	172	39.5

En la escala “intimidad” la muestra tiende a situarse en el nivel 2 “medio” y 3 “alto”. En la “pasión” la muestra se ubica principalmente en el grado 2 “medio” y en la escala “compromiso” lo hace de manera similar a “intimidad”. En la Figura 6 se aprecian los histogramas de la distribución.

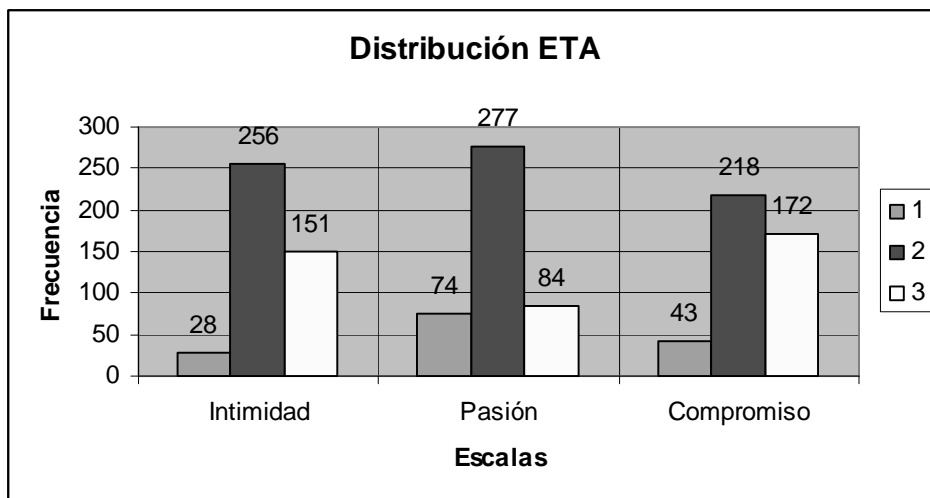


Figura 6: Gráfico de la distribución de la muestra en las subescalas de ETA.

En la Tabla 43 se aprecia la distribución de la muestra según los datos recodificados del BFQ.

Tabla 43: Distribución del Cuestionario de los Cinco Grandes recodificado.

Puntaje	Extraversión		Responsabilidad		Neuroticismo		Amabilidad		Apertura	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
1	2	.5	2	.5	33	7.6	7	1.6	1	.2
2	359	82.5	333	76.6	370	85.1	383	88.0	328	75.4
3	74	17.0	100	23.0	32	7.4	44	10.1	106	24.4

La muestra se concentra en el nivel 2 “medio” en la escala extraversión, lo propio ocurre con “responsabilidad”. En la escala “neuroticismo” la mayor parte de la muestra se sitúa en el grado 2 “medio”, lo propio ocurre en las escalas “amabilidad” y “apertura a la experiencia”. En la figura 7 se representan los histogramas de la distribución.

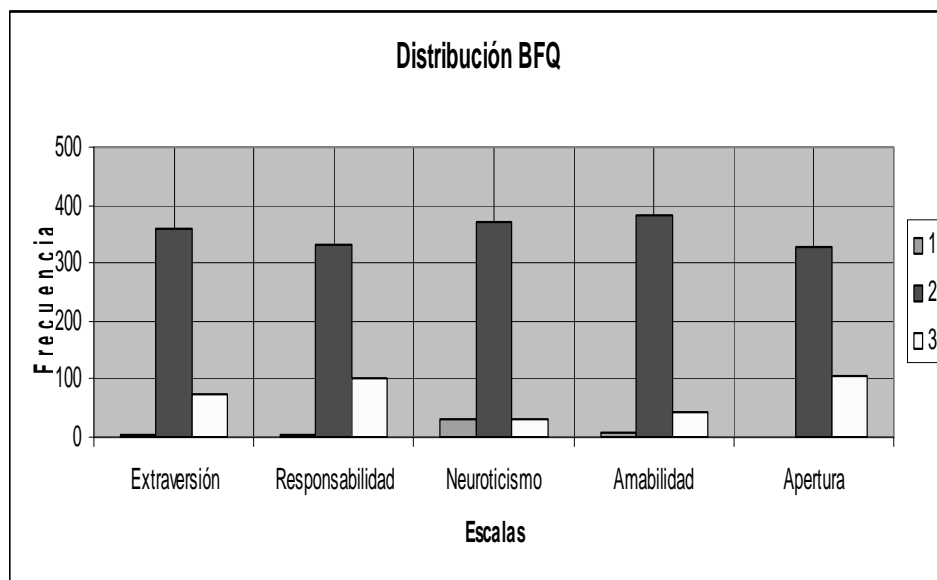


Figura 7: Gráfico de la distribución de la muestra en las subescalas del BFQ.

4.4. Resultados sobre la relación entre las variables sociodemográficas y los factores de la Escala Triangular del amor.

Se administra la Rho de Spearman para evaluar los niveles de correlación entre las variables sociodemográficas con las escalas utilizadas en el estudio. Cuando no se presupone ninguna distribución de probabilidad teórica de la distribución, se posee una muestra que debe ser analizada a través de pruebas de la estadística no paramétrica (Coolican, 1994). El requisito para definir el uso de pruebas no paramétricas es que no sea necesario suponer que la población tiene distribución normal, ni ninguna otra suposición acerca de la distribución de la muestra, además se utilizan datos categóricos u ordenados por rango (Data Mining Institute, 2004). “El coeficiente de Spearman – por otro lado-, parece ser una combinación cercana al coeficiente r de Pearson, cuando los datos son continuos (v.g. no caracterizados por un número considerable de empates en cada rango)” (Hernández, Fernández y Baptista, 1997, pág. 416).

Para aplicar la Rho de Spearman es necesario que los datos pertenezcan a una muestra aleatoria bivariada y que sea factible la aplicación de la transformación de puesto. Los datos también pueden referirse a observaciones no numéricas que ocurren en varios pares, cumpliendo la misma condición de que estén transformados en puestos. La ubicación de los datos puede partir de la calidad de observación (de peor a mejor), o con el grado de preferencia (totalmente en desacuerdo a totalmente de acuerdo). (Zimmermann, 2004).

La prueba de correlación de Spearman se utiliza estadísticamente para probar la independencia entre dos variables establecidas de manera aleatoria; por lo tanto, las conclusiones se restringen a pruebas de correlación bilaterales que refutan o aceptan la hipótesis nula según la cual las variables X y Y son mutuamente independientes, y aceptan la hipótesis de investigación según la cual hay tendencia a los valores mayores de la variable X si parearen con los valores mayores de Y , o existe una tendencia a los valores de la variable X si parearen con los valores mayores de Y . (Zimmermann, ob.cit.)

4.4.1. Relaciones entre la “edad” y las subescalas de la ETA y del BFQ.

No existe correlación entre la “edad” y las escalas “intimidad”, “pasión” y “compromiso” de la ETA. Tampoco se obtienen indicadores factibles de correlación entre las escalas “extraversión”, “responsabilidad”, “neuroticismo”, “amabilidad” y “apertura a la experiencia” del BFQ.

4.4.2. Relaciones ente el “sexo” y las subescalas de la ETA y del BFQ.

a) Correlaciones entre “sexo” y las subescalas de la ETA.

Existe correlación entre el “sexo” y cada una de las tres subescalas que componen la ETA. Para “intimidad” la Rho es 0,243, significativa a un nivel de 0,01. “Pasión” correlaciona con la variable “sexo” obteniendo una Rho de 0,389, significativa a 0,01. Finalmente la subescala “compromiso” correlaciona con la variable “sexo” con una Rho de 0,202 a un nivel de significancia de 0,01.

En la Tabla 44 se resume la frecuencia y el porcentaje de varones y mujeres en la escala “intimidad”. Las mujeres tienden un poco menos a la “intimidad” que los varones. Los histogramas de la Figura 7 ilustran la diferencia.

Tabla 44: Distribución de “intimidad” según el sexo.

Sexo			Intimidad recodificada			Total
			1.00	2.00	3.00	
Mujer	Frecuencia		25	182	76	283
	%		8.8%	64.3%	26.9%	100.0%
Varón	Frecuencia		3	74	75	152
	%		6.4%	58.9%	34.7%	100.0%

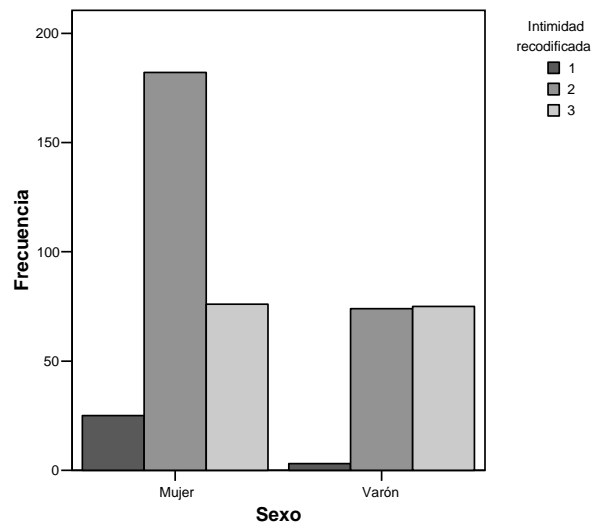


Figura 7: Histogramas de la “intimidad” según el sexo.

La Tabla 45 muestra la frecuencia y el porcentaje de mujeres y varones en la variable “pasión”; la Figura 8 ilustra la mencionada distribución. Los varones tienden más que las mujeres a los niveles “medio” y “alto”, las mujeres se concentran con preferencia en el nivel “bajo”

Tabla 45: Distribución de “pasión” según el sexo.

Sexo		Pasión recodificada			Total
		1.00	2.00	3.00	
Mujer	Frecuencia	67	191	25	283
	%	23.7%	67.5%	8.8%	100.0%
Varón	Frecuencia	7	86	59	152
	%	4.6%	56.6%	38.8%	100.0%

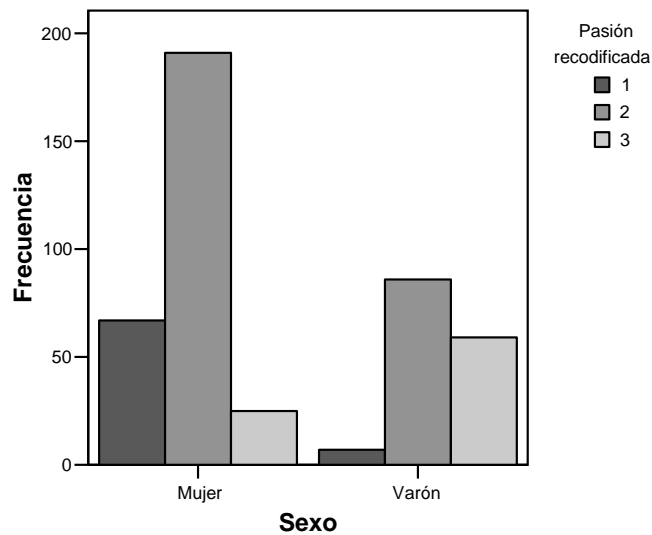


Figura 8: Histogramas de la “pasión” según el sexo.

La distribución de la muestra y el porcentaje según el sexo en relación a la variable “compromiso” se presenta en la Tabla 46 y se ilustra en la Figura 9. Existe tendencia de los varones a colocarse en el nivel alto.

Tabla 46: Distribución de “compromiso” según el sexo.

Sexo	Mujer	Frecuencia	Compromiso recodificado			Total
			1.00	2.00	3.00	
			37	151	94	282
		%	13.1%	53.5%	33.3%	100.0%
	Varón	Frecuencia	6	68	78	152
		%	4.0%	44.4%	51.7%	100.0%

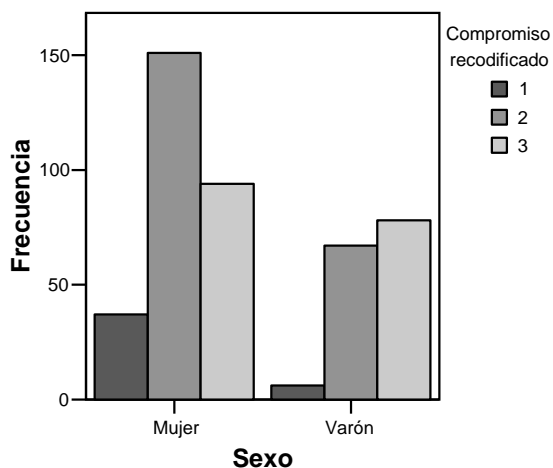


Figura 9: Histogramas del “compromiso” según el sexo.

b) Correlaciones entre el “sexo” y las subescalas del BFQ.

Existe correlación entre la variable “sexo” con las siguientes escalas: “extraversión” ($Rho = 0,112$ a un nivel de significancia de 0,05), “neuroticismo” ($Rho = 0,154$ a un nivel de significancia de 0,01) y “apertura a la experiencia” ($Rho = 0,103$ a un nivel de significancia de 0,05). No existe correlación entre la variable “sexo” y las escalas “responsabilidad” y “amabilidad”.

La Tabla 47 presenta la frecuencia y el porcentaje de varones y mujeres según la variable “extraversión”.

Tabla 47: Distribución de “extraversión” según el sexo.

Sexo		Extraversión recodificada			Total
		1.00	2.00	3.00	
Mujer	Frecuencia	1	243	39	283
	%	.4%	85.9%	13.8%	100.0%
Varón	Frecuencia	1	116	35	152
	%	.7%	76.3%	23.0%	100.0%

Se puede observar que existe mayor porcentaje de mujeres situadas en el rango “medio” de la variable “extraversión” y un mayor porcentaje de varones en el nivel “alto”.

La Tabla 48 muestra la frecuencia y el porcentaje de varones y mujeres según la variable “neuroticismo”. Es posible identificar un mayor porcentaje de varones en la categoría “alto” de la variable.

Tabla 48: Distribución de “neuroticismo” según el sexo.

Sexo			Neuroticismo Recodificado			Total
			1.00	2.00	3.00	
Mujer	Frecuencia		23	250	10	283
	%		8.1%	88.3%	3.5%	100.0%
Varón	Frecuencia		10	120	22	152
	%		6.6%	78.9%	14.5%	100.0%

En la Tabla 49 se presentan la frecuencia y los porcentajes de la variable “apertura a la experiencia” según el sexo de los participantes. Existe un porcentaje superior de varones en el nivel “alto” de la variable.

Tabla 49: Distribución de “apertura a la experiencia” según el sexo.

Sexo			Apertura recodificada			Total
			1.00	2.00	3.00	
Mujer	Frecuencia		1	222	60	283
	%		.4%	78.4%	21.2%	100.0%
Varón	Frecuencia		0	106	46	152
	%		.0%	69.7%	30.3%	100.0%

4.4.3. Relaciones entre “presencia de pareja” y las subescalas de la ETA.

Existe correlación entre la variable “presencia de pareja” con las subescalas “intimidad” y “pasión”. Para “intimidad” la Rho es de -0,96 a un nivel de significancia de 0,05. Para “pasión” la Rho es de -1,06 a un nivel de significancia de 0,05. No existe correlación entre la variable “presencia de pareja” y “compromiso”.

En la Tabla 50 se presenta la frecuencia y el porcentaje de la muestra según la presencia y ausencia de pareja en la variable “intimidad”. Las personas con pareja tienden más a colocarse en el nivel “alto” de la variable y menos en el nivel “bajo”.

Tabla 50: Distribución de “intimidad” según la presencia de pareja.

		Intimidad recodificada			Total
		1.00	2.00	3.00	
Presencia de pareja	Sí	18	207	128	353
	% sí.	5.01%	58.6%	36.26%	100%
	No	10	49	23	81
	% sí.	12.34%	60.49%	28.39%	100%

La Tabla 51 muestra la frecuencia y el porcentaje de los participantes según la presencia y ausencia de pareja en la variable “pasión”. Las personas con pareja tienden a manifestarse más en el nivel “alto” de la variable y menos en el grado “bajo”.

Tabla 51: Distribución de “pasión” según la presencia de pareja.

		Pasión recodificada			Total
		1.00	2.00	3.00	
Presencia de pareja	Sí	56	222	75	353
	% sí.	16%	62,9%	21.25%	100%
	No	18	55	9	81
	% sí.	22,2%	68%	11,11%	100%

4.5. Resultados de las correlaciones entre las variables de estudio.

En la Tabla 52 se resumen los índices de correlación de la Rho de Spearman obtenidos entre las ocho escalas que componen los dos instrumentos utilizados en la investigación.

Tabla 52: Correlaciones Rho entre las variables de estudio.

Variable	ETA			BFQ				Am.	Ap.
	I	P	C	E	R	N			
I	1								
P	0.73**	1							
C	0.650**	0.595**	1						
E	0.103**	0.152**	0.100*	1					
R	0.125**	0.059	0.102*	0.278**	1				
N	0.130**	0.169**	0.179*	0.171**	0.198**	1			
Am.	0.110*	0.094	0.106*	0.326**	0.219**	0.218**	1		
Ap.	0.113*	0.153**	0.040	0.300**	0.385**	0.058	0.221**	1	

significativa a un nivel de 0,01; *significativa a un nivel de 0,05

La mayoría de las escalas correlacionan entre ellas. Sin embargo, la escala “responsabilidad” del BFQ no correlaciona con “pasión” de la ETA; la escala “amabilidad” tampoco lo hace con “pasión”. “Apertura a la experiencia” no correlaciona con “compromiso”, ni la escala “neuroticismo” con la escala “apertura a la experiencia”.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES Y DISCUSIÓN

5.1. Conclusiones del objetivo general.

El objetivo general de la presente investigación plantea que se deben establecer las relaciones existentes entre las variables de la Escala Triangular del Amor (ETA) con las variables del Cuestionario de los Cinco Grandes (BFQ).

Se recurrió al uso del SPSS-12 para establecer las correlaciones de la Rho de Spearman; se encontró que la mayoría de las escalas correlacionan entre ellas, obteniendo índices a niveles de significancia de 0,01 y 0,05.

La escala “pasión” no correlaciona con “responsabilidad”, es probable que las personas indistintamente a su nivel de pasión puedan o no ser responsables. Lo propio ocurre entre la “pasión” y la “amabilidad”

El “compromiso” no correlaciona con “apertura a la experiencia”, lo que indica que la “apertura a la experiencia” es independiente de los niveles de compromiso; lo propio ocurre entre el “neuroticismo” con “apertura a la experiencia”, por lo que es probable que la estabilidad emocional sea indiferente al factor “apertura a la experiencia”.

La “pasión” se relaciona con la “intimidad” y el “compromiso” estableciendo que los tres componentes del amor son dependientes el uno del otro, confirmando la hipótesis de Sternberg y Grajek (1984). Por lo que es factible plantear que el concepto de amor conformado por tres componentes se establece también en la cultura aymara y que por lo tanto es probable que sea independiente de la cultura.

El factor “pasión” de la ETA se relaciona positivamente con la “extraversión”, el “neuroticismo” y la “apertura a la experiencia” del BFQ. Por lo que es factible concluir

que los niveles altos de pasión se relacionan con niveles altos de “extraversión”, de tal manera que las personas extravertidas tienden más a ser apasionadas que las introvertidas. Las personas con tendencia al desequilibrio emocional tendrán menor posibilidad de presentar niveles altos de pasión y las personas con niveles altos de “apertura a la experiencia” serán más apasionadas que aquellas que tengan resistencia al cambio.

La escala “intimidad” correlaciona con los mismos factores que la “pasión”, por lo tanto: a mayor “intimidad” más probable que la persona sea extravertida y es más probable que la persona sea responsable y que no tienda al neuroticismo.

Las personas amables y generosas tendrán mayores probabilidades de establecer vínculos amorosos íntimos que las personas egoístas. Las personas con el rasgo de “apertura a la experiencia” serán más propensas a la “intimidad” que las que tengan resistencia al cambio.

Es posible concluir que las personas extravertidas se acercan más al “compromiso” en sus relaciones amorosas que las introvertidas.

Las personas responsables tienen más probabilidades de establecer vínculos de amor con altos niveles de compromiso que las personas irresponsables.

Quienes tienen equilibrio emocional podrán formalizar relaciones basadas en el compromiso con mayor frecuencia que las personas neuróticas.

Los generosos tienden más al compromiso que los egoístas.

Los cinco factores de la personalidad se relacionan entre ellos exceptuando el “neuroticismo” con “apertura a la experiencia”.

Las personas extravertidas tendrán más probabilidades de ser responsables, amables, estables emocionalmente y con apertura a la experiencia que las introvertidas.

Las personas con inestabilidad emocional tendrán menos probabilidades de ser generosas que las personas estables.

El rasgo “apertura a la experiencia” tiene más probabilidades de presentarse en las personas extravertidas, responsables y amables siendo independiente al rasgo de estabilidad emocional.

5.2. Conclusiones de los objetivos específicos.

5.2.1. Características de las relaciones amorosas de los aymaras.

La revisión bibliográfica acerca del concepto de amor y las relaciones amorosas entre los aymaras, ha permitido establecer que no existen abordajes psicológicos sobre el tema, la mayor parte de los estudios pertenecen al campo de la antropología y la historia. En función a la información recabada, se puede concluir que la cultura aymara ha sido influenciada por la cultura inka en primera instancia, luego por la cultura hispánica colonial y finalmente por la globalización en el presente siglo.

Es muy difícil establecer las formas del amor en la época pre hispánica, tan sólo queda especular a través de los registros arqueológicos que la sexualidad era diferente antes de la llegada de los españoles.

El estudio filológico de la palabra *munaña* ha permitido identificar una tergiversación del sentido original del concepto del amor expresado en el término *waylluna* asociado con “trenzar” o “unir”, con connotación erótica desplazada por el concepto *chuyma* con acepción a la idea romántica del amor.

La evidencia antropológica permite hacer coincidir la conclusión psicolingüística de que el amor entre los aymaras ha sido despojado del componente pasional.

El ciclo vital de la pareja aymara establece que la relación amorosa es secundaria a las necesidades laborales de la familia, de tal manera que aún hoy existen comunidades en las que son los padres quienes arreglan los matrimonios de sus hijos (Chambi 2007).

El enamoramiento que involucra la atracción y el deseo, es considerado por los aymaras como una molestia (Chambi, ob.cit.). El placer sexual ha sido reprimido y se lo

evita en la vida conyugal en el ámbito rural (Millones y Pratt 1989; Carter y Mamani 1989; Spedding 1997b; Arnold y Yapita 1999; Spedding 1997b; Valderrama y Escalante 1997), como en el urbano (Criales 1994a; Criales 1994b).

Los aymaras asocian las relaciones amorosas a la violencia, por lo que tanto en el proceso de enamoramiento como en la vida conyugal es común que el varón se sienta con derecho de golpear a su mujer y que la mujer consienta el maltrato (Criales 1994a; Spedding 1997b; Mamani 2000).

El análisis de la información bibliográfica permite establecer que el amor entre los aymaras es un amor de compañía, donde prevalece el compromiso y la intimidad en desmedro de la pasión.

El matrimonio es crucial para la sociedad aymara, puesto que las personas sólo son reconocidas como tales únicamente cuando están casadas (Albó 1976, 2002b; Carter y Mamani 1989; Spedding 1994, 1997b).

El “convertirse en persona” (*jaqi*) requiere de un complejo sistema de ritos en el ciclo vital de la pareja. Albó (1976) identificó las siguientes etapas.: *sart’asiña* [anuncio de compromiso]; *irpaq’a* [llevarse]; *sirw i skiwa* [está sirviendo]; *kasarasiña* [casarse], se añadió la *wayllusiña* [enamorar] que da inicio al ciclo vital conyugal.

El análisis del ciclo vital de la pareja aymara deriva necesariamente en una reflexión sobre la situación de la mujer sometida al esposo, a su propia familia y a su familia política (Criales 1995; Mamani 2000, 2002).

La crianza de los niños establece una forma de apego inseguro (Romero 1994; Criales 1995). Considerando que la forma de apego se relaciona estrechamente con la manera cómo se establecen los vínculos amorosos (Hazan y Shaver 1987; Bartholomew y Horowitz 1991; Buss 1996; Feeney y Noller 2001) es probable que el tipo de apego de los niños aymaras derive en apego temeroso en los vínculos de pareja; esto es, con desconfianza y miedo a la dependencia.

5.2.3. Consistencia interna de la Escala Triangular del Amor.

La escala “intimidad” obtiene un alpha de Cronbach de 0,912 correspondiente al criterio “excelente” según los parámetros de George y Mallery (1995). “Compromiso” posee un alpha de 0,936 homólogo a “excelente”. La escala “pasión” adquiere un alpha de 0,892 igual a “bueno”. Estos resultados, señalan que la ETA es un instrumento adecuado para medir el constructo del amor en la muestra estudiada.

5.2.4. Consistencia interna del Cuestionario de los Cinco Grandes.

“Responsabilidad” (alpha= 0,604), “neuroticismo” (alpha = 0,636) y “apertura a la experiencia” (alpha = 0,612) corresponden al criterio “débil” según George y Mallery (1995). La escala “extraversión” alcanza un alpha de Cronbach de 0,56 igual a “pobre”. Mientras que la escala “amabilidad” obtiene un alpha de 0,425, “inaceptable”.

Estos resultados expresan que el BFQ no es un instrumento confiable para la medida de los rasgos de la personalidad según la teoría de los cinco grandes. La escala “amabilidad” debe ser desechada; los datos obtenidos por la escala “extraversión” deben ser considerados con mucha precaución. Las escalas “responsabilidad”, “neuroticismo” y “apertura a la experiencia” permiten la obtención de datos sin la suficiente precisión.

5.2.5. Validez factorial de los ítems de la Escala Triangular del Amor.

Un factor de la escala “intimidad” explica el 45% del total de la varianza. Los ítems de la escala “intimidad” obtienen óptimos niveles de correlación entre ellos. Los ítems que mejor miden el constructo son el 29 que expresa: “Puedo contar con...en momentos de necesidad”; el 32: “Me comunico bien con...”; el 38: “Tengo una relación cómoda con...” y el 41: “Siento que...realmente me comprende”.

Los que no ofrecen una adecuada medida son: el ítem 1: “Apoyo activamente el bienestar de...”; el 2: “Comparto información profundamente personal acerca de mí mismo con...”; el 9: “...puede contar conmigo en momentos de necesidad”; 10: “Me siento próximo a...” y el 14: “Doy considerable apoyo emocional a...”.

Los ítems con buen nivel de medida se relacionan con la comunicación y la comodidad; mientras que los ítems con bajo potencial se relacionan con la proximidad. Llama la atención que el ítem 29 ofrezca un buen grado de medida mientras que no lo hace el 9. El 29 se refiere a la recepción de apoyo y el 9 a otorgarlo.

Es probable que exista una tendencia a evitar las expresiones de mucha intimidad, se rechace la proximidad y se evite la dependencia. Esto coincide con la conclusión teórica del apego temeroso.

Un factor explica el 33% del total de la varianza de la escala “pasión”. Los ítems correlacionan adecuadamente entre ellos, los que mejor miden el constructo “pasión” son: el ítem 11: “No puedo imaginarme la vida sin...”; el 13: “Prefiero estar con...antes que con ninguna otra persona”; el 34: “No hay nada más importante para mí que mi relación con...” y el 35: “Adoro a...”.

Los ítems que no obtienen un buen grado de medida del constructo son: el ítem 3 explícita: “Fantaseo con...”; el 4: “El sólo hecho de ver a...me excita”; el 17: “Disfruto especialmente del contacto físico con...” y el 44: “Mi relación con...es pasional”.

El análisis de los ítems del constructo “pasión” coincide con la sugerencia hecha por Yela (1996) de dividir la escala en dos, una para el amor erótico y otra para el romántico. Los ítems que miden el constructo “pasión” coinciden con el amor romántico y los que no lo hacen se relacionan con el amor erótico. El análisis para un segundo factor invierte la situación identificada para el primero, los ítems que miden el segundo factor son los que no miden el primero.

Los ítems óptimos se relacionan con la “pasión romántica”, mientras que los ítems inadecuados lo hacen con la “pasión erótica”; lo cual confirma que el amor entre

los aymaras tiende más hacia relaciones amistosas que apasionadas; la sexualidad se encuentra inhibida y es rechazado el placer.

Un factor explica el 53% del total de la varianza de la escala “compromiso”. Todos sus ítems obtienen óptimos niveles de correlación. Los ítems que mejor miden el constructo “compromiso” son: el ítem 42: “Planeo continuar mi relación con...” y el 43: “Considero mi relación con...permanente”.

Los ítems de medida débil son: el ítem 5 expresa: “Yo sé que me preocupo por...”; el 6: “Siempre sentiré una gran responsabilidad hacia...” y el 7: “Aún en los momentos que resulta difícil tratar con...permanezco comprometido con nuestra relación”.

Estimando que las relaciones matrimoniales entre los aymaras rara vez se rompen, debido al fuerte control social y las recomendaciones que se les da a los esposos para que se mantengan juntos, es factible presumir que los ítems 42 y 43 se consideren dentro de las expectativas de permanencia conyugal.

Los ítems que no poseen una adecuada fuerza de medida se relacionan con la proximidad, manifestándose de esta manera el rechazo al compartir los sentimientos con el cónyuge y a la dependencia afectiva.

5.2.5. Validez factorial de los ítems del Cuestionario de los Cinco Grandes.

Un factor explica el 11% de la varianza de la escala “extraversión”, mostrando con ello la debilidad de medida que poseen sus ítems. No todos los ítems correlacionan entre ellos. Los ítems que mejor miden el constructo son: el ítem 1: “Creo que soy una persona activa y vigorosa”; el 52: “Afronto todas mis actividades y experiencias con gran entusiasmo”. Los ítems 47, 24, 26 y 43 poseen un nivel aceptable de medida. El 47 expresa: “No soy una persona habladora”; el 24: “Siempre encuentro buenos argumentos para sostener mis propuestas y convencer a los demás de su validez”; el 26: “No doy

mucha importancia a demostrar mis capacidades” y el 43: “Me resulta fácil hablar con personas que conozco”.

Los ítems que deben desecharse son: el ítem 9 que manifiesta: “No me gustan los ambientes de trabajo en los que hay mucha competencia” y el ítem 5: “Generalmente me impongo a los demás, antes de condescender con ellos”.

Los ítems 26, 33, 38 y 53 tampoco poseen un buen nivel de medida del constructo. El ítem 26 corresponde a: “No doy mucha importancia a demostrar mis capacidades”; el 33: “En las reuniones no me preocupo especialmente por llamar la atención”; el 38: “Normalmente no converso con compañeros de viaje” y el ítem 53 señala: “Generalmente no me comporto de manera abierta con los extraños”.

En el caso de la escala “responsabilidad” un factor explica el 19% de la varianza total. No todos los ítems correlacionan entre ellos. El análisis de los ítems rotados para un componente permite identificar que los siguientes ítems tienen un nivel adecuado de medida: el ítem 10: “Llevo a cabo las decisiones que he tomado”; el 44: “Si fracaso en algo, lo intento de nuevo hasta conseguirlo” y el 49: “Antes de entregar un trabajo, dedico mucho tiempo a realizarlo”.

Los siguientes ítems no miden el constructo: el ítem 50: “Si algo no se desarrolla tan pronto como deseaba, no insisto demasiado”; el 20: “Cuando algo entorpece mis proyectos, no insisto en conseguirlo e intento otros”; el 39: “Nunca he sido una persona perfeccionista” y el 51: “Cuando un trabajo está terminado, no me pongo a repararlo en sus mínimos detalles”.

Un factor explica el 15% del total de la varianza de la escala “neuroticismo”. El ítem 6: “Soy susceptible” no correlaciona con ningún ítem de la escala, exceptuando con el ítem 46 (“A menudo me siento nervioso”); el ítem 6 en el análisis de los factores rotados no mide ninguno de los dos componentes. Por eso, es posible suponer que el ítem 6 mide alguna otra característica de la personalidad que no se relaciona con el constructo “neuroticismo”. El análisis del ítem presenta que el 63% del total de la

muestra respondieron en los valores 1 y 2 de la escala Likert, por lo que denota una tendencia a la susceptibilidad en el grupo sin que influya el sexo.

Además del ítem 6, los siguientes ítems no miden el constructo “neuroticismo”: el ítem 4: “No suelo sentirme tenso”; el 13: “No creo ser una persona ansiosa”; y el 18: “No suelo sentirme solo y triste”. En menor medida, los ítems 11, 23 y 36 tampoco logran un buen grado de confianza en la medida.

Los ítems que miden el constructo son: el ítem 27 que corresponde a: “Mi humor pasa por altibajos frecuentes”; el 28: “A veces me enfado por cosas de poca importancia”; el ítem 31: “A menudo me noto inquieto”; el 40: “En diversas circunstancias me he comportado impulsivamente” y el 46: “A menudo me siento nervioso”.

En la escala “amabilidad” un factor explica el 9% de la varianza total, mostrando con ello la debilidad de medida que poseen sus ítems. El ítem 32 “En general no es conveniente mostrarse sensible a los problemas de los demás” no correlaciona con ningún ítem de la escala. El análisis de los ítems rotados permite plantear que además del ítem 32 los siguientes ítems no poseen un buen grado de confianza para la medida del constructo: el ítem 17: “Casi siempre sé cómo ajustarme a las exigencias de los demás”; el 32: “En general no es conveniente mostrarse sensible a los problemas de los demás”; el ítem 34: “Normalmente tiendo a no fiarme mucho de mi prójimo” y el 57: “Con ciertas personas no es necesario ser demasiado tolerante”.

Los ítems con buen nivel de confianza para la medida del constructo son los siguientes: el ítem 41 que corresponde a: “Tengo en gran consideración el punto de vista de mis compañeros” y el ítem 42: “Creo que todas las personas tienen algo bueno”.

Un factor de la escala “apertura a la experiencia” mide el 13% del total de la varianza. No todos los ítems correlacionan entre ellos. El análisis de los factores rotados con Varimax, permite establecer la validez de medida de los siguientes ítems: el ítem 48: “Me gusta mucho ver programas de información cultural o científica” y el 25: “Me gusta estar bien informado, incluso sobre temas alejados de mi ámbito de competencia”. Los

ítems 2 y 45 poseen un nivel aceptable de medida. El ítem 2: “Estoy siempre informado sobre lo que sucede en el mundo” y el 45: “Siempre me han fascinado las culturas muy diferentes a la mía.

El ítem con menor capacidad de medida es el 8: “No me siento muy atraído por las situaciones nuevas e inesperadas”. Los ítems 12, 15, 21, 22, 30, 37 y 54 tampoco poseen un buen nivel de confianza para medir el constructo: el ítem 12 corresponde a: “Toda novedad me entusiasma”; el 15: “No me atraen las situaciones en constante cambio”; el 21: “No me interesan los programas televisivos que me exigen esfuerzo e implicación”; el ítem 22: “Soy una persona que siempre busca nuevas experiencias”; el 30: “Nunca me han interesado la vida y costumbres de otros pueblos”; el 37: “No dedico mucho tiempo a la lectura” y el 54: “Nunca he tenido mucho interés por los temas científicos o filosóficos”.

5.2.6. Distribución de la muestra en la Escala Triangular del Amor.

Los participantes de la investigación tienden a ubicarse en los niveles altos de la “intimidad” y el “compromiso”, mientras que lo hacen en el grado medio de la “pasión”. Por eso, es factible concluir que el concepto de amor entre los aymaras estudiados se caracteriza por ser un amor con intimidad y compromiso sin pasión. A esta organización del amor se denomina: “amor de compañía” (Sternberg 2000); se caracteriza por una amistad comprometida a largo plazo, configurando una relación conyugal carente de pasión y atracción física.

5.2.6. Distribución de la muestra según los Cinco Grandes factores de la personalidad.

A diferencia de las consideraciones llevadas a cabo por varios autores (v.g. Otero 1950; Montes 1999) en el sentido de que el aymara posee características coincidentes con la introversión, en el presente estudio se ha encontrado que la tendencia es la de mantener un equilibrio entre la introversión y la extraversión con cierta inclinación hacia la extraversión.

En relación a la “responsabilidad” la distribución se sitúa en los rangos medios con más personas en los niveles altos que en los bajos.

La mayoría de los aymaras poseen un buen nivel de estabilidad emocional, sólo el 8% puntúa con grados de neuroticismo. Llama la atención que gran parte de la muestra (63%) se agrupa en los rangos altos de susceptibilidad medidos por el ítem 6.

En cuanto a la distribución en el factor “amabilidad” no se encuentran actitudes filantrópicas superiores a las egoístas como se esperaría de una cultura basada en la reciprocidad. Resultado que coincide con el planteamiento del “faccionalismo” aymara sugerido por Albó (2003).

Finalmente, la distribución en el factor “apertura a la experiencia” presenta pocas personas en los rangos bajos, siendo que la mayoría se sitúa en el nivel medio (73%) y algunos en el nivel alto (24%). Si bien, no se trata de un porcentaje elevado en los niveles altos, es muestra que a pesar de que la cultura aymara se define como un sistema cerrado, existen jóvenes universitarios que están modificando su actitud hacia el cambio.

5.2.7. Relación entre los componentes del amor y el sexo.

Los tres componentes del amor correlacionan con el sexo de los participantes de la investigación.

Existe mayor porcentaje de varones en el nivel alto de la “intimidad” que las mujeres. Sin que la diferencia sea muy grande, 35% de varones y 27% de mujeres.

En el caso de la “pasión” las diferencias entre los sexos son notables; las mujeres tienden menos a ser apasionadas que los varones, 9% de las mujeres de la muestra se colocan en el nivel alto del factor mientras que 39% de los varones lo hace. En el otro extremo, 24% de las mujeres se ubica en el grado bajo y apenas el 5% de los varones.

Existen más varones que mujeres en el nivel alto del “compromiso” (52%) en relación a las mujeres (33%). Este resultado apunta a que los varones esperan una relación más perdurable que las mujeres.

En síntesis las mujeres evitan la pasión y son más desconfiadas en la relación de pareja que los varones. Los varones, por su parte pretenden relaciones amorosas más perdurables y comprometidas que las mujeres.

5.2.7. Relación entre los cinco grandes factores de la personalidad y el sexo.

Se encontró correlaciones con el sexo con los factores “extraversión”, “neuroticismo” y “apertura a la experiencia”.

Existen más varones extravertidos (23%) que mujeres extravertidas (14%); conclusión que coincide con la investigación bibliográfica, las mujeres son más reprimidas que los varones en su accionar social (Criales 1995; Spedding 1997b; Echeverría 1998; Mamani 2002).

Se presentan más varones ubicados en los niveles altos del equilibrio emocional (14%) que mujeres (3%); aunque no existe diferencia en los niveles de neuroticismo.

Más varones se ubican en el nivel alto del factor “apertura a la experiencia” (30%) que las mujeres (21%). Este resultado coincide con la perspectiva machista que existe en la cultura aymara, pues los varones tienen más posibilidades de socialización y mayores oportunidades de individualización que las mujeres (Criales 1995; Spedding 1997b; Echeverría 1998; Mamani 2002).

5.3. Conclusiones de las hipótesis.

Se acepta parcialmente la hipótesis de investigación, puesto que las relaciones entre los componentes del amor con los factores de la personalidad difieren en sus niveles de correlación. La escala “responsabilidad” no correlaciona con “pasión”, la escala “amabilidad” tampoco lo hace con “pasión”. “Apertura a la experiencia” no correlaciona con “compromiso”, ni la escala “neuroticismo” con la escala “apertura a la experiencia”.

5.4. Discusión

Antes de la presente investigación no se llevaron estudios psicológicos cuantitativos acerca del amor y la personalidad en los aymaras. Los enfoques tanto de la vida amorosa como de la personalidad de los aymaras provinieron fundamentalmente de la antropología. Los métodos que utiliza la antropología son sustancialmente cualitativos, por ejemplo, recurren a la observación participativa y a las entrevistas en profundidad (Russell 2000), existe resistencia a las aproximaciones psicométricas en particular y a la psicología experimental en general (Speeding 1997a).

Sin embargo, estas apreciaciones no se sustentan en críticas llevadas a cabo sobre estudios psicológicos concretos, porque no existen. Por ello es factible considerar a las protestas contra la psicología científica como posturas prejuiciosas que lo único que lograron fue postergar el conocimiento sobre la psicología de las culturas andinas.

La urgencia de llevar a cabo estudios transculturales para verificar la universalidad de los constructos teóricos exige la aplicación de los instrumentos más utilizados en el mundo para medirlos. La presente investigación ha permitido comprobar la validez de la teoría triangular del amor aplicada a la cultura aymara y la ineficacia del modelo de los cinco grandes factores de la personalidad medido a través del BFQ.

Se ha determinado la falta de estudios acerca de la vida amorosa y sexual de los aymaras, a pesar de la abundancia de material referido al proceso del ciclo vital de la pareja. No se trata de desinterés en el tema ni la reticencia de las personas para explicar su vida amorosa, sino que los investigadores carecen de un modelo científico del amor y de la sexualidad que les permita elaborar referentes teóricos para aproximarse a los fenómenos afectivo – relacionales. La experiencia con los universitarios y universitarias aymaras ha otorgado la posibilidad de indagar sobre su vida íntima sin haber encontrado a nadie que se negara a responder el cuestionario de Sternberg.

El recurrir a una escala tipo Lykert tampoco ha sido una limitación en el estudio, las personas reconocían los distintos grados de respuesta que los ítems exigían. La limitación se la ha encontrado en el BFQ porque muchos de los ítems inadecuados para la medida del constructo están formulados como negación, por ejemplo en la escala “amabilidad” el ítem 34: “Normalmente tiendo a no fiarme mucho de mi prójimo” o en la escala “neuroticismo” el ítem 4: “No suelo sentirme tenso”. Otros están formulados con ambivalencia, por ejemplo el ítem 54: “Nunca he tenido mucho interés por los temas científicos o filosóficos”. Finalmente, existen aquellos ítems a los que la mayoría de las personas contestó de la misma manera como el ítem 12: “Toda novedad me entusiasma”.

Además de que algunos ítems del BFQ no están bien elaborados, también existe la posibilidad de que los términos en la cultura aymara para referirse a los cinco grandes factores de la personalidad sean distintos a los expuestos en el instrumento.

El identificar al amor de los aymaras como “amor de compañía” conformado por el compromiso y la intimidad sin la pasión, contrasta con el amor de los universitarios occidentalizados que manifiestan la predominancia del “amor romántico” compuesto por la intimidad y la pasión sin compromiso (Cooper y Pinto 2007).

La configuración del “amor de compañía” entre los aymaras puede ser consecuencia de tres factores establecidos durante la revisión teórica para el presente estudio:

a) El apego inseguro. La forma de crianza de los niños y niñas en la cultura aymara ya sea en el campo (v.g. Romero 1994) o en la ciudad (v.g. Criales 1995), se estructura en una represión de la ternura de la madre hacia su hijo o hija, a lo que se añade el uso frecuente del castigo físico.

b) La represión del placer sexual. Tanto el análisis psicolingüístico de los términos empleados para expresar el amor conyugal como la revisión de los discursos durante los ritos del ciclo vital de la pareja, establecen la poca valoración del placer en general y del placer sexual en particular dentro de la cultura aymara.

c) El machismo aymara. Los niveles de pasión son más bajo en las mujeres que en los varones, además que ellas puntúan menos en el compromiso, lo cual puede estar asociado al miedo que las mujeres desarrollan hacia la violencia masculina (v.g. Criales 1994a).

Partiendo del supuesto de que la escala “pasión” mide dos factores: “pasión erótica” y “pasión romántica” (Yela 1996) los resultados obtenidos en el análisis de los componentes de la escala, demuestran que los ítems que miden la pasión romántica no son los mismos que miden la pasión erótica. En ese sentido es interesante verificar que las mujeres tienden a la pasión romántica y los varones lo hacen hacia la pasión erótica.

El hallazgo de la terapia de pareja planteado por Linares (2002) y los estudios psicofisiológicos de los celos masculinos y femeninos llevados a cabo por Buss, Larsen, Westen y Semmelroth (2001) conllevan a asociar la violencia con los altos niveles de pasión. La frustración del deseo y la necesidad de demostrar la dominancia masculina son los dos factores que propician el maltrato a la mujer en la sociedad aymara.

Otro resultado interesante referido a la estructura del amor aymara, es que los varones puntúan más alto que las mujeres en el componente “compromiso”; lo cual promueve la reflexión acerca de la situación femenina en el vínculo amoroso. Las mujeres aymaras son víctimas de un maltrato perpetrado no solamente por parte de su cónyuge sino también de la familia de éste. El *sirvinacuy* es una costumbre para poner a prueba la resistencia de la mujer, tanto la suegra como las cuñadas se encargan de hacerle la vida imposible, considerándola una empleada al servicio de la familia. Uno de los motivos para la emigración de las muchachas aymaras hacia la ciudad es la huida del *sirvinacuy*, además de un rechazo a la formalización de las relaciones amorosas por lo que esto significa: la restricción de la libertad.

Si bien los resultados obtenidos con el BFQ no poseen la consistencia necesaria debido a la debilidad de la prueba, es posible establecer algunos lineamientos acerca de las características de la personalidad aymara.

En primer lugar, la introversión no ha sido un factor predominante en los participantes del estudio, existen rasgos equilibrados entre la extraversión y la introversión con tendencia hacia la extraversión tanto en varones como en mujeres. El estereotipo del “indio tímido” o el “aymara introvertido” es resultado de la prepotencia de los colonizadores (v.g. De la Vega 1609) y los prejuicios de los eruditos de origen europeo o mestizo (v.g. Otero 1954).

En segundo lugar, debe revisarse la idea de que el aymara es solidario como consecuencia de la reciprocidad inmanente a su cultura. Los resultados de este estudio muestran más bien la predominancia del egoísmo en relación a la generosidad.

Finalmente, los resultados encontrados en la escala “neuroticismo” establecen una propensión al equilibrio emocional en contra de la idea de que los aymaras son “débiles de carácter” (v.g. Arguedas 1936).

5.5. Recomendaciones

Los resultados obtenidos en el estudio del concepto del amor aymara a través de la Escala Triangular del Amor, sugieren la importancia de encontrar explicaciones para la construcción del amor sin pasión. Para tal fin, se propone recurrir a la investigación cualitativa utilizando grupos focales y entrevistas en profundidad.

La presencia de la violencia doméstica en la cultura aymara obliga a profundizar en su investigación.

El apego evitativo resultante de formas de crianza aymara que no potencian la ternura y ocasionan miedo a la intimidad, debe ser estudiada con los recursos metodológicos propios de la investigación del apego sugeridos por Ainsworth y Bell (1970).

Las limitaciones del BFQ en el presente estudio, obligan a que se elabore un instrumento para medir los cinco grandes desde el contexto lingüístico y cultural

aymara. Para tal fin, se propone comenzar con un estudio de los términos aymaras utilizados para designar cada uno de los cinco grandes factores de la personalidad.

Se recomienda llevar a cabo estudios que permitan la validación de la ETA contrastándola con el Cuestionario de Actitudes hacia el Amor de Hendrick y Hendrick. Sería interesante la aplicación del NEO-P-R en su adaptación al castellano para verificar la validez del BFQ en muestras de origen aymara.

VI: REFERENCIAS

- Abbey, R., Clopton, J., Humphreys, J. (2007) Obsessive-compulsive disorder and romantic functioning. En: *Journal of Clinical Psychology*. Vol. 63. Nº 12. Págs. 1181-1192.
- Accornero, M. (2007) El arte y el diseño en la cosmovisión y pensamiento americano. En: Molina, R. (Editor) (2007) *Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología. Tomo II*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 245-252.
- Agoff, C., Rajsbaum, A., Herrera, C. (2006) Perspectivas de las mujeres maltratadas sobre la violencia de pareja en México. En: *Salud Pública de México*. Vol. 48. Nº 2.
- Aguirre, A.R., Llanos, F., Mendoza, D., Huayta, E. (2001) Perfil de personalidad del estudiante de la Facultad de Medicina de la Universidad Peruana Cayetano Heredia. En: *Revista de Neuropsiquiatría*. Vol. 64. Págs. 51-70.
- Ainsworth, M.D. (1979) Attachment as related to mother – infant interaction. En: Rosenblatt, J., Hinde, R., Beer, C., Busnel, M. (Editores) (1979) *Advances in the study of behavior* (Vol. 9). Florida: Academic Press.
- Ainsworth, M.D., Bell, S.M. (1970). Apego, exploración y separación, ilustrados a través de la conducta de niños de un año en una situación extraña. En J. Delval (Compilador) (1978) *Lecturas de psicología del niño*, Vol. 1. Madrid: Alianza.
- Ainsworth, M.D., Blehar, M., Waters, E., Walls, S. (1978) *Patterns of attachment: a study of the strange situation*. Nueva York: Lawrence Erlbaum.
- Alberoni, F. (2004) *El misterio del enamoramiento*. Barcelona: Gedisa.
- Alberoni, F. (2005) *Enamoramiento y amor*. Barcelona: Gedisa.
- Albó, X. (1974) *Los mil rostros del quechua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Albó, X. (1976) *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. La Paz: CIPCA
- Albó, X. (1992) La experiencia religiosa aymara. En: Marzal, M. (coordinador), Albó, X., Melià, B. *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA/Hisbol/Universidad Católica Boliviana. (págs. 81-130).

- Albó, X. (2002a) Iguales aunque diferentes. Cuadernos de investigación N° 52. La Paz: UNICEF/CIPCA/Ministerio de Educación.
- Albó, X. (2002b) Todos ellos aymaras y tan distintos. En: Cuarto intermedio N°62, págs. 48-86
- Albó, X. (2003) Pueblos indios en la política. Cuadernos de investigación N° 55. La Paz: Plural/CIPCA.
- Albó, X. 2006 El Alto, la vorágine de una ciudad única. *Journal of Latin American Anthropology*. California: Noviembre 2006, Vol. 11, N° 2, págs. 329-350.
- Albó, X. (2002a) Identidad étnica y política. Cuaderno de Investigación La Paz: CIPCA
- Albó, X. (Compilador) (1988) Raíces de América. El mundo Aymara. Madrid: Alianza.
- Albó, X., Barnadas, J.M. (1990) La cara india y campesina de nuestra historia. La Paz: Unitas/CIPCA.
- Albó, X., Greaves, T., Sandoval, G. (1983) Chukiyawu: la cara aymara de La Paz. Tomo III: Cabalgando en dos mundos. Cuadernos de investigación CIPCA, N° 24. La Paz: Wayar y Soux.
- Albó, X., Liberman, K., Godínez, A., Pifarré, F. (1989) Para comprender las culturas rurales en Bolivia. La Paz: Ministerio de Educación y Cultura/CIPCA/UNICEF.
- Allport, G.W. (1961) *Pattern and growth in personality*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Aloni, M., Bernieri, F. (2004) Is love blind? the effects of experience and infatuation on the perception of love: interpersonal sensitivity, Part II. En: *Journal of Nonverbal Behavior*. Diciembre 2004. Vol. 28 N° 4. Págs. 287-296
- Andolina, R., Radcliffe, S., Laurie, N. (2006) Multi-ethnic transnationalism. Indigenous development in the Andes. En: *Institute for Research on Environment and Sustainability*. Newcastle/Duke University Press.
- Angüera, T., Arnau, J., Ato, M., Martínez, R., Pascual, J., Vallejo, G. (1995) *Métodos de investigación en psicología*. Madrid: Síntesis.

- Arce, O. (2007) Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu: introducción a las concepciones espacio-temporales de los incas. En: *Nómadas*. Julio- diciembre 2007, N° 16. Madrid: Universidad Complutense.
- Arguedas, A. (1919/2000) *Raza de bronce*. La Paz: Juventud
- Arguedas, A. (1936/1979) *Pueblo enfermo*. La Paz: Juventud.
- Arnold, M.E., Thompson, B. (1996) How do i love thee: the maintenance of relationships. En: *Journal of Social Behavior and Personality*. Vol. 11. Págs. 425-438
- Arnold, D. (1997) Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. La Paz: CIASE/ILCA.
- Arnold, D. (Compiladora) (1998b) *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE/ ILCA.
- Arnold, D. (1996) Somos lo que comemos. En torno al incesto y el cultivo de la papa en el altiplano boliviano. En: Arnold, D., Yapita, J. (Compiladores) (1996) *Madre melliza y sus crías. Ispalla mama wawampi. Antología de la papa*.
- Arnold, D., Yapita, J.D. (1999) *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*.
- Arnold, D., Yapita, J.D. (1998a) K'ank'isiña: trenzarse entre la letra y la música de las canciones de boda de Qaqachaka, Bolivia. En: Arnold, D. (1998) (Compiladora) *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA (págs. 525-575).
- Arnold, D., Jiménez, D., Yapita, J. (1998b) *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol/ILCA.
- Aron, A., Dulton, D., Aron, E., Iverson, A. (1989) Experiences of falling in love. En: *Journal of Social and Personal Relationships*. Vol. 6. N° 3. Págs. 243-257.
- Aron, A., Fisher, H., Mashek, D., Strong, G., Li, H., Brown, L. (2005) Reward, motivation, and emotion systems associated with early-stage intense romantic love. En: *Journal of Neurophysiology* Vol.94. Págs. 327-337.
- Aron, A., Westbay, L. (1996) Dimensions of the prototype of love. En: *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 70. N° 3. Págs 535-551.

- Arpasi, J. (2006) Historia del pueblo Aymara. En: Aymara uta, una historia, una cultura, un pueblo. [online] Disponible en: <http://aymara.org/historia-aymara.html>
- Auza, V., Estensoro, P., Samanamud, J. (2003) ¿Enamoradas o en peligro? Sobre la violencia en las relaciones de pareja de jóvenes de la ciudad de El Alto. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza/ Muela del Diablo.
- Bandelier, A. (1913) Las islas del Titicaca y Koati. La Paz: Gamarra.
- Barbaranelli, C., Caprara, G.V., Rabasca, A., Pastorelli, C. (2003) A questionnaire for measuring the Big Five in late childhood. En: Personality and Individual Differences. En: Marzo 2004. Vol. 34. N° 4. Págs. 645-664.
- Barelds, D. (2004) Self and partner personality in intimate relationships. En: European Journal of Personality. Vol. 19. N° 6. Págs 501 – 518.
- Barelds, D. (2007) Love at first sight or friends first? Ties among partner personality trait similarity, relationship onset, relationship quality, and love. En: Journal of Social and Personal Relationships. Vol. 24. N° 4. Págs. 479-496.
- Baron, R., Byrne, D. (2001) Psicología social. Madrid: Prentice Hall
- Barragán, R. (1996) Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo. En: Ruiz, H., Mansilla, A.M., Vargas, W. (1996) (Editores). Seminario Mestizaje: ilusiones y realidades. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore. (Págs. 63-106).
- Barrón, A. Martínez, D., De Paúl, P., Yela, C. (1999) Romantic beliefs and Myths in Spain. En: The Spanish Journal of Psychology. Vol 2. N° 1. Págs. 64-77.
- Bartels, A. (2000) The neural basis of romantic love. En: Neuroreport. Vol. 11 N° 17. Págs. 3829-3834.
- Bartholomew, K., Horowitz, L. M. (1991). Attachment styles among adults: A test of a four category model. En: Journal of Personality and Social Psychology, 61, 226-244.
- Bartholomew, K., Henderson, A.J., Dutton, D.G. (2001) Insecure attachment and abusive intimate relationships. En: Clulow, C. (Editor) (2001) Adult attachment and couple work: applying the secure base concept in research and practice. Londres: Rotledge. Págs. 43-61).

- Bartholomew, K., Allison, C.J. (2006) An attachment perspectiva on abusive dynamics in intimate relationships. En: Mikulincer y Goodman (Editores) (2006) Dynamics of romantic love. Nueva York: The Guilford Press. Págs. 102-127).
- Bastien, J. (1996) La montaña y el cóndor. La Paz: Hisbol.
- Bautista Saavedra, J. (1914/1971) El ayllu. Estudios sociológicos. La Paz: Juventud.
- Beall, C, Worthman, C., Stallings, J., Strohl, K., Brittenham, G., Barragán, M. (1992) Salivary testosterone concentration of Aymara men native to 3600 m. En: Annals of Human Biology. Febrero 1992, Vol. 19. Nº 1. Págs. 67-78.
- Beall, A., Sternberg, R. (1995) The social construction of love. En: Journal of Social and Personal Relationships. Vol. 12. Nº. 3. Págs. 417-438.
- Beck, A. (1989) Love is never enough. How copules can overcome misunderstandings, resolve conflicts, and solve relationship problems throug cognitive therapy. Nueva York: Perennial library.
- Beck, A. (2003) Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia. Barcelona: Paidós.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2001) El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa. Barcelona: Paidós.
- Bedregal, H. (2006) Caminando entre dos mundos para construir un tercero donde lo espiritual y lo material están en armonía. En: Revista de Ciencias Sociales. Universidad Arturo Pratt. Iquique, Nº 17, págs. 70-85.
- Bermúdez, J. (1995). Manual del Cuestionario “Big Five” (BFQ). Madrid: TEA.
- Berscheid E. (2006) Seasons of the Herat. En: Mikulincer y Goodman (Editores) (2006) Dynamics of romantic love. Nueva York: The Guilford Press. Págs. 404-422).
- Bertalanffy, L. (1995) Teoría general de sistemas. Madrid: FCE
- Bertonio L. (1612/1984) Vocabulario de la lengua aymara. La Paz: CERES, IFEA, MUSEF. (Editores: Albó, X., Laime, F.)
- Bertonio, L. (1612/1956) Vocabulario de la lengua Aymara. La Paz: Don Bosco.
- Berscheid, E., Meyers, S. (1996) A social categorical approach to a question about love. En:

Personal Relationships Vol. 3 N° 1. Págs. 19–43.

Bogliaccini, J., Cardoso, M., Rodríguez, F. (2005) Construcción de índices: Confiabilidad: Alfa de Cronbach. Montevideo: Autotexto N° 5. Serie Estadística. Universidad Católica del Uruguay.

Boies, K., Lee, K., Ashton, M., Pascal, S., Nicol, A. (2001) The structure of the French personality lexicon. En: *European Journal of Personality*. Vol.15, N° 4. Págs. 277 – 295.

Bolton, R., Bolton, Ch. (1975) Conflictos en la familia andina. Un estudio antropológico entre los campesinos qolla. Cuzco: Centro de estudios andinos.

Booth, A., Dabbs, J. (1993) Testosterona and men's marriages. En: *Social Forces*. Vol. 72. Págs. 463-477.

Bouysse-Cassagne, Th. (1987). La identidad aymara: aproximación histórica siglo XV, siglo XVI. La Paz: Hisbol.

Bowlby, J. (1985) La separación afectiva. Barcelona: Paidós.

Bowlby, J. (1988) A secure base: Clinical applications of attachment theory. London: Routledge.

Bowlby, J. (1969/1993). El vínculo afectivo. Barcelona: Paidós.

Branden, N. (2000) La psicología del amor romántico. Barcelona: Paidós.

Brenlla, M.E., Brizzio, A., Carreras, A. (2004) Actitudes hacia el amor y el apego. Buenos Aires: Psicodebate: Psicología, Cultura y Sociedad. Págs. 1-17.

Bretherton, I. (1985) Attachment theory: retrospect and prospect. En: *Monographs of the Society for Research in Child Development*. Vol. 50, Nos. 1 y 2: Growing points of attachment theory and research (1985). Págs. 3-35

Brody, N., Ehrlichman (2000) Psicología de la personalidad. Madrid: Prentice Hall.

Brumbaugh, C.C., Fraley, Ch. (2006) The evolution of attachment in romantic relationships. En: Mikulincer y Goodman (Editores) (2006) *Dynamics of romantic love*. Nueva York: The Guilford Press. Págs. 71-101).

Buss, D. (1996) La evolución del deseo. Madrid: Alianza.

- Buss, D., Larsen, R., Westen, D., Semmelroth, J. (2001) Sex differences in jealousy: evolution, physiology and psychology. En: Parrot, G. (Editor) (2001) *Emotions in Social Psychology: Essential Readings*. Capítulo 6. Nueva York: Psychology Press.
- Calla, P. (Coordinadora) (2005) *Rompiendo silencios. Una aproximación a la violencia sexual y al maltrato infantil en Bolivia*. La Paz: Plural.
- Camacho, R. (2007) Identidad cultural y cambio político. En: Molina, R. (Editor) (2007) *Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología. Tomo II*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 439-458).
- Canessa, A. (2001) *My Husband Calls Me India When He Beats Me: Reproducing National Hierarchies in an Andean Hamlet*?. Ponencia preparada para el panel: *Ñustas, Natives and the Nation: Gender, Indigeneity and the State in Highland South America*. Reunión Anual de la American Anthropological Association. Washington D. C.
- Carpeneo, C., Koller, S. (2004) *Relações amorosas ao longo das décadas: um estudo de cartas de amor*. En: *Interação em Psicologia*. Vol. 8 N° 1. Págs. 1-13.
- Caprara G. V., Barbaranelli, C. Borgogni, L., Perugini, M. (1993) *The big five questionnaire: a new questionnaire to assess the five factor model*. En: *Personality and individual differences* En. Vol. 15. N°3. Págs. 281-288.
- Caprara, G.V., Perugini, M. (1994) *Personality described by adjectives: The generalizability of the Big Five to the Italian lexical context*. En: *European Journal of Personality*. Vol. 8. N° 5. Págs. 357 – 369.
- Caprara, G.V., Barbaranelli, Borgogni, L. (2003) *BFQ - Cuestionario "BIG FIVE"*. Madrid: TEA ediciones.
- Caprara, G.V. Barbaranelli, C. Pastorelli, Cervone, C. (2004) *The contribution of self-efficacy beliefs to psychosocial outcomes in adolescence: predicting beyond global dispositional tendencies*. En: *Personality and Individual Differences*. Septiembre 2004 Vol. 37. N° 4. Págs. 751-763

- Carnelly, K., Israel, S., Breman, K. (2007) The role of attachment in influencing reactions to manipulated feedback from romantic partners. En: *European Journal of Social Psychology*. Vol 37. Págs. 968-986.
- Carter W. (1977) Ritual, the Aymara, and the Role of Alcohol in Human Society. En: *Drugs, Rituals, and Altered States of Consciousness*. Rotterdam: B. du Toit
- Carter, W., Mamani, M. (1989) *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.
- Carver, Ch. S., Scheier, M. (1997) *Teorías de la personalidad*. México DF: Prentice Hall.
- Cassidy, J., Berlin, L. (1994) The insecure/ambivalent pattern of attachment: theory and research. En: *Child Development*. Agosto 1994. Vol. 65. Nº. 4. Págs. 971-991
- Castilla del Pino, C. (2003) *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Tusquets.
- Castillo, L.E. (2007) La activación patrimonial de las entradas folklóricas de La Paz. En: Molina, R. (Editor) (2007) *Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología. Tomo II*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 181-184).
- Casullo, M., Castro, A. (2003) Factores y estilos de personalidad estudio comparativo. En: *Avaluação Psicologica*. Junio. 2003. Vol.2. Nº1. Pághs. .35-43.
- Cattell, R.B. (1957) *Personality and Motivation Structure and Measurement*. Nueva York: World Book.
- Cattell, R.B., Dreger, R.M. (1977) *Handbook of modern personality theory*. Washington DC: Hemisphere.
- Central Intelligence Agency (2007) *The world factbook*. Washington: Gobierno de los Estados Unidos de Norte América.
- CIE 10 (1992). *Trastornos mentales y del comportamiento. Descripciones clínicas y pautas para el diagnóstico*. Organización Mundial de la Salud. Madrid: Mediator.
- Clavijo, J., Pinto, B. (1999) *Expectativas y distorsiones cognitivas en parejas jóvenes*. Tesis de licenciatura en Psicología (no publicada). La Paz: Universidad Católica Boliviana.

- Collins, J. (1998) Tradiciones de traducción y la organización de la actividad productiva: el caso de los términos de parentesco en el aymara. En: Arnold, D. (1998) (Compiladora) Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes. La Paz: CIASE/ILCA (págs. 187-198).
- Coolican, H. (1994) Métodos de investigación y estadística en psicología. México DF: Manual Moderno.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2007) Estadísticas de género. Unidad Mujer y Desarrollo [online] Disponible en: <http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/mujer/noticias/paginas/6/29776/P29776.xml&xsl=/mujer/tpl/p18f-st.xsl&base=/mujer/tpl/top-bottom-estadistica.xsl>
- Condori, C. (2001) Memoria y política aymara. En: Ari, W. (2001) (Editor) Aruskipasipxañasataki: el siglo XXI y el futuro del pueblo aymara. La Paz: Amuyañataki. (Págs. 47-65)
- Condori, T. (2001) La contribución aymara al movimiento indio internacional. En: Ari, W. (2001) (Editor) Aruskipasipxañasataki: el siglo XXI y el futuro del pueblo aymara. La Paz: Amuyañataki. (Págs. 33-46).
- Cooper, V., Pinto, B. (2007) Actitudes ante el amor y la teoría de Sternberg. Un estudio correlacional en jóvenes universitarios de 18 a 24 años de edad. Tesis de licenciatura en Psicología. La Paz: Universidad Católica Boliviana "San Pablo" (No publicada).
- Corres, P., Bedolla, P., Martínez, I. (1997) Los significados del placer en mujeres y hombres México: Fontamara
- Costa, P. T., McCrae, R.R. (1988) Personality in adulthood. A six-year longitudinal study of self reports and spouse ratings on the NEO Personality Inventory. En: Journal of Personality and Social Psychology, N° 54 págs. 853 – 863.
- Costa, P. T., McCrae, R.R. (1994) The revised NEO Personality Inventory (NEO-PI-R). En: Briggs, R., Check, J.M. (editores) (1994) Personality measures: Development and evaluation (Vol. 1) Greenwich: JAI Press.

- Cotari, D., Mejía, J., Carrasco, V. (1978) Diccionario aymara – castellano, castellano – aymara. Cochabamba: Instituto de idiomas de los padres de Maryknoll.
- Criales, L. (1994a) El amor a piedra. Relaciones de subordinación en la pareja aymara urbana. La Paz: Gregoria Apaza.
- Criales, L. (1994b) Mujer y conflictos socio – culturales. El caso de las migrantes de Caquiaviri en la Ciudad de La Paz. La Paz: Papiro.
- Criales, L. (1995) Construyendo la vida. Pautas de crianza en la cultura aymara urbana. La Paz: Gregoria Apaza.
- Chambi, M. (2007) El léxico semántico en el discurso del matrimonio en la cultura aymara. En: Molina, R. (Editor) (2007) Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología. Tomo II. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 231-237).
- Chinchi, V.H. (2007) Concepción aymara de la muerte. En: Katari.org. [online] Disponible en: <http://www.katari.org/la-concepcion-aymara-de-la-muerte/>
- Choque R. (2001) El pueblo aymara y el segundo milenio. En: Ari, W. (2001) (Editor) Aruskipasipxañasataki: el siglo XXI y el futuro del pueblo aymara. La Paz: Amuyañataki. Págs. 25-30.
- Da Silva, A. (2005) Determinação das histórias de amor mais adequadas para descrever relacionamentos amorosos e identificação das histórias de amor que produzem mais identificação, menos identificação e que as pessoas mais gostariam de viver. En: Interação em Psicologia. Vol. 9. Nº 2. Págs. 295-309.
- Da Silva, A. (2006) O conteúdo da vida amorosa de estudantes universitários. En: Interação em Psicologia. Vol. 10. Nº2. Págs. 301-312.
- Data Mining Institute (2004) Diccionario estadístico. Disponible en: <http://www.estadistico.com/index.html?PHPSESSID=9aeeaac5484217bd40adfc91bd78a56>.

- Davis, D., Shaver, Ph., Vernon, M. (2004) Attachment Style and Subjective Motivations for Sex. En: *Personality and Social Psychology Bulletin*. Vol. 30. No. 8. Págs. 1076-1090.
- Del Barrio, V., Aluja, A. García, L. (2004) Relationship between empathy and the big five personality traits in a sample of spanish adolescents. En: *Social Behavior and Personality* [on line]. Disponible en: http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3852/is_200401/ai_n9403922
- De la Cadena, M. (1991) Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina* N°9, Vol.1. Cusco: Bartolomé de las Casas.
- De la Cadena, M. (1997) Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas. En: Arnold, D. (1997) (Compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA. Págs. 123-149.
- De la Vega, I.G. (1609/1973) *Comentarios reales*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- De Mogollón, J. (1586/1965) *Relación de la provincia de los Collaguas. Relaciones geográficas de Indias*. Tomo CLXXXIII. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- De Raad, B., Peabody, D. (2005) Cross-culturally recurrent personality factors: analyses of three factors. En: *European Journal of Personality*. Vol. 19. N° 6. Págs. 451 – 474.
- Digman, J.M. (1990) Personality structure: Emergence of the five factor model. En: *Annual Review of Psychology* N° 41 págs. 417 – 440.
- Digman, J.M. (1997). Higher order factors of the big five. *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol.73, n° 1. Págs. 246-256. Disponible en: <http://www.tagnet.org/autores/monografias/mono.htm>.
- Dion, K., Dion, K. (1996) Cultural perspectives on romantic love. En: *Personal Relationships* Vol. 3. N° 1. Págs. 5–17.
- Dessner, Rh., Frost, N., Smith, T. (2004) Describing the neoclassical psyche embedded in Sternberg's triangular theory of love. En: *Social Behavior and Personality: an international journal*. Noviembre 2004. Vol.32. N° 7. Págs. 683-690.
- Donnellan, B., Conger, R., Bryant, Ch. (2004) The Big Five and enduring marriages. En: *Journal of Research in Personality*. Vol. 38. N° 5. Págs 481-504.
- DSM IV-R. American Psychiatric Association (1996) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Madrid: Masson.

- Ellefsen, B. (1989) Matrimonio y sexo en el incario. Cochabamba: Los amigos del libro.
- Engel, G., Olson, K., Patrick, C. (2002) The personality of love: fundamental motives and traits related to components of love. En: *Personality and Individual Differences* Vol.32. N° 5. Págs. 839-853.
- Espinoza, A. (1998) El sirvinakuy en el mundo aymara. Primer festival del libro Huancaneño, Tomo III. Lima: Municipalidad Provincial de Huancané.
- Estermann, J. (2006) Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT.
- Exeni, S., Pinto, B. (2006) Diagnóstico de pareja desde la perspectiva de la terapia gestalt. Trabajo de grado de la especialidad en Terapias Breves. La Paz: Universidad Católica Boliviana "San Pablo" (No publicado).
- Eysenck, H.J. (1971) Estudio científico de la personalidad. Buenos Aires; Paidós.
- Eysenck, H.J. (1979) Personality factors in a random sample of the population. *Psychological Reports*. Vol. 44, págs. 1023 – 1027.
- Eysenck, H.J. y Eysenck, S.G. (1968). *Eysenck personality inventory manual*. San Diego: Educational and Industrial Testing Service. (Versión española, Sánchez-Turet, M. (1973) Madrid: TEA.
- Fabre, A. (2007) Las Lenguas Indígenas Sudamericanas en la Actualidad: Diccionario Etnolingüístico Classificatório y Guía Bibliográfica. Tampere.
- Farah, I. (2005) La mujer en Bolivia. En: Prodiversitas. Buenos Aires: Programa Panamericano de Defensa y Desarrollo de la Diversidad Biológica, Cultural y Social. FEDE/ONU. Disponible en: <http://www.prodiversitas.bioetica.org/mujerbolivia.htm>
- Feeney, J., Noller, P. (2001). *Apego adulto*. Bilbao: Desclée.
- Fehr, B. (1991) The concept of love viewed from a prototype perspective. En: *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 60. N°3. Págs. 425-438
- Fehr, B. (1994) Prototype-based assessment of laypeople's views of love. En: *Personal Relationships*. Vol. 1. N° 4. Págs. 309–331.

- Fehr, B., Broughton, B. (2001) Gender and personality differences in conceptions of love: An interpersonal theory analysis. En: *Personal Relationships* Vol. 8. Nº 2. Págs. 115–136.
- Fernández, G. (1995) *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
- Flores, P., Montes, F., Andia, E., Huanacuni, F. (1999) *El hombre que volvió a nacer. Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku*. La Paz: Plural, Universidad de la Cordillera, Armonía.
- Fromm, E. (1956/2003) *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Gavilán V. (2005) Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. En: *Estudios atacameños* 2005 Nº30, págs. 135-148.
- Gavilán, V. (2002) “Buscando vida”... hacia una teoría aymara de la división de trabajo por género. En: *Chungara: Revista de antropología chilena*. Iquique 2002, Vol. 4. Nº 1. Págs. 101-117.
- George, D., Mallery, P. (1995) *SPSS/PC, step by step. A simple reference*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Giammanco, M. Tabacchi, G., Giammanco, S., Di Majo, D. La Guardia, M. (2005) Testosterone and aggressiveness. En: *Medical Science Monitor*. Vol 11 Nº4 Págs.136-145.
- Gikovate, F. (1990) *O amor nos anos 80*. São Paulo: MG editores.
- Gikovate, F. (1996) *Uma nova visão do amor*. São Paulo: MG editores.
- Gisbert, T., Arze, S., Cajías, M. (2006) *Arte textil y mundo andino*. La Paz: Museo de etnografía y folklore, Embajada de Francia en Bolivia, Plural.
- Goldberg, L.R. (1981/2005) Language and individual differences: the search of universals in personality lexicons. En: Wheeler, L. (2005) *Advances in personality assessment*. Vol. I. Hillsdale, Nueva Jersey: Erlbaum.
- Goldberg L.R. (2001) Analyses of digman's child-personality data: derivation of big-five factor scores from each of six samples. En: *Journal of Personality*. Vol. 69. Nº 5. Págs. 709–744.
- Gomez, D. (1999) *Diccionario Aymara*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, UMSA.

- González, A. (2007) Huacos eróticos de la cultura Mochica (video). Disponible en: <http://amautacuna.blogspot.com/2007/11/huacos-erticos-de-la-cultura-mochica.html>
- González, H., Gavilán, V. (1990) Etnia, cultura e identidad aymara. Arica: Taller de estudios Aymara.
- Gottman, J., Silver, J. (1999) The seven principles for making marriage work. Nueva York: Three Rivers Press.
- Gosling, S., Rentfrow, P., Swann Jr., W. (2003) A very brief measure of the Big-Five personality domains. *Journal of Research in Personality*. Vol. 37. Págs. 504–528.
- Grad, H., Vergara, A. (2003) Cuestiones metodológicas en la investigación transcultural. En: *Boletín de Psicología*. N° 77. Págs. 71-107
- Grijelmo, Á. (2001) La seducción de las palabras. Madrid: Taurus.
- Guerra, J. (1989) Autonomía universitaria: apuntes para una revisión histórica. La Paz: Editorial de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Guidano, V. (1991) *The Self in Process*. Nueva York: Guilford Press.
- Guidano V. (1994) *El Sí-Mismo en Proceso*.
- Guidano, V. (2001) El modelo cognitivo postracionalista. Hacia una reconceptualización teórica y crítica. (Compilación y notas de Quiñones, A.). Bilbao: Desclée.
- Guzman de Rojas, I. (1984) *Logical and Linguistic Problems of Social Communication with Aymara People*. Ottawa: International Development Research Centre.
- Haley, J. 2000 *Las tácticas de poder de Jesucristo y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Hall, C., Lindzey, G. (1984) *La teoría factorial de la personalidad: Cattell*. México DF: Paidós.
- Hardman, M.J. (1988) Jaqi aru: la lengua humana. En: Albó, X. (Compilador) (1988) *Raíces de América. El mundo Aymara*. Madrid: Alianza. Págs. 155-213.
- Hardman, M.J. (1998) *Metaphorical Alternatives to Violence*. En: *Women and Language*, Vol. 21, 1998.
- Harris, O. (1994) *Condor and Bull: the ambiguities of masculinity in Northern Potosí*. En: Harvey, P., Gow, p. (editors) (1994) *Sex and violence: issues in representation and experience*. Londres: Routledge.

- Harris, O., Boyse-Cassagne, Th. (1988) Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: Albó, X. (Compilador) (1988) Raíces de América. El mundo Aymara. Madrid: Alianza.
- Hazan, C., Shaver, Ph. (1987) Romantic love conceptualized as an attachment process. En: APA Journal of Personality and Social Psychology. Vol. 52. Nº3. Págs. 511-524.
- Heaven, P.C., Da Silva, T., Carey, Ch., Holen, J. (2003) Loving styles: relationships with personality and attachment styles. En: European Journal of Personality. Vol. 18. Nº2. P 103–113.
- Hendrick, C., Hendrick, S. (1986) A Theory and Method of Love. En: Journal of Personality and Social Psychology. Vol. 50. Nº2. Págs. 392-402.
- Hendrick, C., Hendrick, S. (1987) Love and Sexual Attitudes, Self-disclosure and Sensation-seeking. En: Journal of Social and Personal relationships Vol. 4. Nº 3. Págs. 281-297.
- Hendrick, C., Hendrick, S. (1989) Research on Love: Does it Measure up? En: Journal of Personality and Social Psychology. Vol. 56. Nº5. Págs. 784-794.
- Hendrick, C., Hendrick, S., Foote, F. (1984) Do Men and Women Love Differently? En: Journal of Social and Personal Relationships, Vol. 1. Nº. 2. Págs. 177-195.
- Hendriks, J. Perugini, M., Angleitner, A., Ostendorf, J., De Fruyt, J., Heblíková, M., Kreitler, Sh., Murakami, T., Bratko, D., Conner, M., Nagy, J., Rodríguez-Fornells A., Ruisel, I. (2003) The five-factor personality inventory: cross-cultural generalizability across 13 countries. En: European Journal of Personality. Vol. 17, Nº5. Págs. 347-373.
- Hernández, S. R., Fernández, C.C., Baptista, L.P. (1997) Metodología de la investigación. México DF: McGraw Hill.
- Hindy, C. (1994) Anxious romantic attachment in adult relationship. En: Sperling, M., Berman, W. (1994) Attachment in adults. Nueva York: Guilford Press. Págs. 183-198.
- Hogan, J., Holland, B. (2003) Using theory to evaluate personality and job performance relations: A socioanalytic perspective. Journal of Applied Psychology, Vol. 88, págs. 100-112.
- Hollweg, M.G. (2003) Trastornos afectivos en culturas bolivianas. Un enfoque etnopsiquiátrico transcultural. En: Investigación y salud. Centro Universitario de

Investigación. Universidad de Guadalajara/OPD Hospital Civil de Guadalajara. Vol. 5, Nº 1. Abril 2003. Págs. 31-36.

- Holmberg, A. (1947) El sexo y el ciclo de vida de los Sirionó. En: Oporto, L. (2001) (Compilador) Las mujeres en la historia de Bolivia. Imágenes u realidades del siglo XX (1900 – 1950). Antología. La Paz: Embajada del Reino de los Países Bajos/Sol de Intercomunicación.
- Hynie, M., Lalonde, R., Lee, N. (2006) Parent-child value transmission among Chinese immigrants to North America: The case of traditional mate preferences. En: Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology. Abril 2006. Vol 12. Nº2. Págs. 230-244.
- Instituto Nacional de Estadística (2007) Bolivia: población total, por condición indígena y área de residencia, según departamento. Censo 2001 Banco de datos del censo 2001. [On line] disponible en: <http://www.ine.gov.bo/cgi-bin/piwdie1xx.exe/TIPO>.
- Ipiña, E. (1989) Cultura e identidad nacional. Ensayo de interpretación del ser nacional ante el pensamiento simbólico aymara. La Paz: Editorial Educacional.
- Iriarte, G. (2000) Análisis crítico de la realidad. Compendio de datos actualizados. Cochabamba: CEPROMI
- Iuit, J.I. (2006) Adaptación y validación del Inventario de Personalidad NEO. Revisado en población yucateca. Tesis de maestría en Psicología.. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Jimenez, D., Yapita, J. (1996) La metafísica de la papa. En: Arnold, D., Yapita, J. (Compiladores) (1996) Madre melliza y sus crías. Ispalla mama wawampi. Antología de la papa.
- John, O. P., Srivastava, S. (1999). The Big Five trait taxonomy: History, measurement, and theoretical perspectives. En: Pervin, L.A., John, O.P. (Editores.) (1999) Handbook of personality: Theory and research, págs.102–138. New York: Guilford Press.
- Julian, T., McKenry, P. (1989) Relationship of testosterona to men's family functioning at mid-life: a research note. En: Aggressive Behavior. Vol. 15. Págs. 281-289.
- Jung, C.G. (2002) Mysterium coniunctionis. En: Jung, obra completa. Vol. 14. Madrid: Trotta.

- Katari.org (2007) Diccionario aymara-castellano, quechua - castellano [online]. Disponible en: <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php>
- Kephart, W. (1967) Some correlates of romantic love. En: *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 29. Nº 3. Págs. 470-474.
- Kerényi, K., Neumann, E., Scholem, G., Hillman, J. (1994) *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Anthropos.
- Kim, J., Hatfield, E. (2004) Love types and subjective well-being: a cross cultural study. *Social Behavior and personality*. Vol. 32 Nº 2. Págs. 173-182 Society for Personality Research.
- Kline, P. (1985) *La personalidad. Teoría y medida*. Madrid: Fundamentos
- Landis, D., O'Shea, W. (2000) Cross-cultural aspects of passionate love. An individual differences analysis. En: *Journal of Cross-Cultural Psychology*. Vol. 31. Nº 6 Págs. 752-777.
- Larco, R. (2001) *Los mochica*. Lima: Servicios Editoriales del Perú.
- Larios, V. (1999) *Teoría de muestreo*. Universidad Autónoma de Querétaro. Disponible en: <http://www.uaq.mx/matematicas/estadisticas/xu5.html>
- Lavalle, B. (2001) *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: IFEA/Universidad Ricardo Palma/ Instituto de Estudios Peruanos.
- Lavrin, A. (Coordinadora) (1991) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI –XVIII*. México DF: Grijalbo.
- Layme, F. (2004) *Diccionario aymara – castellano, castellano-aymara*. Consejo educativo aymara.
- Levy, M., Davis, K. (1988) Lovestyles and attachment styles compared: their relations to each other and to various relationship characteristics. En: *Journal of Social and Personal Relationships*. Vol. 5. Nº 4. Págs. 439-471
- Lazo de la Vega, B., Abastoflor, A. (2006) *Documento institucional de las Unidades Académicas Campesinas*. La Paz: Universidad Católica San Pablo.
- Llanque, D. (1990) *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*. Lima: Idea/Tarea.

- Lee, J. A. (1973) *The Colors of Love: An Exploration of the Ways of Loving*. Ontario: New Press.
- Lee, J. A. (1998) Ideologies of Lovestyle and Sexstyle. En: De Munck, V. (Editor) *Romantic Love and Sexual Behavior: Perspectives From the Social Sciences*. Págs.33-76. Connecticut: Praeger.
- Leon J., Philbrick J., Parra F., Escobedo E., Malgesini F. (1994) Love-styles among university students in Mexico. En: *Psychology Reports*. Vol. 74 N° 1. Págs.307-310.
- Leon J., Parra F., Cheng T., Flores R. (1995) Love-styles among Latino community college students in Los Angeles. En: *Psychology Reports*. Vol. 77 N° 2. Págs.527-530.
- Linares, J.L. (2002) *Del abuso y otros desmanes*. Barcelona: Paidós.
- Llanque, D. (1992) Los ritos y creencias aymaras. En: Equipo Pastoral de Simiatug. *Memoria del II Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología*. Quito: Abya-Yala. Págs.93-108.
- Loayza, R. (1999) *La industria de la salvación. Evangelismo y medios de comunicación en Bolivia*. La Paz: Caraspas.
- Lozada, B. (2005) Identidades y visiones del mundo en las culturas tradicionales de Bolivia: el caso de los aymaras. En: *Primer simposio internacional sobre pensamiento andino: una visión estratégica*. Cuenca, marzo 2005. Disponible en: <http://www.casadelcorregidor.com.pe/download/Lozada%20Pereira%20Blithz.pdf>
- Lujan F., Villegas, F. (2007) El rito de paso andino del matrimonio en migrantes aymaras de Sabaya a la ciudad de Oruro. En: Molina, R. (Editor) (2007) *Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología. Tomo II*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 155-160).
- Mac-Lean y Estenós, R. (1952) Sirvinacuy o tincunaspa. *Revista Perú indígena* Vol. 2, N°4, págs. 4-12.
- Maluenda, M., Valenzuela, P. (2004) *Símbolos y ceremonias aymaras en las relaciones con el Estado*. Tesis de Licenciatura en Sociología. Iquique: Universidad Arturo Prat.

- Mamani, V. B. (2000) *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: Misión de Basilea/ Fundación SHI Holanda.
- Mamani, V. B. (2002) *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: creart.
- Márquez, X. (2005) *Ni contigo ni sin ti. La pareja irrompible*. En: *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*. Julio-diciembre 2005. Vol. 27. Nº 2.
- Martínez, D. (2000) *Contrastación del modelo de inversión de Rusbult en una muestra de casados y divorciados*. En: *Revista Psychothema*. Universidad de Oviedo. Vol 12, Nº 1. Págs. 65-69.
- Masanori, I., Daibo, I., Kanemasa, Y. (2004) *Love styles and romantic love experiences In Japan*. En: *Social Behavior and Personality: An International Journal*. Mayo 2004. Vol. 32. Nº3. Págs. 265-282.
- Masuda, M. (2003) *Meta-analyses of love scales: Do various love scales measure the same psychological constructs?* *Japanese Psychological Research* 45 (1), 25–37.
- Maturana, H. (1995) *Amor, emoción y política*. Santiago: Dolmen.
- McCrae, R. R. (2003). *Human nature and culture: A trait perspective*. *Journal of Research in Personality*. Vol. 38, págs. 3-34.
- McCrae, R.R., Allik, J. (Editores) (2002). *The Five-Factor Model across cultures*. Nueva York: Kluwer Academia-Plenum Publishers.
- Mellody, P., Freundlich, L. (2003) *The intimacy Gactor. The ground rules for overcoming the obstacles to truth, respect and lasting love*. San Francisco: Harper.
- Michaux, J., Gonzáles, M., Blanco, E. (2003) *Territorialidades andinas de reciprocidad: la comunidad*. En: Temple, D. (Compilador) (2003) *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: TARI, Plural, Carrera de Antropología y Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Mikulincer, M. (2006) *Attachment. Caregiving and sex within romantic relationships: a behavioral system perspective*. En: Mikulincer y Goodman (Editores) (2006) *Dynamics of romantic love*. Nueva York: The Guilford Press. Págs. 23-46).

- Mikulincer, M., Segal, J. (1991) Loneliness and the desire for intimacy: The intervening role of locus of control. En: *Personality and Individual Differences*. Vol. 12. Nº 8. Págs. 801-809.
- Millon, Th., Davis, R. (1999) *Trastornos de la personalidad. Más allá del DSM – IV*. Barcelona: Masson.
- Millones, L., Pratt, M. (1989) *Amor brujo. Imagen y cultura del amor en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ministerio de Desarrollo Sostenible (2006) *Estudio de la Migración Interna en Bolivia*, del Ministerio de Desarrollo Sostenible. La Paz: Gobierno de Bolivia.
- Miranda, F. (2007) La polisemia de chuyma como base para la formación de metáforas de género chacha-earmi “hombre-mujer” en el aymara del río Desaguadero. En: Molina, R. (Editor) (2007) *Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología*. Tomo I. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 221-240).
- Montaño, G. (1996) Mestizaje e indianidad. En: Ruiz, H., Mansilla, A.M., Vargas, W. (1996) (Editores). *Seminario Mestizaje: ilusiones y realidades*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore. (Págs. 120-136).
- Montaño, M. (1999) *Diccionario de mitología aymara*. La Paz: CIMA.
- Montes, F. (1999) *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Armonía.
- Montgomery, M., Sorell, G.T. (1997) Differences in love attitudes across family life stages. En: *Family Relations*. Vol. 46. Nº 1. Págs. 55-61.
- Morúa, M. (1600/1922) *Reyes del Perú*. Lima: Sanmarti.
- Muñoz, E. (2007) ¿Por qué el indígena cuando aprende el castellano cambia de identidad? Aprendizaje del castellano y el cambio de la identidad indígena en la comunidad de San Isidro-Piusilla de Cochabamba. En: Molina, R. (Editor) (2007) *Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología*. Tomo II. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 155-167).

- Neff, L., Karney, B. (2005) To know you is to love you: the implications of global adoration and specific accuracy for marital relationships. En: *Journal of Personality and Social Psychology*. Marzo 2005, Vol 88. N° 3. Págs. 480-497.
- Nöel, J.F.M. (2003) *Diccionario de Mitología Universal*. Tomo I. Barcelona: Edicomunicación.
- Noller, P. (1996) What is this thing called love? Defining the love that supports marriage and family. En: *Personal Relationships* Vol. 3. N°1. Págs. 97-115.
- O'Connor, M., Paunonen, S. (2007) Big Five personality predictors of post-secondary academic performance. En: *Personality and Individual Differences*. Vol. 43. N° 5. Págs. 971-990.
- Oblitas, E. (1963) *Cultura Callaway*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.
- Olmedo, O. (2006) *Paranoia aymara*. La Paz: Plural.
- Oporto, L. (2001) (Compilador) *Las mujeres en la historia de Bolivia. Imágenes u realidades del siglo XX (1900 – 1950)*. Antología. La Paz: Embajada del Reino de los Países Bajos/Sol de Intercomunicación.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1993) *Declaración de las Naciones Unidas sobre Erradicación de la Violencia contra las Mujeres*. Asamblea de la ONU. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/hr/>
- Ortet i Fabregat, G., Ibáñez, M.I., Ruipérez, M.A., Villa, H., Moya, J., Escrivá, P. (2007) Adaptación para adolescentes de la versión española del NEO PI-R. En: *Psicothema*, Vol. 19. N° 2. Pags. 263-268.
- Ortiz, A. (1993) *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ramos, M.A. (2005) *Masculinidad y reproducción en comunidades indígenas peruanas*. Trabajo presentado en el I Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, realizado en Caxambú – MG- Brasil. Disponible en: http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_alap/PDF/ALAP2004_442.PDF
- Ortiz, M.J., Gómez, J., Apodaca, P. (2002) Apego y satisfacción afectivo sexual en la pareja. En: *Psicothema*. Vol. 14. N° 2. Págs. 469-475.

- Ortiz, F., Church, T., Vargas-Flores, J.J., J Ibáñez-Reyes, J. Flores, M., Iuit, I., Escamilla, J. (2007) Are indigenous personality dimensions culture-specific? Mexican inventories and the Five-Factor Model. En: *Journal of Research in Personality*. Junio 2007. Vol. 41. N° 3. Págs. 618-649.
- Otero, G. (1942/1979) *La vida social en el coloniaje*. La Paz: Juventud.
- Otero, G. (1954) *Figura y carácter del indio. Los ando bolivianos*. La Paz: Juventud.
- Otero, G. (1950/1991) *La piedra mágica. Vida y costumbres de los indios callahuayas de Bolivia*. La Paz: Juventud.
- Overbeek, G., Haa, T., Scholtea, R., Kempa,R., Rutger, E. (2007) Brief report: Intimacy, passion, and commitment in romantic relationships—Validation of a ‘triangular love scale’ for adolescents. *Journal of adolescence*. Vol. 30, N° 3. Junio 2007; págs. 523-528.
- Ovidio (8 d.C./ 1998) *El arte de amar*. Madrid: Alba (Alcobendas).
- Paredes, R. (1920/1995) *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Isla.
- Paredes-Candia, A. (1977) *El sexo en el folklore boliviano*. La Paz: Isla.
- Parra F, Brown W., Stubbs E.C., Amerson K.C., Leon J.J., Ruch L., Martinez, C. (1998) Love styles among Guatemalans in a local village. En: *Psychology Reports*. Vol. 83. N° 3. Págs.1199-1202.
- Pávlov, I.P. (1960) *Los reflejos condicionados aplicados a la psicopatología y psiquiatría*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Peñaranda, K., Flores, X., Arandía, A. (2006) Se necesita empleada doméstica, de preferencia cholita. Representaciones sociales de la trabajadora del hogar asalariada en Sucre. La Paz: PIEB.
- Peralta, M. (1998) Programa de modificación de creencias irracionales aplicado a parejas en conflicto para lograr una comunicación efectiva. Tesis de licenciatura en Psicología (no publicada). La Paz: Universidad Católica Boliviana.
- Pérez, E. (1962/1992) *Warisata. La escuela ayllu*. La Paz: CERES/Hisbol.

- Pérez, M. (2004) ¿Qué es lo específico de lo étnico? Un ensayo de definición. En: Estudios Latinoamericanos. Revista de la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Varsovia N° 24 págs. 7- 37
- Pervin, L. A. (1998) La ciencia de la personalidad. Madrid: McGraw Hill.
- Pimentel, J. (2006) Breve diccionario Español – Latín/ Latín – Español. México DF: Porrúa.
- Pinto, B., Roth, E. (2007) Burnout, personalidad y satisfacción laboral en enfermeras. Tesis para optar al título de Magister en Psicología de la Salud. Tesis no publicada. La Paz: Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.
- Pinto, B. (2008) El amor casual: el “prende”. Disponible en: <http://bpintot-bismarck.blogspot.com/>
- Platón (380 a.C./2000) El Banquete. En: Obras selectas de Platón. Traducción: Márquez, F. Págs. 608-677. Madrid: Edimat.
- Plaza, O. (2007) Constitución de la la identidad desde paradigmas ideológicos. En: Molina, R. (Editor) (2007) Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología. Tomo II. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 4519-528).
- Plummer, J. (1966) Another look at aymara personality. En: Cross Cultural Research. Vol 1, N° 2, págs 55-78.
- Plutchik, R. (1987) Las emociones. México DF: Diana.
- Poma de Ayala, G. (1615/1993) Nueva crónica y buen gobierno. Lima: Fondo de Cultura.
- Pórcel, S., Hernández, C., Quispe, R. (2002) Matrimonio en el área de Tarabuco. Sucre: Fundación ASUR.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2008) Objetivos de desarrollo del milenio 2007 [online]. Disponible en: <http://www.pnud.bo/webportal/ODMs/ODMsenBolivia/tabid/62/Default.aspx>
- Quezada, N. (2004) Estadística con SPSS 14. Lima: Macro.
- Quispe, Z. (2007) Los inmigrantes y sus descendientes en Bolivia. En: Molina, R. (Editor) (2007) Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX

- Reunión Anual de Etnología. Tomo II. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 467-472).
- Ramos, C. (2007) Significado de las “figuras decorativas” en los trajes folklóricos (Diablada). En: Molina, R. (Editor) (2007) Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología. Tomo II. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 187-194).
- Ratzinger, J. (1999) Principios de moral cristiana: compendio. Valencia:Edicep.
- Ravazzola, M.C. (1997) Historias infames: los maltratos en las relaciones. Buenos Aires: Paidós.
- Rempler, J.,Burris, Ch. (2005) Let me count the ways: An integrative theory of love and hate. En: Personal Relationships. Vol.12. N° 2. Págs. 297–313.
- Renn, P. (2006) Apego, trauma y violencia: comprendiendo las tendencias destructivas desde la perspectiva de la teoría del apego. En: Harding, C. (Editor) Aggression and Destructiveness: Psychoanalytic Perspectives. Nueva York: Routledge.
- Revilla, M. C., Pinto, B. (2004) Rasgos de personalidad y ajuste marital en padres de familia de un colegio de la zona norte de la ciudad de La Paz. Tesis para optar al grado de licenciatura en Psicología. La Paz: Universidad Católica Boliviana San Pablo. (Tesis no publicada).
- Revollo, M. (2001) Mujeres bajo prueba. La participación electoral de las mujeres antes del voto universal (1938-1949).
- Revollo,M. (1996) Los jueces y la santa crítica.: Una visión de género. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano
- Ribera, T., Pinto, B. (2007) Historias de amor en mujeres mojeñas y aymaras. Revista Electrónica Ajayu. Vol. 5. N° 1. Disponible en: <http://www.ucb.edu.bo/Publicaciones/Ajayu/caratula.htm>
- Rivera, D. (2003) Teoría del apego y relaciones de pareja en personas adultas. Memorias de la Jornada Apego y Ciclo Vital. Universidad Alberto Hurtado. Santiago: CEANIM.

- Rivera, S. (1996) *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz. Mama Huaco.
- Rivera, S. (1996) En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino. En: Ruiz, H., Mansilla, A.M., Vargas, W. (1996) (Editores). *Seminario Mestizaje: ilusiones y realidades*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore. (Págs. 46-63).
- Rodriguez de Diaz, M. L., Diaz, R. (1997) ¿Son universales los rasgos de la personalidad? En: *Revista Latinoamericana de Psicología*. Vol.29. N° 1. Págs. 35-48.
- Rodríguez, P. (1999) *Dios nació mujer*. Barcelona: Ediciones Grupo Z.
- Romero, R. (1994) *Ch'iki. Concepción y desarrollo de la inteligencia en niños quechuas pre escolares de la comunidad de Titikachi*. Cochabamba: Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Simón.
- Romero, H. (2003) *Llamas, mito y ciencia en el mundo andino*. En: *Revista de Ciencias Sociales*. Iquique, Universidad Arturo Pratt, N° 13. Págs. 74-98.
- Ruiz, V.M., Jiménez, J.A. (2004) *Estructura de la personalidad: Ortogonalidad versus oblicuidad*. En: *Anales de Psicología*. Vol. 20. N° 1. Págs. 1695-2294.
- Rothbaum, F., Kakinuma, M., Nagaoka, R., Azuma, H. (2007) *Attachment and Amae*. En: *Journal of Cross-Cultural Psychology*. Vol. 38. N° 4. Págs. 465-486 .
- Russell, B. (2000) *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Sagárnaga, J.A. (2002) *Interculturalidad y bilingüismo*. La Paz: Universidad San Francisco de Asís.
- Saignes, Th. (1986) *En busca del poblamiento étnico de los Andes Bolivianos, siglo XV y XVI. Avances de investigación N°3*. La Paz: *Museo nacional de etnografía y folkore*.
- Salazar, C., y Barragán, R. (2004) *Investigación cualitativa sobre acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela (departamento de La Paz)*. La Paz: Viceministerio de Educación Inicial, Primaria y Secundaria, CIDES/UMSA.
- Salgado, J. F. (1996). *Análisis exploratorio y confirmatorio del Inventario de Personalidad*

- de Cinco Factores IP/5F . *Psicológica: Revista de metodología y psicología experimental*. Vol. 17. Nº2. Págs. 353-366.
- Salgado J. F., Moscoso S., Lado, M. (2003) Evidence of cross-cultural invariance of the big five personality dimensions in work settings. En: *European Journal of Personality*. Vol. 17. Nº 1. Págs. 67 – 76.
- Salgado, J. F. (2005) Personalidad y deseabilidad social en contextos organizacionales: implicaciones para la psicología del trabajo y las organizaciones. *Papeles del Psicólogo*. Septiembre – diciembre 2005. Vol. 26. Nº 99. Págs. 115 – 128).
- Salguero, E. (2005) Mujeres indígenas a la Asamblea Constituyente. La Paz. Foro Internacional de Mujeres Indígenas. Disponible en: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2002086269>
- Salkind, N.J. (1999) *Métodos de investigación*. México DF: Prentice Hall.
- Sandín, B., Chorot, P. (1990). Evaluación de rasgos psicológicos. En: Fernández-Ballesteros, R. *Psicodiagnóstico*. Vol. 2. Págs. 287-326. Madrid: UNED.
- Sangrador, J.C., Yela, C. (2000) "What is beautiful is loved": Physical attractiveness in love relationships in a representative sample. En: *Social Behavior and Personality: an international journal*. Junio 2000. Vol.28 Nº3. Págs. 207-218.
- Sasz, I. (2001) *Sexualidades: aspectos teóricos y metodológicos*. Memoria del seminario Internacional sobre sexualidades. La Paz: Carrera de Sociología Universidad Mayor de San Andrés.
- Saucier, G. (2003) An alternative multi-language structure for personality attributes. En: *European Journal of Personality*. Vol. 17. Nº 3. Págs. 179-205.
- Secretaría de género (1995) *Violencia doméstica registrada en Bolivia*. La Paz: Secretaría de Género.
- Seiffge-Krenke, I., Shulman, Sh., Kiessinger, N. (2001) Adolescent precursors of romantic relationships in young adulthood. En: *Journal of Social and Personal Relationships*, Vol. 18. Nº 3. Págs. 327-346

- Serrudo, M. (2006) Historia de la Universidad Boliviana. En: Revista Historia de la Educación Latinoamericana. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Nº 8. Págs. 49-64.
- Shafer, D. (2002) Desarrollo social y de la personalidad. 4ª ed. Madrid: Thomson.
- Shaver, P., Hazan, C., Bradshaw, D. (1988) Love as attachment: the integration of three behavioral systems. En: Sternberg, R., Barnes, M. (Editores) (1988) The psychology of love. Connecticut: Yale University Press.
- Sivak, M. (2001) El dictador elegido. Biografía no autorizada de Hugo Banzer Suárez. La Paz: Plural.
- Solé i Fontova, M.D. (2006) Validació i estandardització espanyola del neo-pi-r, neo-ffi, neo-ffi-r i escales de schinka, en mostres universitàries i població general. Tesis doctoral Facultat de Ciències de l'Educació, UdL. Lleida: Universidad de Lleida.
- Spedding, A. (1994) Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz. La Paz: Hisbol-CIPCA-Cocayapu.
- Spedding, A. (1996) Mestizaje, ilusiones y realidades. En: Ruiz, H., Mansilla, A.M., Vargas, W. (1996) (Editores). Seminario Mestizaje: ilusiones y realidades. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore. (Págs. 11-45).
- Spedding, A. (1997a) Investigaciones sobre género en Bolivia: un comentario crítico. En: Arnold, D. (1997) (Compiladora). Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. La Paz: CIASE/ILCA (Págs. 53-74).
- Spedding, A. (1997b) Esa mujer no necesita hombre: en contra de la dualidad andina-imágenes de género en los Yungas de La Paz. En: Arnold, D. (1997) (Compiladora). Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. La Paz: CIASE/ILCA (Págs. 325-343).
- Spedding, A. (1998) Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino. En: Arnold, D. (1998) (Compiladora) Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes. La Paz: CIASE/ILCA (págs. 115-137).
- Spielberger, C.D., Gorsuch, R.L., Lushene, T.E., Vagg, P.R., Jacobs, G.A. (1983). Manual for the State-Trait Anxiety Inventory. Palo Alto: Consulting Psychologists Press.

- Spitz, R. (1980) O primeiro ano de vida. São Paulo: Martins Fontes.
- Sprecher, S., Regan, P. (1998) Passionate and Companionate Love in Courting and Young Married Couples. Em: Sociological Inquiry Vol. 68. Nº 2. Págs. 163–185.
- Stavenhagen, R. (2005) La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas. Los pueblos indígenas y los estados nacionales en Hispanoamérica. En: Organización de Estados Americanos: Serie de Estudios Culturales Nº 9.
- Sternberg, R. (1989) El triángulo del amor. Barcelona: Paidós.
- Sternberg, R. (1997) Construct validation of triangular love scale. En: European Journal of Social Psychology. Vol 27. Págs, 313-335.
- Sternberg, R. 1999 El amor es como una historia. Buenos Aires: Paidós.
- Sternberg, R. (2000) La experiencia del amor. La evolución de la relación amorosa a lo largo del tiempo. Barcelona: Paidós.
- Sternberg, R. Grajek, S. (1984). The nature of love. En: Journal of Personality and Social Psychology. Vol. 47. Nº2. Págs. 312-329.
- Sternberg, R., Barnes, M. (1985) Real and ideal others in romantic relationships: is four a crowd? En: Journal of personality and social psychology. Vol. 49. Nº 6. Págs. 1586-1608
- Sternberg, R., Barnes, M. (1989) The Psychology of Love. Connecticut: Yale University Press.
- Suárez, M. (1999) Evaluación y análisis de las variables intervinientes en el ajuste marital. Tesis de Licenciatura. (No publicada) La Paz: Universidad Católica Boliviana.
- Tamayo, F. (1910/1975) Creación de la pedagogía nacional. La Paz: Biblioteca del sesquicentenario de la República.
- Tapia, L. (1995) Whamawa jakawisaxa. (Así es nuestra vida) Autobiografía de un aymara. La Paz: Hisbol.
- Tarifa, E. (1990) Diccionario aymara – castellano. La Paz: Instituto Nacional de Integración.
- Temple, D. (Compilador) (2003) Las estructuras elementales de la reciprocidad. La Paz: TARI, Plural, Carrera de Antropología y Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés.

- Tintaya, P. (2007) Identidad aymara en San José de Kala. En: *Identidades Étnicas*. Vol.2 N°3. La Paz: Septiembre 2007.
- Todojjevic, B., Arancic, A., Smezana, L. (2001) Skalna ljubounih stanova (LAS): rezultati inicijalne primene u jugoslaviji. En: *Psihologija*. Vol. 3. N° 4. Págs. 305-324.
- Tomlinson, M., Cooper, P., Munia, L. (2005) The mother–infant relationship and infant attachment in a South African peri-urban settlement. En: *Child Development*. Vol. 76 N°5. Págs. 1044–1054.
- Tous Ral, J. M^a. (1996). *Psicología de la personalidad. Diferencias individuales: biológicas y cognitivas del procesamiento de la información*. Barcelona: EUB.
- Trigo, P., Pinto, B. (2002) Concepto de amor en adolescentes de zonas urbanas y rurales del departamento de La Paz. Tesis de licenciatura en psicología. La Paz: Universidad Católica Boliviana “San Pablo” (No publicada).
- Troy, A. (2005) Romantic passion as output from a self-regulating, intimacy-seeking system: a model for understanding passionate love. En: *Psychological Reports*. Junio 2005. Vol 3. N° 1. Págs. 655-6775
- Tschopik, H. (1946) The aymara. *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution: Bureau of American ethnology Págs. 501-573.
- UNESCO (2008) *Diversidad cultural*. Disponible en: <http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php>
- Universidad Mayor de San Andrés (1988) Reglamento universitario. En: *Estatuto orgánico de la Universidad Mayor de San Andrés*. La Paz: UMSA.
- Uvnäs-Moberg, K. (2003) *The oxytocin factor: tapping the hormone of calm, love and feeling*. Massachusetts: Da Capo Press.
- Valderrama, R., Escalante, C. (1997) Ser mujer: warmi kay. La mujer en la cultura andina. En: Arnold, D. (1997) (Compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA (Págs. 153-170).
- Valderrama, R., Escalante, C. (1998) Matrimonio en las comunidades quechuas andinas. En: Arnold, D. (1998) (Compiladora) *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA (págs. 187-198).

- Valdez, J.L., Gonzáles, N.I., Sánchez, Z. (2005) Elección de pareja en estudiantes universitarios mexicanos. En: Enseñanza e investigación en Psicología. Universidad Veracruzana, Xalapa. Julio-diciembre, Vol. 10, N° 2. Págs. 355-367.
- Van den Berg, H. (1985) Diccionario religioso aymara. Iquitos: CETA/IDEA
- Van den Berg, H. (1995) Bibliografía aymara. Ulmer Kulturanthropologische Schriften. Band 3, 4 und 5.
- Van den Berg, H. (2007) Diccionario religioso aymara. En: Enciclopedia aymara [online]. Disponible en: <http://www.ucb.edu.bo/aymara/index.php?title=Portada>.
- Van den Berg, H., Schiffers, N. (1992) La cosmovisión aymara. La Paz: Hisbol – UCB.
- Van der Zee, K., Zaal, J., Piekstra, J. (2003) Validation of the multicultural personality questionnaire in the context of personnel selection. En: European Journal of Personality. Vol. 17. N° 1. Págs. 77 – 100.
- Van Ijzendoorn, M., Kroonenberg (1988) Cross-cultural patterns of attachment: a meta-analysis of the strange situation. En: Child Development.. Vol. 59. N° 1. Págs. 147-156.
- Van Ijzendoorn, M. (2002) Cross-cultural patterns of attachment: universal and contextual dimensions. En:
- Vásquez, V. (1991) Historia de la educación en Bolivia. En: Enciclopedia de la Educación Boliviana “Franz Tamayo”. La Paz: Teddy libros.
- Villán, E. (2007) Del campo a ¿marginado o ciudadano? La migración del altiplano a la ciudad de Oruro. En: Molina, R. (Editor) (2007) Itinerancias identitarias. Permanencias y cambios sociales. Memorias de la XX Reunión Anual de Etnología. Tomo II. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Págs. 459-463).
- Villarroel, H., Pinto, B. (2005) El concepto de placer en hombres y mujeres estudiantes de la Universidad Católica Boliviana: La Paz. Tesis de grado de licenciatura en Psicología. La Paz: Universidad Católica Boliviana. Resumen disponible en: <http://www.ucb.edu.bo/Publicaciones/Ajayu/volumen%203.2/atriculos/ArticuloVillarroe1-Pinto.pdf>

- Wan, W., Luk, Ch., Lai, J. (2000) Personality correlates of loving styles among Chinese students in Hong Kong. En: *Personality and Individual Differences*. Vol.29. Nº 1. Págs. 169-175.
- White J. K., Hendrick S., Hendrick, C. (2004) Big five personality variables and relationship constructs. En: *Personality and individual differences*. Elsevier, Oxford, Universidad de Royaume. Vol. 37. Nº7. Págs. 1519-1530.
- Whiton, S., Stanley, S., Markman,H. (2007) If I Help My Partner, Will It Hurt Me? Perceptions of Sacrifice in Romantic Relationships. En: *Journal of Social and Clinical Psychology*. Vol. 26. Nº 1. Págs. 64-91.
- Wilkins, R., Gareis, E. (2006) Emotion expression and the locution "I love you": A cross-cultural study. En: *International Journal of Intercultural Relations*. Vol. 30. Nº 1. Págs. 51-75.
- Wobeser, I (1994) Psicología del amor. En: *Antología de la sexualidad humana*. México: Consejo Nacional de Población. Noviembre 1994. Págs.29-56.
- Worobey, J. (2001) Sex differences in associations of temperament with love-styles. En: *Psychology Reports*. Vol. 89. Nº 1. Págs. 25-26.
- Yampara, Simón (2001). Los aymaras en su pensamiento, pervivencia y saber del pueblo. Waskar Ari Chachaki (Editor), *Aruskipasipxñasataki: El siglo XXI y el futuro del pueblo Aymara* (p. 107-124). La Paz: Amuyañataki.
- Yapita, J. (s/a) *Vocabulario Castellano, Inglés, Aymara*. La Paz: Idicep.
- Yapu, M. (Coordinador) 2006. *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. La Paz: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (UPIEB).
- Ybarnegaray, J. (2007) *Mujeres Constituyentes: el largo camino para llegar al poder decidir*. En: *Progama de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza (PADEP)*. La Paz: Separata 2007.
- Yela, C. (1996) Basic components of love: Some variations on Sternberg's model. En: *Revista de Psicología Social*. Fundación Infancia y Aprendizaje. Vol.11, Nº 2, Mayo 1996. Págs. 185-201.

- Zeki, S. (2007) The neurobiology of love. En: *Feb Letters*. Vol. 581. Nº 14. Págs. 2575-2579
- Zimmermann, F.J. (2004) *Estadística para investigadores*. Bogotá: Universidad de La Sabana.

APÉNDICES

APÉNDICE 1: INSTRUMENTOS

ESCALA TRIANGULAR DEL AMOR DE STERNBERG

A continuación se le presentan 45 afirmaciones, el espacio en blanco (---) representa a la persona con quien usted mantiene una relación. Al lado de cada afirmación hay nueve espacios en blanco que corresponden a una escala de 1 a 9, en la cual 1 corresponde a “nunca”; 5 a “verdaderamente” y 9 a “extremadamente”, las puntuaciones intermedias indican niveles intermedios de sentimientos.

1. Apoyo activamente el bienestar de ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
2. Comparto información profundamente personal acerca de mí mismo (a) con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
3. Fantaseo con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
4. El sólo hecho de ver a --- me excita	1	2	3	4	5	6	7	8	9
5. Yo sé que me preocupo por ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
6. Siempre sentiré una gran responsabilidad hacia ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
7. Aún en los momentos en que resulta difícil tratar con ----- permanezco comprometido (a) con nuestra relación.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
8. Encuentro a --- muy atractivo (a)	1	2	3	4	5	6	7	8	9
9. --- puede contar conmigo en momentos de necesidad.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
10. Me siento próximo a ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
11. No puedo imaginarme la vida sin ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
12. Estoy seguro (a) de mi amor por ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
13. Prefiero estar con --- antes que con ninguna otra persona.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
14. Doy considerable apoyo emocional a ----	1	2	3	4	5	6	7	8	9
15. Estoy comprometido (a) en mantener mi relación con -----	1	2	3	4	5	6	7	8	9
16. Considero mi relación con --- una buena decisión.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
17. Disfruto especialmente del contacto físico con---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
18. No puedo imaginarme que otra persona pueda hacerme tan feliz como ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
19. No dejaría que nada se interpusiera en mi compromiso con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
20. Siento responsabilidad hacia ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
21. Tengo una cálida relación con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
22. Recibo considerable apoyo emocional por parte de ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
23. Existe algo casi “mágico” en mi relación con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
24. Siento que realmente comprendo a ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
25. Siento que realmente puedo confiar en ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
26. Espero que mi amor por --- se mantenga durante el resto de mi vida.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
27. Debido a mi compromiso con --- no dejaría que otras personas se interpusieran entre nosotros.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
28. Mi relación con --- es muy romántica.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
29. Puedo contar con --- en momentos de necesidad.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
30. Estoy dispuesto (a) a entregarme y a compartir mis posesiones con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
31. Tengo confianza en la estabilidad de mi relación con -----	1	2	3	4	5	6	7	8	9
32. Me comunico bien con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
33. Considero sólido mi compromiso con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9

34. No hay nada más importante para mí que mi relación con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
35. Adoro a ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
36. Valoro a --- en gran medida dentro de mi vida.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
37. Cuando veo películas románticas y leo libros románticos, pienso en---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
38. Tengo una relación cómoda con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
39. Idealizo a ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
40. No puedo imaginar la ruptura de mi relación con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
41. Siento que --- realmente me comprende.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
42. Planeo continuar mi relación con ---	1	2	3	4	5	6	7	8	9
43. Considero mi relación con --- permanente.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
44. Mi relación con --- es pasional.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
45. Me encuentro pensando en --- frecuentemente durante el día.	1	2	3	4	5	6	7	8	9

BFQ – R

Las siguientes afirmaciones describen muchas situaciones comunes. Lea atentamente cada afirmación y marque una cruz sobre la respuesta que se acerca más a su experiencia utilizando la siguiente escala:

- 1 absolutamente falso para mí
 2 bastante falso para mí
 3 ni verdadero ni falso
 4 bastante verdadero para mí
 5 absolutamente verdadero para mí

1. Creo que soy una persona activa y vigorosa	1	2	3	4	5
2. Estoy siempre informado sobre lo que sucede en el mundo	1	2	3	4	5
3. Tiendo a ser muy reflexivo	1	2	3	4	5
4. No suelo sentirme tenso	1	2	3	4	5
5. Generalmente me impongo a los demás, antes que condescender con ellos	1	2	3	4	5
6. Soy susceptible	1	2	3	4	5
7. No es necesario comportarse cordialmente con todas las personas	1	2	3	4	5
8. No me siento muy atraído por las situaciones nuevas e inesperadas	1	2	3	4	5
9. No me gustan los ambientes de trabajo en los que hay mucha competencia	1	2	3	4	5
10. Llevo a cabo las decisiones que he tomado	1	2	3	4	5
11. No es fácil que algo o alguien me hagan perder la paciencia	1	2	3	4	5
12. Toda novedad me entusiasma	1	2	3	4	5
13. No creo ser una persona ansiosa	1	2	3	4	5
14. Si es preciso, no tengo inconveniente en ayudar a un desconocido	1	2	3	4	5
15. No me atraen las situaciones en constante cambio	1	2	3	4	5
16. Estoy dispuesto a esforzarme al máximo con tal de destacar	1	2	3	4	5
17. Casi siempre sé como ajustarme a las exigencias de los demás	1	2	3	4	5
18. No suelo sentirme solo y triste	1	2	3	4	5
19. Habitualmente me muestro cordial, incluso con personas que me causan cierta antipatía	1	2	3	4	5
20. Cuando algo entorpece mis proyectos, no insisto en conseguirlo e intento otros	1	2	3	4	5
21. No me interesan los programas televisivos que me exigen esfuerzo e implicación	1	2	3	4	5
22. Soy una persona que siempre busca nuevas experiencias	1	2	3	4	5
23. No suelo reaccionar de modo impulsivo	1	2	3	4	5
24. Siempre encuentro buenos argumentos para sostener mis propuestas y convencer a los demás de su validez	1	2	3	4	5
25. Me gusta estar bien informado, incluso sobre temas alejados de mi ámbito de competencia	1	2	3	4	5
26. No doy mucha importancia a demostrar mis capacidades	1	2	3	4	5
27. Mi humor pasa por altibajos frecuentes	1	2	3	4	5
28. A veces me enfado por cosas de poca importancia	1	2	3	4	5

29. No hago fácilmente un préstamo ni siquiera a personas que conozco bien	1	2	3	4	5
30. Nunca me han interesado la vida y costumbres de otros pueblos	1	2	3	4	5
31. A menudo me noto inquieto	1	2	3	4	5
32. En general no es conveniente mostrarse sensible a los problemas de los demás	1	2	3	4	5
33. En las reuniones no me preocupo especialmente por llamar la atención	1	2	3	4	5
34. Normalmente tiendo a no fiarme mucho de mi prójimo	1	2	3	4	5
35. Difícilmente desisto de una actividad que he comenzado	1	2	3	4	5
36. No suelo perder la calma	1	2	3	4	5
37. No dedico mucho tiempo a la lectura	1	2	3	4	5
38. Normalmente no converso con compañeros ocasionales de viaje	1	2	3	4	5
39. Nunca he sido una persona perfeccionista	1	2	3	4	5
40. En diversas circunstancias me he comportado impulsivamente	1	2	3	4	5
41. Tengo en gran consideración el punto de vista de mis compañeros	1	2	3	4	5
42. Creo que todas las personas tienen algo bueno	1	2	3	4	5
43. Me resulta fácil hablar con personas que no conozco	1	2	3	4	5
44. Si fracaso en algo, lo intento de nuevo hasta conseguirlo	1	2	3	4	5
45. Siempre me han fascinado las culturas muy diferentes a la mía	1	2	3	4	5
46. A menudo me siento nervioso	1	2	3	4	5
47. No soy una persona habladora	1	2	3	4	5
48. Me gusta mucho ver programas de información cultural o científica	1	2	3	4	5
49. Antes de entregar un trabajo, dedico mucho tiempo a revisarlo	1	2	3	4	5
50. Si algo no se desarrolla tan pronto como deseaba, no insisto demasiado	1	2	3	4	5
51. Cuando un trabajo está terminado, no me pongo a repasarlo en sus mínimos detalles	1	2	3	4	5
52. Afronto todas mis actividades y experiencias con gran entusiasmo	1	2	3	4	5
53. Generalmente no me comporto de manera abierta con los extraños	1	2	3	4	5
54. Nunca he tenido mucho interés por los temas científicos o filosóficos	1	2	3	4	5
55. Cuando empiezo a hacer algo, nunca sé si lo terminaré	1	2	3	4	5
56. Generalmente confío en los demás y en sus intenciones	1	2	3	4	5
57. Con ciertas personas no es necesario ser demasiado tolerante	1	2	3	4	5
58. Suelo cuidar todas las cosas hasta en sus mínimos detalles	1	2	3	4	5
59. No es trabajando en grupo como se pueden desarrollar mejor las propias capacidades	1	2	3	4	5
60. No creo que sea útil perder el tiempo repasando varias veces el trabajo hecho	1	2	3	4	5

APÉNDICE 2

GLOSARIO AYMARA – CASTELLANO

Información obtenida de:

Bertonio (1612/1956/1984); Cotari y Mejía (1978); Carrasco (1978); Tarifa (1995); Gómez (1999); Arnold y Yapita (1999); Layme (2004); Van den Berg (2007); Katari.org (2007).

- Achachila (a): abuelo, anciano. También se utiliza para hacer referencia al primero de los espíritus que los aymara creen que viven en la tierra.
- Achala jaqi (a): mujeriego, varón lascivo, con mucho deseo sexual, arrecho.
- Achuqalla (a): fiesta del techado.
- Ajanu (a): cara, rostro.
- Ajlla (q): escogida.
- Ajllawasi (q): casa de las escogidas.
- Alasaya (q): los de arriba.
- Alasayalmäsaya (a): lo de arriba y lo de abajo.
- Alaxpacha (a): el cielo y los espíritus que habitan en él.
- Alaya (a): arriba.
- Ama llulla (q): no seas mentiroso.
- Ama qilla (q): no seas flojo.
- Ama suwa (q): no seas ladrón.
- Amaw'ta (a): sabio.
- Amaya (a): persona muerta, no en el sentido de dejar de existir, sino como vivir de otra manera con los muertos y los vivos.
- Anaqa (a): lugar del pastoreo.
- Anchanchu (a): duende andino.
- Ani (a): coito
- Anaña (a): tener relaciones coitales
- Anisiña (a): tener relaciones sexuales con alguien.
- Anisiñani (a): dos personas teniendo relaciones coitales.
- Apsuña (a): sacar.

- Apu (q): alto dignatario.
- Apu (q): señor.
- Aricha (a): mujer arrecha, lasciva.
- Arqariwa (a): el que cuida y protege, guardián.
- Arqu mantaña (a): *arqu*: arco: en fiestas importantes se erigen con frecuencia postes altos juntados con un palo transversal y adornados con ramas, tejidos multicolores y objetos de plata (ollas, platos, cucharas, etc.); *mantaña*: entrar al interior de un recinto vacío. Colocar el dinero dentro de un recipiente vacío.
- Aru (a): palabra, idioma.
- Atuq (q): zorro. También se le llama así al casamentero.
- Awayu (a): aguayo, tejido de diferentes colores, hecho de lana de oveja. Lo usan las mujeres para protegerse del frío y para cargar a los bebés en la espalda, también se usa para envolver y cargar cualquier tipo de objetos.
- Awki (a): padre antiguo, anciano, abuelo. Dios Padre.
- Ayllu (a): conjunto de familias establecido en un lugar y vinculadas entre sí por un tronco familiar común.
- Aynacha (a): abajo.
- Ayni (a): Ayuda con carácter de reciprocidad. Deuda social. También es el nombre de la persona que está obligada a devolverle el trabajo a otro.
- Ch'alla (a): pequeña porción de alcohol que se vierte sobre el suelo antes de beberlo. Celebración, acontecimiento en honor al estreno de algo que se considera muy valioso. Esta manera de proceder es necesaria porque así se evitan desgracias, puesto que la Pachamama tiene sed y hambre, si no se la sacia con las libaciones, alguien puede ser tragado por la tierra enfadada.
- Ch'arkhi (a): carne cruda, secada al sol y salada.
- Ch'iwi (a): sombra.
- Ch'iyara (a): color negro. Aunque en los Yungas se utiliza el término para referirse a los aymara que provienen del Altiplano, debido a la tez morena que poseen y no así a los afrobolivianos, a quienes simplemente les dicen 'negros'.
- Ch'ulla (a): impar, incompleto.
- Ch'uñu (a): papa helada o papa deshidratada.
- Chacha (a): varón adulto.
- Chacha chuyma (a): "corazón de varón" cuando una mujer tiene demasiado deseo sexual hacia los varones.
- Chacha sirwiña (a): servir al hombre.
- Chachachasiña (a): casarse.
- Chachampi juchachasiña (a): pecar junto con el varón.
- Ch'axmiwila (a): menstruación. De: *ch'ax*/derramar y *wila*/sangre.
- Ch'iki (a): inteligente, pícaro.
- Chikaña, chijjaña, chikthapiña, juntasiña (a): juntarse, unirse una persona a alguien en concubinato.

- China (q): hembra.
- Chinkana (a): demonio.
- Chumi (a): Maleza, monte bajo.
- Chumpi (q): faja.
- Chunchu (a): salvaje, aborígenes de la selva. Actualmente se prefiere utilizar la palabra *mntijaqui* [hombre del monte]
- Chunku (a): palabra de cariño y afecto.
- Chunta (a): Pala angosta cuadrangular o triangular de hierro, mide entre 20 y 25 centímetros. Se usa para cavar la tierra en el sembradío y la cosecha de la papa.
- Chuyma (a): corazón.
- Chuyma lunthata (a): roba corazones.
- Chuymaka kallq'susta (a): me has lamido el corazón.
- Chuymani (a): persona de mucha edad
- Cuklla (a): choza en el monte.
- Hatun runa (q): escritura errónea de *jatun runa*/ persona superior.
- Haynu (q): marido.
- Hocha (q): escritura errónea de *jocha*/ pecado, delito.
- Ikthapiña (a): acostarse al lado de alguien. Dormir juntos los esposos. Tener relaciones sexuales.
- Irpaqa (a): llevar de abajo hacia arriba a una persona. Pedir la mano de la novia.
- Irpaqaña (a): llevarse a una persona sin que se de cuenta.
- Jach'a (a): grande, alto.
- Jak'u talita (a): talega de harina; insulto que se les dice a las mujeres que reemplazan la pollera por el vestido en los Yungas de La Paz.
- Jan chuymani: sin conciencia.
- Jan sutinikiti (a): sin nombre.
- Janq'o (a): color blanco.
- Janq'u (a): blanco.
- Janq'u punchun achachila (a): abuelo de poncho blanco.
- Jant'aku (a): una tela o cuero para sentarse en el suelo.
- Jaqe (a): persona, individuo, gente.
- Jaqichasiña (a): hacerse persona al casarse.
- Jaqichasiwi (a): matrimonio.
- Jaqkataña (a): también *jaqqjataña*, botar, arrojar alguna cosa para que caiga sobre algo.
- Jaquisaña (a): casarse, matrimoniarse.
- Jata (a): escritura errónea de *jatha*/ semilla, semen.
- Jatachicu (q): amuleto para atraer al muchacho que le gusta a una chica. Jata, levantar; chicu, quechualización de chico.
- Jatasña (a): del aymara antiguo, semen.
- Jathasiña (a): engendrar.
- Jawaq'ull panqarita (a): estar enamorada. Literalmente: con el espejo me hace alumbrar.

- Jawaq'ull panqarita (a): mujer joven. Literalmente: flor del cacto.
- Jawas panqar tawaqu (a): mujer bonita. Literalmente flor de haba.
- Jikisiña (a): encontrarse.
- Jiliri (a): persona que crece. También se utiliza para referirse al hermano mayor.
- Jilliri (a): hermano o hermana mayor, seguido de *jaqe* significa autoridad, persona principal.
- Jisk'a chuyma (a): sentimental
- Jisk'a jucha (a): pecado menor.
- Jucha (a): pecado.
- Jumankiri (a): la persona que es siempre tuya, se dice así del cónyuge, puede ser varón o mujer.
- Juntú chuymawa (a): persona violenta.
- Jutam (a): imperativo positivo del verbo jutaña, venir.
- K'arisiri (a): demonio extractor de grasa humana.
- K'ank'isi: trenzamiento.
- K'ant'asiña (a): entrelazarse.
- K'intu (a): hojas de cocas escogidas, menudas y maduras.
- K'iruspa (q): faja.
- Kafiy taypi (a): en medio del café. Es una manera de invitar al otro a tener relaciones sexuales.
- Kantu runa (q): forastero, extranjero.
- Kapaj kucha (q): del quechua antiguo, persona que será sacrificada a los dioses.
- Kasadu (a): ayumarización de "casado".
- Kayawarmi (q): del quechua antiguo, mujer hermosa.
- Khuyana (q): alguien que es digno de pena y compasión.
- Khuyayniyux (q): amar con compasión. De khuyay: compasión.
- Kimsacharani (a): látigo de cuero con tres colas entrelazadas y un nudo en cada una de ellas.
- Kulirayasiña (a): renegar.
- Kuntur maman tapa (a): nido del cóndor y del halcón. Para referirse a la casa.
- Kunturmaniru: también kunturmamani. Es el espíritu protector del hogar.
- Kuraka (q): gobernador principal de una comunidad.
- Kuti (a): acción de regresar.
- Lari (a): tío, primo hermano de la madre. Familiares de la novia que acompañan en la boda.
- Larita (a): zorro, también familiar de la novia, o "dador de esposa".
- Lik'i (a): persona gorda.
- Lilichasiña (a): mimarse recíprocamente.
- Liwisiña (a): hacerse dejar atrás en la cosecha de la coca. También se dice cuando una persona que se desmaya.
- Llaminakuy (q): gustarse uno al otro.

- Llaphi chuyma (a): humilde. De llaphi/tibio y chuyma/corazón.
- Llunk'uraña (a): de llunk'u: persona que hace cualquier cosa para congraciarse con su jefe. Salamero, adulador. Y de uraña: persona que está en situación inferior al otro.
- Majasaya (q): los de abajo.
- Mallku (a): cóndor.
- Mancharisqa (q): enfermedad ocasionada por haber experimentado algún susto.
- Manq'apacha (a): tiempo que come. Se utiliza para referirse al infierno.
- Manqha chuyma (a): interior del corazón. De manqhata [de adentro] y chuyma [corazón].
- Manqha jaqisa (a): interior de la persona. De manqhata [de adentro] y jaqi [persona].
- Marani achachila (a): de *mara/* año ; sufijo *-ni* : dueño de ; *achachila* : abuelo. Espíritu del tiempo.
- Marka (a): pueblo, ciudad.
- Marmi (a): mujer.
- Marmikuña (a): matrimonio en aymara antiguo.
- Mayu pata (q): playa del río.
- Millka (a): adelantarse a los demás en el trabajo.
- Mink'a (a): ayudar a cambio de comida, productos o dinero.
- Mira jucha (a): fornicar (según Bertonio). Literalmente es: pecado de procreación.
- Misa (a): del castellano "mesa"; usualmente material ceremonial (v.g. confites, pan, pelos teñidos de llama, copal, alcohol, coca, incienso, etc.) depositado sobre un awayu.
- Misa anq'a awi (a): *misa*: mesa; *manq'a*: comida; *awi*: todos. Mesa para que coman todos.
- Misti (a): mestizo.
- Mulla wat'saña (a): asustarse.
- Munanakuy (q): enamorar. Del verbo munay [amar].
- Munaña (a): querer, desear.
- Munapakuy (q): desear apasionadamente algo o a alguien.
- Munasiña (a): quererse, amarse. Estimar, querer a alguien con mucho afecto.
- Munsmawa (a): te quiero.
- Muñanacuy (q): enamorar, desear fervientemente algo o a alguien.
- Murusiña (a): primer corte del cabello del niño.
- Musuraña (a): caricia del varón hacia la mujer, le frota su barbilla en la frente y el rostro.
- Ñusta (q): del quechua antiguo, princesa.
- Pachamama (a): madre tierra, fuerza tutelar de la tierra, asociada con la agricultura, se le debe agradecer derramando alcohol sobre el suelo siempre que se siembra, cosecha, construye, festeja, etc.
- Palachu (a): muchacha adolescente que puede tener relaciones sexuales con los varones.
- Palawrat (a): del castellano *palabra*.
- Panta (a): equivocación.
- Pantanaco (q): equivocarse.

- Patu wawa (a): patito. Rito de paso o de transición que se realiza en algunas zonas a los niños cuando cumplen sus siete años de edad.
- Payi (a): estar perdido.
- Pedonpi puryi (q): pedir perdón.
- Phayna (a): ayudar entre varios.
- Phintuna (a): envidia.
- Pinkillu (a): instrumento de viento hecho de caña.
- Q'achwa (a): danza de jóvenes para conocerse entre ellos.
- Q'awachero (a): de q'awa, desnivel, desequilibrio. Se dice de las personas a las que se les da todo pero no dan nada a cambio.
- Q'iwa (a): homosexual.
- Q'ullu (a): huevo podrido. También estéril, farsante.
- Qachu (a): mujer activa sexualmente.
- Qachu (q): hembra, aplicado solamente a los animales.
- Qamasa (a): coraje. Tercer componente espiritual.
- Q'añusiña (a): celo de los animales. También se utiliza para referirse al adulterio.
- Qarasiña (a): galleta de quinua.
- Qhawanakuy ñawichallay (q): qhawanakuy: mirarse; ñawi: ojos; challi: astucia: mirarse a los ojos con picardía.
- Qhinchá (a): mal agüero.
- Qhipasan (a): futuro. De qhipuro: futuro del otro día
- Qiwa (q): pastizal.
- Qulliri (a): curandero.
- Qullqnitap lakux waytat chuymaniwa (a): vanidoso por su dinero.
- Qullqui tapa achachila (a): abuelo que tapa la plata. Espíritu que cuida los tesoros, principalmente objetos de plata.
- Quri tapa achachila (a): abuelo que tapa el oro. Espíritu que cuida tesoros. Principalmente objetos de oro.
- Rimayakuy (q): hablárselo.
- Rutuchi (q): primer corte del cabello del niño.
- Sach' asach'a (q): bosque, arboleda.
- Sapaka (a): del aymara antiguo, animal prolífico en la reproducción.
- Saqra sunqu (q): corazón malvado; metáfora de persona malvada.
- Sart'a (a): ir. También se usa para expresar la ceremonia de pedir la mano de la novia.
- Sataqa (a): dar a alguien algunos surcos de la parcela donde se está sembrando.
- Satt'api (a): sembrar. Ceremonia en la que se entrega a los recién casados semilla para la primera siembra.
- Saxra (a): espíritu maligno.
- Simiyuq (q): que tiene boca.
- Sintimintu (a): del castellano “sentimiento” con el mismo significado.

- Siña miraqa (a): alguien que se considera como si hubiera muerto, inclusive los familiares le hacen una ceremonia de entierro y visten luto, con este nombre se llaman también a los yanakunas por menosprecio.
- Sirvinakuy (q): servir a alguien, quechualizado del castellano “servir”.
- Sullka (a): hermano menor. También se utiliza para referirse a alguien que es considerado socialmente inferior.
- Sullka (a): persona o animal menor en edad en relación a otro.
- Sullkoma (a): tenido a menos.
- Suma chacha (a): buen esposo.
- Suma jaqi (a): bueno.
- Supari (a): de la palabra *supaya*/ desgraciada, maldita.
- T’uupa (a): hijo de Dios.
- T’aqqa (a): romper, separar. De t’aqaquiri [persona que rompe].
- Taqia (a): bosta de vaca, excremento de ovejas.
- T’ukha (a): persona flaca.
- Taki (q): canto.
- Takiajlla (q): cantoras elegidas.
- Tantallaraq (q): juntarse, amancebarse. De *tantay*: juntar.
- Tapa mamala (a): madre nido. Se utiliza para referirse a la casa.
- Tapukuy (q): preguntar a alguien, pedir.
- T’aqakuy (q): separarse.
- Taqe (q): almacén para guardar cosas.
- Taqikunas panipuniw akapanxa (a): las personas no pueden existir sin los demás.
- Tari (a): atado de coca.
- Tarka (a): instrumento de viento construido con madera.
- Tasa runa (a): comunario, originario.
- Tawaqu (a): varón joven.
- Taypi (a): centro.
- Thantita (q): algo viejo, usado, roto.
- Tinkunakuspa (q): encontrarse, juntarse.
- Tipinakuy (q): tocarse uno al otro con ternura.
- Tullqa (a): yerno.
- Tupanakuy (q): toparse, encontrarse, coquetear.
- Tuqisitaspawa (a): me puede reñir.
- Tutiña (a): dote, herencia.
- Tutit’aqaña (a): dotación. Ceremonia para la entrega de la dote o herencia a la novia.
- Untu (a): grasa.
- Uñstaña (a): presentarse, dejarse ver. Después del matrimonio, los recién casados hacen una visita a sus padrinos, luego a los padres de la mujer, para agradecerles por su apoyo económico durante las ceremonias. Llevan comida y bebida.
- Urqu (q): macho, aplicado solamente a los animales.

- Uta (a): casa.
- Utacht'api (a): construcción. Después del techado se realiza el sacrificio de un cordero (*wilancha*) y se expulsa a los espíritus malignos mediante un juego llamado *achu qalla*.
- Utani (a): dueño de casa, patrón.
- Utawawa (a): persona sin tierras, que vive en casa de otros y trabaja para ellos. De *uta*: casa y *wawa*: bebé.
- Uywiri (a): el que cría. Espíritu protector del hogar y del ganado, uywiri es también el nombre genérico para los distintos lugares sagrados.
- Uywiri (a): persona que cría a un hijo ajeno.
- Varayoq (q): escritura errada de Warayuq: el que usa taparrabo. Tiene el sentido de “el que prohíbe”.
- Vendicniy (q): el que me vende.
- Wachu (a): andén en el cocal. También se utiliza para señalar la ración de bebida en una fiesta.
- Wachu wachu (a): construir los andenes en el cocal.
- Wallpa (a): gallina.
- Waqanki (q): amuleto del amor. De *waqachyi* [hacer llorar].
- Waq'a sunqu (q): corazón llorón; metáfora de cobarde.
- Wara (q): taparrabo. Se utiliza en el sentido de autoridad que puede prohibir.
- Warmi (a): mujer.
- Warmi anita (a): tener coito con una mujer.
- Warmi chuyma (a): corazón de mujer. Cuando un varón tiene mucho deseo sexual por las mujeres.
- Warmi mañaku (q): pedir la mano de la mujer.
- Warmi munachi (q): amuleto para que la mujer que uno desea acepte la relación. De: warmi, mujer; munachi, quererse.
- Warmimasi (q): compañera.
- Warmimpi jucha (a): pecar con una mujer.
- Warmini(a): esposa.
- Watanaki (a): dormir dos personas en una cama. Se utiliza para referirse cuando una pareja se junta antes de casarse.
- Wawa (a): niño o niña.
- Waxt'a (a): regalo.
- Wayllunakuy (q): de *wayllu*: amar con ternura.
- Wayllusiña (a): estar enamorado. Probablemente de wayllu (balancearse).
- Wayna (a): mujer joven
- Wayna (a): varón soltero.
- Waynarikuy (q): estar enamorado, ilusionado.
- Wayñu (a): amigo, compañero, conviviente. También el nombre de una danza que se baila en parejas.
- Wayñuqasiña (a): sacarse a bailar uno al otro.

- Wayñusiña (a): bailar una pareja al medio de una ronda de danzantes.
- Wilancha (a): *wila*: sangre, *ancha*: mucho; mucha sangre. Sacrificio de animales que se ofrece a los achachilas y a la Pachamama.
- Wiñachikuy (q): *wiñaspa*/ crecer, *chikuy*/golpe, dolor/ mujer joven que se deja golpear.
- Wiñay palachu (a): virgen eterna, doncella eterna.
- Wiphala (a): bandera.
- Wirakocha (a): escritura errónea de *wiraqocha* o *wirajjocha*/ caballero, como título honorífico en las conversaciones o saludos a personas de una clase social diferente o a la campesina consideradas de respeto.
- Yanakona (q): escritura errónea de *yanakuna*/ esclavo.
- Yaña (a): hombre que sirve, esclavo.
- Yapa (a): añadidura. Dar más sobre lo que había dado.
- Yatiri (a): sabio, lee la coca y conoce las propiedades curativas de las plantas.
- Yaykupakuy (q): pedir la mano de la novia.
- Yuqalla (a): niño, chico, muchacho, adolescente.
- Yuqch'a (a): nuera; con cariño se dice *lulu*.

APÉNDICE 3

MAPAS

1. Distribución de los aymaras en Bolivia.



2. Distribución de los aymaras en Lartinoamérica antes de la Colonia ((Bouysscassagne 1987).

