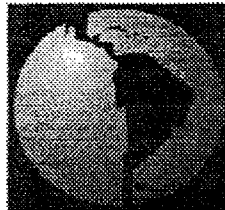


**FACULTAD LATINOAMERICANA DE  
CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR**

*MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES  
MENCION EN ASUNTOS INDIGENAS*



**FLACSO**

SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR

**TESIS**

**IDENTIDAD AYMARA**  
**CASO DEL ALTIPLANO DEL PERU**

**PRESENTADO POR:**

**FAUSTINO ADOLFO JAHUIRA HUARCAYA**

**2001**

# CONTENIDO

	Pg.
SINTESIS DE CONTENIDO .....	05
INTRODUCCIÓN.....	11
I. LA CULTURA AYMARA EN EL ESPACIO SUR ALTIPLANICO DEL PERU .....	13
II. IDENTIDAD AYMARA EN LA COMUNIDAD RURAL .....	14
III. RASGOS DE IMPLICANCIA ETNICA COMO EJE POTENCIALDE CULTURA AYMARA EN EL MEDIO RURAL. ....	17
3.1 LA FAMILIA Y RED DE PARENTESCO CONSANGUÍNEO Y ESPIRITUAL .....	17
3.2 TERRITORIALIDAD Y FORMAS DE PROPIEDAD DE TIERRAS .....	22
3.3 LENGUA AYMARA .....	23
3.4 ORGANIZACIÓN COMUNAL AYMARA .....	27
3.5 TECNOLOGIA ANDINA .....	30
3.6 EL NUCLEO DE LA TECNOLOGIA AGROPECUARIA AYMARA .....	34
3.6.1 SISTEMA ECOLOGICO Y DIVERSIDAD .....	41
3.6.2 SISTEMA SOCIOCULTURAL AYMARA .....	43
3.6.3 SISTEMA ECONOMICO AYMARA .....	45
3.6.4 RELACION TECNOLOGICA PRODUCCION DISTRIBUCION Y CONSUMO. ....	49
IV. LA IDENTIDAD AYMARA EN EL MEDIO URBANO .....	54
V. IDENTIDAD AYMARA COMO ELEMENTO DE AVANZADA SOCIALTEORIZADA EN ELMEDIO ALTOANDINO .....	59
VI. CONFLICTOS INTERNOS Y EXTERNOS DE IDENTIDAD AYMARA EN EL CONTEXTO COMUNAL Y EXTRACOMUNAL .....	74
VII. LA IDENTIDAD DUAL EN EL CONTEXTO SOCIAL COMO ESTRATEGIA DE RESISTENCIA AYMARA. ....	80
7.1 LA PERSISTENCIA DE PRAXIS CULTURAL ETNICA DEL CITADINO AYMARA .....	83
7.2 EL RETORNO DE LA PRAXIS CULTURAL ETNICA EN CITADINOS DE ANCESTROS AYMARAS .....	86
VIII. PERO... ¿IDENTIDAD INDIA, IDENTIDAD INDIGENA, O IDENTIDAD AYMARA? .....	87
IX. EL PROBLEMA DE LA FRONTERA ETNICA AYMARA: CHOLIFICACION, REAYMARIZACION, CAMPESINIZACION Y RECAMPESINIZACION .....	92
CONCLUSIONES	
BIBLIOGRAFÍA	
ANEXOS	
ANEXO 1: FOTOGRAFIAS QUE DENOTAN LA IDENTIDAD AYMARA.	

## VII. LA IDENTIDAD DUAL EN EL CONTEXTO SOCIAL COMO ESTRATEGIA DE RESISTENCIA AYMARA.

La comunidad campesina y la identidad étnica ha sobrevivido al sistema colonial, al sistema de haciendas, al sistema asociativo de reforma agraria y actualmente al sistema neoliberal, sus cambios han remontado lo inesperado dado que su crecimiento formal y legal en el país, ha sido mayor a partir de 1970 como lo menciona Víctor Caballero<sup>80</sup> haciéndose mas evidente en el altiplano puneño durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado. Desde entonces el fracaso de los modelos sociales implantados para democratizar el país controversialmente ha generado el reconocimiento de cada vez mayor número de comunidades quechuas y aymaras como consecuencia de la reestructuración de empresas asociativas en comunidades campesinas, a la conversión de las antiguas parcialidades indígenas en comunidades campesinas, a la instalación de nuevas comunidades campesinas a partir de grupos campesinos y de haciendas minifundizadas y sobretodo gracias a la ley de titulación de tierras que ha provocado movimientos de reconocimiento de comunidades y de sus derechos sobre la tierra. Sin embargo el mayor reconocimiento de comunidades por parte del Estado, ha traído también múltiples problemas principalmente de mayor minifundización de tierras, crisis agrícola-ganadera del campo, urbanización del medio rural y con ello la migración para conformar poblaciones ciudadinas donde obviamente existen mayores posibilidades para demandar y exigir atención estatal al sector étnico.

Estos problemas y sus implicancias sobre la identidad ha generado en el ámbito social, diversos discursos basados en teorías antropológicas y culturalistas. Así por ejemplo los enfoques sociológicos de Javier Albó, Teófilo Altamirano, Anibal Quijano, García Canclini, Sinesio López y otros, debaten temas que plantean criterios de identidad orientado a constructos permanentes de acepción evolutiva cultural, en dirección a la "identidad chola<sup>81</sup>, popular, o urbana" –identidades extracomunales- los cuales están sujetas a cambios sucesivos con mecanismos de transfiguración de símbolos, sentidos y significados culturales que no están completamente explicados, dado que las derivaciones de estas identidades nuevas no serían sino la respuesta al proceso compulsivo de mestizaje elegido por la cultura occidental desde la colonia. Por otro lado, este proceso tampoco esta definido desde que los grupos culturales urbano, cholo, o de otra acepción, aparecen con una estructura social completamente fragmentada, muy diversa, y además clasificada en

---

<sup>80</sup> CABALLERO MARTIN Víctor (1992) *Urbanización de la Sociedad Rural Puneña, Crecimiento y Cambio de las Comunidades Campesinas*. Ensayo de Sociología Rural, Junio, Tesis, Pg. 3 al 23

<sup>81</sup> Quijano menciona, Los datos de que se dispone permiten saber que en la sociedad colonial peruana "Cholo" era una palabra que servía para designar al grupo de mestizos cuyos rasgos físicos eran predominantemente indios, y por eso a los sectores socioculturales que habitaban los poblados españoles y mestizos bajo la directa influencia de la cultura occidental (o su versión criolla matizada de elementos nuevos de procedencia indígena), que ya no eran indios ni racial ni culturalmente pero cuya condición de mestizos era una barrera para ser admitidos con todas las consecuencias en la sociedad occidental-española, esto es en la casta dominante... La población que se denomina chola, es por una parte un estrato social en formación que emerge desde la masa del campesinado indígena servil o semi servil y que comienza a diferenciarse... por un conjunto de elementos que incorpora a su cultura, desde la cultura occidental criolla pero que al mismo tiempo se mantiene ligada a ella porque mantiene aun modificándolos, un conjunto de elementos de procedencia indígena... El cholo en el Perú es un grupo social... que emerge desde la masa indígena servil o semi servil de las haciendas y del las comunidades indígenas, cuya situación social no esta claramente estructurada y definida porque no están definidas las normas y los estándares de diferenciación social... Lo que debe destacarse en este conjunto es que: 1) Se caracteriza por el predominio de elementos de la cultura indígena prehispánica o que derivan de ella; 2) que los elementos están integrados en un conjunto estructuralmente distinguible de otro; 3) que los portadores de esa cultura, no obstante el mestizaje pueden ser entroncados, sin solución de continuidad, con la población indígena prehispánica, en su generalidad. En QUIJANO Anibal (1980) *Dominación y Cultura*, Lo Cholo y el Conflicto cultural en el Perú, Mosca Azul, Editores SRL, Lima 18 Perú, p. 56, 60, 65, 69.

categorías creadas por la cultura dominante –obrero, comerciante formal y/o informal, zapatero, minero, ganadero, agricultor, profesor, profesional, etc.- dentro de los cuales, las identidades asumidas responden a determinados roles ejercitados en la praxis cotidiana delineadas por el sistema de poder vigente y al mismo tiempo aceptadas por la cultura subordinada, adjudicándose una identidad que aparece impuesto por las condiciones del medio social, no asumida de manera voluntaria por el individuo sino obligado por los roles y funciones a raíz de una necesidad de subsistencia. Entonces ¿Se puede considerar identidad a lo involuntariamente aceptado? Veamos la versión de una informante:

“... Cuando tuve 12 años mi papa me ha enviado donde mis tíos –resididos en Puno- para que les ayude en su negocio y me hicieran estudiar, yo no quería, pero él mismo –padre de la informante- me trajo a Puno. Ese día que llegué por primera vez me conformé porque estaba con mis tíos, pero al día siguiente cuando me puse a despachar la mercadería los compradores me engañaron, y por ese motivo mis tíos me han reñido, desde esa vez no quería sacar las cuentas cuando despachaba la mercadería.... después cuando fui mayor, como no tuve con que sostenerme –económicamente- tuve que ponerme a vender papas en el mercado, pero para conseguir un puesto en el mercado me han pedido primero inscribirme en el sindicato de comerciantes, sino, no hubiera podido ser comerciante hasta ahora... a veces vendo, a veces no, pero cada vez que tengo tiempo voy al campo a traer papa para vender....”

En un primer momento, es notorio que una primera experiencia de quien migra a la ciudad indudablemente enfrenta un proceso de desencuentro cultural que termina subordinándose a lo nacional, y enfrenta estructuras preestablecidas y desconocidas para la informante, provocándole “temor” pero al mismo tiempo “evasión de responsabilidades”. En un segundo momento, en que se produce la adaptación al medio social, se identifica como comerciante, “obligado” por la necesidad de trabajo y auto sostenimiento económico, actividad que al mismo tiempo supone una desconexión con su comunidad. Como vemos es clara la acción involuntaria individual, sistemáticamente dirigida por la coyuntura dominante para adjudicarse una “identidad prestada” que utiliza el individuo mientras sea comerciante en función a un fin económico. Por otro lado, la necesidad por solucionar problemas cotidianos, la lleva a nuestra informante a la inmediata recurrencia de su saber tradicional comunitario –producción agrícola- y con ella la reconstitución de su vida étnica. Estos cambios de identidades prestadas de forma superpuesta a la identidad étnica y a la identidad nacional nos llevan a una nueva reflexión cultural ¿Qué gravita más la identidad temporalmente prestada o la identidad original? No negamos la permanente construcción y aparición de identidades ocupacionales o relacionales, pero estas se construyen sobre la base de la identidad organizada con elementos primordiales de centralidad aymara que en el caso de la informante aflora como alternativa que define su actividad comercial y productiva agropecuaria como la mercancía de una actividad primigenia mente comunal dentro de la estructura vigente de los aymaras. Este vínculo, constituye el reinicio de practicas supeditadas a un contexto sociocultural esencial que reaparece como un proceso de retroalimentación cultural – el individuo tiende a hacer lo que sabe hacer- en un medio urbano que no se rige por las normas de la comunidad rural y que no tiene una dirección ontológica.

El enfoque situacionista comentado por Jean-Pierre Jacob<sup>82</sup> y de Anibal Quijano, plantea que la migración y aislamiento del individuo respecto a su comunidad, trae como secuela cambios de la identidad tendientes a formar la identidad "chola" es decir para nuestro caso el "aymara cholo", que no es una categoría definida en tanto su contenido cultural aglutina rasgos étnicos, mestizos y criollos, relacionados de manera compleja a lo étnico –se piensa como mestizo pero se vive como campesino- de manera que esta visión no implica un descubrimiento nuevo sino una adaptación que podría entenderse por un lado como lo étnico en busca de lo popular interceptado con una diversidad amplia de identidades inmediatistas y relacionales –obrero, empleado, etc.- dando lugar al apareamiento de una cultura de transición que no tiene explicado ni definido su universo cultural. Este es el talón de aquiles del proceso de cholificación, que no explican mecanismos del porque los migrantes aymaras radicados por mucho tiempo en la ciudad –sin estar ligados a una comunidad rural- a edades avanzadas tratan de reencontrarse así mismos. Esto se produce por ejemplo con el supuesto cholo adulto mayor, que prefiere en la praxis valerse del conocimiento de medicina tradicional, o de procedimientos culturales de origen étnico para tratarse de enfermedades que no pueden ser sanados con la medicina occidental, similar hecho se observa en los fallecimientos, cuyo féretro se acompañan de costumbres propias ancestrales como el "sahumerio" o la búsqueda de la "sepultur takaña" que son hoy día prácticas populares, ejercitadas paralelamente a la misa fúnebre cristiana.

Como observamos estas practicas otra vez demuestran un proceso de superposición de rasgos culturales aymaras y no aymaras lo cual implica también resistencia cultural autóctona, que no están involucrados como procesos de fusión cultural pese a que son practicados por los llamados cholos, de manera que la cholificación parece ser un tema dirigido a explicar nuevas formas de homogeneización social y cultural en un contexto de nacionalismo y globalización no logrados hasta hoy, constituyendo formas de representación y control cultural del sector dominante que disponen prácticamente del poder para influir y determinar al ser colectivo de los grupos dominados. Este contexto real nos lleva a establecer dos criterios de resistencia aymara practicadas en el medio altiplánico

1. La utilización de identidades variadas como respuesta a la coyuntura social impuesta por el poder dominante, con persistencia de elementos sujetos a modificaciones, pero con sentidos culturales, significados y significantes aymaras que prevalecen sobre todo en el medio del ámbito popular.
2. En el proceso de construcción cultural desde lo propio hacia lo popular, se producen mecanismos de retroalimentación, basado en la restitución de saberes aplicados en las practicas populares, generando –tarde o temprano- un retorno consciente y/o subjetivo, de praxis cultural aymara, restituído por las necesidades de vida y saberes andinos, que moldean las actitudes y comportamientos humanos,

---

<sup>82</sup> Jean Pierre menciona que en el caso peruano, aproximarse a la identidad se complica aun más si se tiene en cuenta el hecho de las nominaciones antropológicas acompañan el conjunto de las posibles fluctuaciones socioeconómicas experimentadas por el grupo o el individuo, ocurriendo esto de un modo interno en una comunidad campesina de igual manera que la sociedad global. Supongamos... El caso de un campesino especialmente ambicioso. De indio transitará hacia el estatuto de cholo y pasara algún día mediante muchos esfuerzos o una alianza acertada, a misti. Allí se detendrá su ascenso a no ser que atraído por Lima, pueda... convertirse en un autentico criollo que maneje con soltura los signos de la urbanidad costeña. En JEAN-PIERRE Jacob (1986) *Producción de la identidad y poder en el Perú*, en BRIGGS L.T. Et Al. *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Primera edición, Mosca Azul editores, Lima, p. 209

manteniendo vigente los significados de la cultura aymara, que puede enmascararse o emerger en función de determinadas situaciones, de acuerdo con procesos de adaptación al medio social extracomunal.

Estos dos planteamientos pueden ser considerados como principios que ampliaremos más adelante.

## 7.1 LA PERSISTENCIA DE PRAXIS CULTURAL ÉTNICA DEL CITADINO AYMARA

Informante 1:

“En Puno formamos el grupo moheño- Moho es pueblo aymara- y allí nos reunimos todos los fines de semana para acordar las actividades como vamos a participar en las fiestas de aniversario de Puno y también de nuestra tierra. Para identificarnos estamos haciendo coser casacas que lleve el logo de una zampoña y una quena rodeada por la expresión Moho tierra mia-Puno’ porque pensamos consolidar el grupo de danza sicuris cuya vestimenta será el mismo de Moho...”

Informante 2:

“... Los cahuiris es una danza muy antigua que representa actividad en la chacra, los que lo bailan se ponen como traje su poncho cruzado diagonalmente a su cuerpo... hace unos años atrás solo se adornaba el poncho con espejos, ahora se ha hecho un traje de cartón bordado parecido al poncho pero que sigue representando al poncho...”

Informante 3:

“... Ahora se sabe que la salida de Manco Capac y Mama Ocllo no es una leyenda sino fue una realidad de nuestros antepasados que vivieron en las islas del Lago Titicaca pero que sus hijos formaron parte del gran imperio inca... estos y otras cosas de nuestra cultura tienen que ser vendidos al turista que pasa por todo el corredor turístico del altiplano...”

Los científicos situacionistas proponen teorías que conciben a la identidad cultural originaria de migrantes quebrada y muchas veces eliminada después que el individuo se establece por varias generaciones en el medio citadino, insertándose a procesos de cholificación y quizás posible hibridación. Estas teorías quedan automáticamente impugnadas si los cholos que se auto identifican como un grupo distinto de la población indígena, se vinculan directamente a la praxis de rasgos étnicos como la ch’alla, la practica de danzas autóctonas –K’ajelos, sicuris-, el ejercicio de los rituales, los mitos, la cosmovisión, la historia étnica retomada que hoy día adopta carácter popular y formas que implican directa persistencia de lo aymara.

De otro lado, si tomamos el concepto teórico de usos y consumos de Michel De Certeu<sup>83</sup> la transformación de lo aymara en cultura popular, constituiría una forma de cambio de identidades donde los usos de conocimientos no contribuirían a mecanismos de persistencia cultural, pero el consumo de estos conocimientos optados por necesidad de lo aymara construye simbologías y costumbres asumidas con imágenes étnicamente originarios como las figuras iconográficas de los tejidos de artesanía grabados en función de cada coyuntura social, articulando y equilibrando la estructura y el nuevo sistema de practicas sociales aparentemente diferentes de lo ancestral pero aceptadas en la sociedad andina nacional e internacional, evitando su alejamiento con su pasado histórico y su transformación a una sociedad rigidamente diseñada por la cultura occidental.

La popularización de costumbres o del folklore obliga a las masas a usar sus propios recursos –saberes étnicos y/o no étnicos apropiados- que llevan en sí, una carga de elementos identitarios colectivos, cuyos

---

<sup>83</sup> DE CERTEU Michel, (1996) *La Cultura Popular*, En *La Invención de lo Cotidiano*, Artes de Hacer, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de estudios superiores de occidente, México, p. XI. III, 32.

atributos más frecuentes y más profundos como el idioma, su historia, sus tradiciones, sus costumbres, su territorio, y otros con alto valor significativo, estructuran la substancia primordial de la cultura aymara, de tal manera, que su paso a un cuerpo popular en una nueva practica social –como el traje de luces de los cahuiris que representa al poncho- continua manteniendo su principio étnico propio o apropiado, no obstante encontrar cambios de sus símbolos y signos, pero sus significados y significantes persisten, como se demuestra en el folklore de danzas mistificadas y popularizadas en el ámbito altiplánico donde la llamerada, la kullahuada, los cahuiris, los tinkus, y otras danzas, que no obstante haber sido modificado en sus indumentarias, melodías, instrumentos, e inclusive sus formas de bailar como producto de la invención de la tradición mantienen su significado étnico apelando a la representación integral, como en el caso de la llamerada que continua representando a la antigua danza de los “awatiris” o pastores de llamas de las punas, o el caso de la Kullahuada que representa a hilanderas(os), los cahuiris y los yapuchiris como danzas ligadas a la agricultura, los tinkus como representación de un encuentro ritual entre fuerzas de dos comunidades –Hanan saya y Urin saya- en plena concordancia con el saber aymara y el pensamiento andino, las cuales permanecen vigentes en la actualidad en franca oposición a la cultura dominante, haciendo uso de mecanismos que ensamblan maniobras, astucias, artimañas, o engaños, creados por la población campesina, obrera, empleados, profesionales y otros grupos sociales aymaras de manera similar al pasado, donde los indios burlaban las legalidades de la época de colonización española haciendo uso de las mismas leyes y practicas impuestas por el colonizador y evadiendo las interpretaciones impuestas para transformarlas y ponerlas al servicio de lo propio, distinto a los intereses del colonizador. Esta situación nos plantea ¿Si lo popular deforma y elimina la cultura original? En nuestra visión el uso de símbolos culturales de representación aymara llevados al nivel de lo popular no expresa degradación cultural, en tanto las representaciones dan completa imagen de las vivencias como los antiguos pastores de llamas o awatiris, en el caso de la llamerada que inclusive se ve realizada con la inclusión de una o varias mascotas –llamas tiernas- durante el ejercicio de la danza, como un componente que lleva en el fondo un mensaje de representación ancestral, en razón de que los awatiris de llamas devienen desde la cultura pre-inca Lupaca, quienes precisamente se distinguieron por ser excelentes criadores de alpacas y llamas en la vasta zona de Chucuito –hoy provincias de Puno y el Collao. Como vemos esta representación también demuestra persistencia de lo aymara, no vulgarizado ni deteriorado en lo cotidiano de hoy sino solo estigmatizado y prácticamente constituido como parte de las estrategias y tácticas de resistencia cultural, eludiendo así probables procesos de fusión y cambios de sentidos y significantes como pretende la imposición occidental. Ahora intentemos ir mas allá del altiplano, la distribución del espacio geográfico de la población aymara migrante en la mayor parte de las grandes urbes –Lima, Arequipa- reproducen el comportamiento de la ciudad de Puno formando barrios y distritos nucleares aymaras, como el caso de salcedo en Puno, o la Pamplona en San Juan de Miraflores – cono sur de Lima- que se convierten en portadores y reproductores de la cultura e identidad aymara en la nueva ubicación geográfica. Estas relaciones sociales enmarcadas en un contexto urbano dominante denotan otra vez signos y símbolos culturales originarios que pueden

modificarse pero no destruirse, en tanto mantienen sus esencias primordiales como se avizora en los estudios de Teófilo Altamirano<sup>84</sup> quien de manera similar a la ocurrencia altiplánica ha reportado aymaras instalados en la ciudad de Lima, cuyos comportamientos demuestran la presencia de rasgos culturales aymaras vigentes en las practicas cotidianas capitalinas, que fundamentaría nuestra propuesta de persistencia aymara en sociedades mayores donde la supervivencia adopta estrategias colectivas como la formación y desarrollo de asociaciones capitalinas -Club Departamental Puno, Asociación Brisas del Titicaca, Centro Folklorico Puno- con roles sociales y formación de núcleos que reproducen la estructura social cultural e inclusive económica de sus provincias, distritos y comunidades de origen, su modo de acción esta vinculado y ligado a las formas de organización jerárquica comunitaria, donde los fines, objetivos y metas de acción, están dirigidas a lo colectivo cultural antes que a lo individual, a lo cultural tradicional en medio del turismo moderno y lo aymara antes que lo no aymara, de manera que estas instituciones se constituyen en el nexo directo entre el aymara urbano y el aymara provinciano y comunario, asumiendo no solo la gestión de proyectos en la capital en favor de la comunidad rural, sino también responsabilizándose por la presentación de un conjunto de actividades culturales folklóricas, danzas, artesanías, periódicos murales, organización de ferias de intercambio y de exposición, como muestra de solidaridad y cooperación entre comuneros, entre familias, y entre provincianos, basado en el respeto mutuo y en la reciprocidad de reflexión simbólica comunitaria y equitativa -no monetaria- encubierta en el dicho popular asimilado "Hoy por tí, mañana por mí". Por otro lado, su claro acento de ayuda a los migrantes más pobres, sus actividades recreativas tendientes a la reagrupación, sus actividades destinadas a velar por la formación de familias, sus redes sociales de parentesco consanguíneo y espiritual basados en la aceptación del padrazgo y del compadrazgo en el marco de respeto y prestigio aymara, el intercambio de productos fortalecedores de la lealtad cultural y confianza entre familias, el intercambio de servicios como la prestación de mano de obra vinculados a la practica ancestral del ayni y la minka para todo tipo de labor cotidiana -construcción de viviendas, la apkjata de fiestas patronales- e inclusive el trato a la vecindad provocando confianza, lealtad, solidaridad y en general de regulación de conflictos, nacen de acciones y labores específicas generadoras de una identidad aymara relacional -obrero, ambulante, empleado, etc.- que en conjunto no demuestran otro fin que la reproducción de las esencias culturales mucho de los cuales de contexto ancestral, que en términos populares representan "lo aymara al estilo urbano" inmersos en un mar de identidades distintas con las cuales se interrelaciona de manera dinámica y permanente. Estos y muchos otros caracteres son también muestras que aún en las grandes urbes, la cultura aymara supervive y se reproduce de manera paralela a la cultura dominante.

---

<sup>84</sup> ALTAMIRANO Teófilo (1988) *El Caso De Los Migrantes Aymaras En Lima Metropolitana*, En *Cultura Andina y Pobreza Urbana, Aymaras En Lima Metropolitana*, Pontificia Universidad Católica Del Perú, Fondo editorial, Lima, Perú. p. 65 al 96.



## 7.2 EL RETORNO DE LA PRAXIS CULTURAL ÉTNICA EN CIUDADINOS DE ANCESTROS AYMARAS

Un informante universitario, puneño de nacimiento y sin vínculo actual a comunidad alguna, reporta:

"...me cuenta mi papá que mis abuelos vivían en Challac'ollo –comunidad aymara-, y sus propiedades que él había heredado habían sido vendidos a su compadre Mamani de la misma comunidad, porque durante su juventud había viajado a Camaná –ciudad costeña- y los terrenos se habían quedado abandonados por varios años... pero como el trabajo no es permanente en la costa mi tío que vivía en Puno nos alojó en su casa y con el tiempo logramos construir nuestra casita. Por eso estudio aquí –en Puno- pero no faltaron amigos que alguna vez me invitaron a una reunión de residentes huancaneños<sup>85</sup>, donde encontré chocheras –amigos de confianza- a pesar que no hablo aymara, pero me llevo muy bien con ellos... antes había ido a otros clubes con otros amigos pero no es igual, no fueron de confianza a pesar que eran mis compañeros de clase. ¿Tus abuelos de donde son? Creo que mis tatarabuelos son de Juli- distrito aymara- pero ya no tengo nada allí ni siquiera familiares..."

En esta reflexión oral vemos claramente la identidad de una cultura urbana andina donde el individuo encuentra la supuesta identidad perdida, con márgenes de seguridad y confianza de aymaras huancaneños, cuya provincia parece no ser originaria del informante. Pero ¿En qué medida este proceso es un real reencuentro con lo aymara? La población citadina de Puno, esta distribuida en barrios centrales y marginales que congregan mayormente a pobladores quechuas en el sector norte y aymaras en la zona sur, el hecho de tener por un lado un entorno citadino donde lo popular lleva significancias culturales étnicas y andinas y por otro el hecho de estar sujeto a continuos acercamientos hacia grupos sociales con valores de convicción aymara conforman dinámicas sociales potenciales de interacción complementaria con significantes que insertan lazos de relación interpersonal dentro de un espacio de búsqueda y creación de prácticas sociales conducentes al debilitamiento de valores culturales extraños por mecanismos que terminan aflojándose y diluyéndose, para dar paso a un reordenamiento del sentido aymara, un redescubrimiento y una revitalización aymara seguido por un desencantamiento y desencadenamiento de la pertenencia cultural no aymara apareciendo ahora una evasiva a lo no aymara en tanto que sus normas sociales anteriores pierden fuerza y vigor dentro de la estructura de la identidad individual, y cobra beneficio hacia la identidad colectiva que en el medio puneño inicia procesos de diferenciación, particularización y consolidación de lo aymara. Esto, evidentemente demuestra que la identidad colectiva imprescindiblemente funciona sobre la base de diferencias de un grupo respecto a otros, lo cual es permanente y va más allá de simples cambios sociales.

Por lo tanto el retorno étnico reflejado en la búsqueda subjetiva de lo propio en el medio urbano estaría vigente en la medida que el entorno social ofrezca núcleos poblacionales de aymaras acercados a individuos gracias al ejercicio de la cultura popular urbana de esencias aymaras –y/o quechuas apropiadas por el aymara- que darían lugar a nuevos núcleos de cultura urbana andina. Este sería el caso por ejemplo de ciudadanos que terminan siendo líderes de grupos aymaras en las grandes ciudades de país.

Javier Albó<sup>86</sup>, refiriéndose a Bolivia manifiesta que los aymaras residentes en la ciudad mantienen contacto con los aymaras del campo y sus comportamientos distinguen –provisionalmente- varias situaciones:

<sup>85</sup> Huancaneños, son estudiantes residentes en la ciudad de Puno, procedentes de la ciudad aymara Huancané.

<sup>86</sup> ALBO Javier (1982) ¿Khitpxansa? ¿Quiénes Somos? (Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy), en BRIGGS L.T., Et Al. Identidades andinas y lógicas del campesinado, Mosca Azul editores, Institut Universitaire D'Études du Développement – Ginebra. Suiza, p. 175-178

1. El aymara que se olvida de su origen, que se ha asimilado a la nueva estructura urbana olvidándose de sus orígenes y perdiendo cualquier posible solidaridad con sus antiguos hermanos.
2. El aymara que se asemeja al cholo como proceso de inserción a una nueva subcultura urbana.
3. Los aymaras establecidos en grupos organizados de residentes de otros lugares que tienden a asimilarse a las condiciones del olvido de su origen, o a su asimilación gradual al cholo.

Estas conclusiones nos lleva a una ulterior reflexión ¿Es posible el olvido total del origen étnico? Para responder a este cuestionamiento permítanme utilizar el ejemplo del Iska kato llamado también “feria de alasitas”<sup>87</sup> de ascendencia aymara y orden multitudinario popular común en las ciudades de Puno y Juliaca, caracterizado por la elaboración y comercialización de todo tipo de cerámicas de arcilla con ilustraciones iconográficas incaicas y preincaicas, demostraciones de ch’allas, sahumeros y bendiciones de objetos en miniatura a fin de plasmar deseos terrenales de quienes los adquieren con fé al estilo de sus practicas tradicionales y saberes andinos, ejercicio de chamanismo y yatiris ofreciendo adivinar el futuro de las personas a partir de la predicción en la hoja de coca –rasgos revalorizadores del saber andino-, las sanaciones de enfermedades espirituales, infecciosas, parasitarias y orgánicas con plantas medicinales y otras practicas que en conjunto muestra prevalentemente lo aymara y lo andino manteniendo su esencia cultural en una magnitud multitudinaria, constituyéndose precisamente en los elementos directrices que se opone al olvido de la cultura originaria y retorno de elementos favorables al recuerdo permanente de lo propio, lo andino, y lo aymara poniendo a las personas a un nivel de entes pensantes y actuantes con un sentido de responsabilidad social; donde el individuo consciente o inconscientemente se reconoce a sí mismo como distinto del otro, y afianza su sentido de pertenencia a la cultura étnica andina y a su pertenencia histórica necesaria en la integración hombre-mundo, sin el cual aparece la posibilidad de negarse a su propia esencia como individuo, en un medio donde paralelamente las clases dominantes blanco mestizas tratan de reproducir fiel y sumisamente procesos de desinformación y aculturación.

## **VIII. PERO.... IDENTIDAD INDIA, IDENTIDAD INDÍGENA, O IDENTIDAD AYMARA?**

Los movimientos étnicos suscitados en América Latina y particularmente el movimiento indígena del Ecuador, asiste a un proceso de reivindicación, revalorización, y resignificación del indígena y del indio. Pero ¿Quién es realmente indígena? ¿Quién es indio? El término indígena desde su interpretación lingüística deriva del término “indigente” que asume la condición de pobre e inferior al colonizador y como tal, desde lo externo solo representa la identidad contrapuesta a la cultura dominante. Desde el concepto vertido por la Organización de la Naciones Unidas –ONU- el indígena es el poblador de la comunidad o pueblo indígena, y esta según José Martínez Cabo corresponde a “ las comunidades poblacionales y naciones indígenas que contando con una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y colonización que

---

<sup>87</sup> La Feria de las alasitas, cuya denominación deriva de la expresión aymara “alasita” que significa “cómprame”, se lleva a cabo en la ciudad de Puno en fecha 03 de mayo de todos los años, caracterizándose por la comercialización de objetos en miniatura así como objetos que representan deseos terrenales de quienes visitan la feria.

desarrollaron en sus territorios, se consideran así mismos distintas de otros sectores de la sociedad y están decididas a conservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de conformidad con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos<sup>88</sup>. Lo indígena así conceptualizado desde lo externo homogeneiza a todas las culturas étnicas originarias, sin embargo desde lo étnico el término indígena no representa a una etnia en particular, dado que cada etnia preconiza en sus pobladores fuertes diferencias culturales en conflicto y disputa permanente, hecho que se visibiliza también con los aymaras respecto al quechua u otras etnias amazónicas.

De otra parte el término indio, designa lo peyorativo del hombre andino, no es sino una prerrogativa asignada "por el blanco mestizo" que imita a aquel conquistador del pasado y llama al poblador nativo americano "indio" sin considerar que este término engloba de forma análoga al término indígena, gran diversidad de culturas y pueblos ancestrales que han desarrollado en América una connotación antropológica étnica y racista, que refiere al hombre colonizado, inferior, menor, arcaico, incapaz, explotado, subdesarrollado, y distinto fenotípica y culturalmente al europeo.

No debemos negar que el término indio todavía permanece interiorizado en el aymara andino como secuencia de la colonización, pero ¿Acaso es necesario continuar con elementos despectivos, símbolos de subordinación, de racismo, de desprecio, que inferioriza a las culturas étnicas y al ser aymara, dando lugar a la creación de calificativos que continúan deteriorando y marginando la cultura autóctona? Los aymaras desde su lengua desarrollaron ancestralmente su auto denominación "jaque" equivalente a "hombre de la sociedad aymara" capaz de plantear su auto y etnodesarrollo como lo muestra Jhon Murra al indicar que la zona de Chucuito –zona de la cultura Lupaca preinca- se caracterizó en el pasado por ser forjadores de los jatha ayllus con mayor capacidad productiva agropecuaria –crianza de alpacas y llamas- y como tal, la trascendencia Lupaca y después aymara no corresponde al concepto del indio peyorado, por el contrario vierte un proceso de limpieza y virtud social que elimina prejuicios desde su origen conceptual y las vuelca hacia una "etnicización" que implica eliminación del indio pero no del aymara, logro de dignidad aymara, pero no de soberbia cultural, y logro de reivindicación persistente en el contexto de la modernidad adaptada al medio local.

Por otro lado lo aymara definido por Javier Albó<sup>89</sup> desde afuera, refiere simultáneamente a una determinada raza, cultura y grupo idiomático. Visto desde adentro esta expresión refiere tradicionalmente a una cualidad correlativa de "indio", vocablo que tenía más usos y cargos indeseables.

Desde nuestro punto de vista desde arriba y afuera no simplemente se trata de un grupo definido por el rasgo raza, tampoco se trata de un simple grupo idiomático, se trata de la vigencia de toda una cultura con raíces precoloniales, cuyos rasgos tradicionales pueden ser inclusive tomados por individuos de otras culturas que

---

<sup>88</sup> Mencionado por LAJO Javier (2000) *La ONU y Los Pueblos Indígenas del Perú*, en Ponencias Presentadas al II Seminario Internacional: La Interculturalidad, Desafío Educativo de los Pueblos Indígenas en los Países Andinos, Unión de Comunidades Aymaras – UNCA, Edición Grupo Pachawaray, Cusco, Perú. Pg. 49.

<sup>89</sup> ALBO Javier, ¿Khitpxtansa? ¿Quiénes somos?, En BRIGGS L.T., Et. Al. (1986) *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Mosca azul editores SRL., Institut Universitaire D'Etudes du Développement – Ginebra. p.161.

interiorizan vivencias culturales y asumen una identidad aymara incluyente. Desde adentro y abajo el aymara ya no es el indio rural del pasado, sino el agente social que ha logrado la recuperación de su autoestima cultural y orgullo aymara, que se ha posesionado de su soberanía territorial-rural y urbano y lucha por la reivindicación de su dignidad, respeto y soberanía integral dentro del contexto nacional e internacional. El aymara ya no es el subyugado del pasado, es el actor social que ha conseguido logros sociales y económicos comparables a otros grupos sociales asumiendo una sensibilidad profunda de su identidad, una confianza segura en si mismo, un ideal autónomo e independiente, y un futuro orientado al reconocimiento pleno de una sociedad pluricultural, donde la "unidad sea a la vez la multiplicidad" y la paz tenga como base la democracia intercultural.

Esta postura producto de un examen crítico y exhaustivo que nace de expresiones multitudinarias como "Jallalla Unión Regional" –viva la unión regional- son indicadores plenos de avance social del aymara en el mundo altiplánico desterrando las nominaciones indígena o indio que para el aymara pertenece al pasado desafiando así a los argumentos y conceptos vertidos por científicos sociales, que han desarrollado perspectivas evolucionistas, culturalistas y estructuralistas, los cuales son debatidos por Fernando Mires<sup>90</sup> y otros que han adoptado posiciones distintas. Comentemos algunas de ellas.

Según la "tendencia evolucionista y/o historicista de Mires, se considera indios a los descendientes de las culturas precolombinas". Lo que implicaría que el aymara estaría incluido en la categoría indio, ya que su referente histórico y arqueológico inmediato se sitúa en las culturas precolombinas Lupacas, Urus, Collas, Chullpas, Pacajes desarrollados en las riberas del Lago Titicaca. Sin embargo, estos ancestros y los aymara de hoy han evolucionado y están sujetos a las condiciones de un medio que prefiero llamar de "modernidad aymara al estilo alto andino" que propiamente lleva a no considerarse indígena ni indio, sino aymara, Lupaca o Colla, entendiendo al término indio en primer lugar como aquella intención del colonizador por separar al aymara de su cultura ancestral y milenaria, y en segundo lugar lo indio históricamente no representa rebelión ni reivindicación alguna por la cultura étnica dado que durante la colonia las diversas rebeliones supuestamente indias –rebeliones de Tupac Amaru, Tupac Katari- respondieron solo a intereses de grupos criollos y caciques como refiere Cesar Itier en su informe siguiente:

"Tal como sugiere Lienhard (1992a:40) la 'escritura impecablemente occidental' de algunos miembros de la aristocracia neoinca: se extiende también a la apariencia –por lo menos- de los aspectos temáticos: las cartas de Tupac Amaru, los mencionados de Fray Calixto de San José Tupac Inca y de otros notables andinos, no contienen ninguna reivindicación 'étnica' andina"<sup>91</sup>.

Por otro lado, O'Phelan Godoy Scarlett menciona:

La condición tributaria impuesta antes de la época de la rebelión de Tupac Amaru, habían sido incrementadas a los mestizos. Según las disposiciones siguientes.

–1772 Marzo 30 se establece por decreto real un incremento del impuesto de la alcabala del 2 al 4%; en 1773 los artesanos son llamados a contribuir con el 4% del impuesto de alcabala por ventas y reventas.

<sup>90</sup> MIREs Fernando (1992) *¿Quién es el indio? En el Discurso de la Indianidad, La Cuestión Indígena en América Latina*, colección 500 años, N° 53, ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador, p. 13

<sup>91</sup> ITIER Cesar comp. (1995) *Del Siglo de Oro al Siglo de las Luces, Lenguaje Y Sociedad En Los Andes Del Siglo XVIII*, Centro de estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú. p. 61.

En 1776 Julio 06 un nuevo incremento del impuesto de alcabala del 4 al 6% es ordenado por un decreto real.<sup>92</sup>

De manera que la rebelión parece obedecer a:

“La presencia de numerosos criollos en el movimiento de Urubamba es un claro indicio de su descontento con las autoridades españolas, un malestar que alcanzó su punto más álgido tres años más tarde en 1780.

Durante el siglo XVIII los criollos hallaron vías alternativas para colmar sus aspiraciones políticas, tratando de monopolizar los puntos de alcaldes mayores en las ciudades más importantes, alcaldes de gremios, mayordomos de cofradías y alguaciles de las fiestas locales, intentaron compensar el autogobierno que les estaba vedado<sup>93</sup>.

Otra versión historiográfica dice:

“Desde el punto de vista de la corona, una de las medidas más exitosa de Areche fue la reforma de la estructura tributaria con nuevas bases para la recaudación del tributo. No está del todo claro el momento en que entraron en vigencia las nuevas listas de tributarios ni los términos de su ampliación. L.E. Fisher se basa en un escrito anónimo del Cusco cuando afirma: ‘... Areche ordeno que todos los hombres mestizos fueran incluidos en una nueva lista general de tributarios, cuando anteriormente solo los indígenas habían estado sujetos al tributo. El resultado fue que la contribución de los indios aumentó en un millón de pesos anuales y las recaudaciones del tesoro llegaron a 4 millones de pesos en 1778 y a 5'838,852 al año siguiente dejando un saldo positivo de 1'614,208 pesos luego que todas las deudas fueron pagadas (Fisher 1966:19)...’.

La protesta de los mestizos contra la expansión del tributo parece haber sido preventiva y ligada en general a la resistencia contra otras consecuencias de la reforma tributaria de Areche<sup>94</sup>.

Estos informes son clara muestra de que las reivindicaciones étnicas en el pasado no fueron tomadas por el indio ni menos por razones étnicas, el descontento por el tributo indígena solo constituyó un aspecto complementario como adenda a las luchas criollas, quienes manipularon a los indios en aquellas luchas de 1780. Ahora vemos como estos precedentes no respondieron a la historia de la rebelión india comentada por otros historiadores que son controversiales y de débil sustento, en el que se apoya Javier Albó para intentar explicar y justificar él “somos indios”<sup>95</sup> razón por la cual para nosotros el aymara no debe ser considerado indio.

Por otro lado, “la tendencia culturalista define al indio en función de determinadas propiedades culturales que se supone diferentes e incluso antagónicas a las de la sociedad exterior”. En la sociedad actual no todas las propiedades culturales del aymara son diferentes o antagónicas al mundo exterior, el hecho de haber apropiado elementos extraños en el trayecto de la colonia y modernización, sin eliminar sus elementos propios –lengua, mitos, tradiciones y costumbres, reciprocidad simbólica- consolidan lo aymara actual conectando la cultura originaria, histórica y social con lo moderno, con mecanismos y substancias forjadoras de sentidos culturales de trascendencia –no necesariamente de indios- como la lengua aymara que ha introducido en su léxico palabras castellanizadas pero que también mantienen expresiones ancestrales como “Aynisitha” que significó ayer y significa hoy “intercambio recíproco de trabajo”<sup>96</sup> con formas de acción

<sup>92</sup> O'PHELAN GODOY Scarlett, (1988) *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia 1700-1783*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de la Casas, Cusco. p. 177

<sup>93</sup> Idem. p. 193

<sup>94</sup> GOLTEN Jürgen (1980), *Repartos y Rebeliones*. Tupac Amaru y las Contradicciones de la Economía Colonial, Instituto de Estudios Peruanos, IEP ediciones, Mayo, Lima.

<sup>95</sup> ALBO Javier (1982) *¿Khitixansa? ¿Quiénes Somos? (Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy)*, en BRIGGS L.T., Et. Al. *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Mosca Azul editores, Institut Universitaire D'Estudes du Developement – Ginebra, Suiza, p. 155-156.

<sup>96</sup> El verbo Aynisitha. es aymara. Ludovico Bertonio (1612), *Vocabulario de la lengua aymara*, edición de Julio Platzman, 2 vols., Leipzig, 1879 2:29, En Steve ESTERN, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*, Alianza Editorial Madrid, España. p.33

colectiva complementadas por su lengua nunca desterrada en las peores épocas de conquista española, donde incluso fue usado por el poder colonial de los evangelizadores para derivar normas sociales, conductas y características que trascienden a la integridad de la cultura aymara, en tanto y cuanto son de esencia participativa y colectiva, constituyendo pilares en la definición de "identidad comunitaria aymara" pero no de indios. Por lo tanto en contraposición a Fernando Mires, lo aymara no es oposición de lo occidental, en tanto que las constantes redefiniciones de lo occidental y de lo aymara toman caminos alternantes y diferentes, de ahí que hoy se opte por tendencias de etno desarrollo y auto desarrollo étnico social, muy a pesar del predominante positivismo, utilitarismo, y neoliberalismo implantado, que solo viene generando en la sociedad aymara adaptaciones de "rasgos culturales populares aymaras" explicados ya en los acápites anteriores.

La posición estructuralista enunciado por Mires "estima que el indio se define de acuerdo a su ubicación en la estructura económico social" y en este aspecto es innegable que la sociedad aymara altiplánica, como producto de la modernidad, ha formado "subcategorías aymaras" en las que, los subgrupos sociales no solo se definen a partir del poder económico, sino también como ya lo dijimos se definen desde su intercepción con factores de religión, género, región geográfica y otros cuyas ideologías todavía no parecen haber llegado a la conciencia de clase, en tanto Puno es una ciudad precapitalista pero no industrial. En consecuencia estos factores que discriminan subgrupos aymaras no serían determinantes ni tiene justificaciones para denominarle indio al aymara dado que su identidad esta forjada como un fenómeno histórico ancestral que ha trascendido al orden cultural ideológico actual, basado en el principio humanista de relación hombre-naturaleza-cosmovisión, y en el principio intercultural.

Finalmente tipificar quién es indio o indígena en el mundo aymara es algo muy difícil de establecer porque estas denominaciones, por lo menos en el pasado se asignaba al campesino y la población indígena que vive en el campo, que según Bourricaud Francois "se denuncia por un conjunto de rasgos económicos, sociales y culturales que pueden ser resumidos por la palabra arcaísmo"<sup>97</sup> En la actualidad los procesos de urbanización del medio rural y otros cambios sociales con provisión de servicios de saneamiento básico, agua potable, letrinas, energía eléctrica y otros, han puesto a disposición del campesino el uso de herramientas –TV, radio, grabadoras- con las cuales parece haberse desterrado ese término arcaísmo y lo que es peor el indio tipificado así por el antiguo mestizo –misti- ya no es el que necesariamente vive en el campo, sino el que ha invadido la ciudad de manera que si los mistis en el pasado fueron un apéndice de la clase dominante, hoy día estos desaparecen del contexto social alto andino y con ello desaparece también la designación de indio al aymara que reivindica una identidad que no esta modulado por el esquema cultural del misti sino por la matriz de la cultura étnica.

---

<sup>97</sup> BOURRICAUD FRANCOIS (1967) *Cambios en Puno*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales 48 México D.F. pg. 15.

## IX. EL PROBLEMA DE LA FRONTERA AYMARA: CHOLIFICACIÓN, REAYMARIZACIÓN, CAMPESINIZACIÓN Y RECAMPESINIZACIÓN

La frontera conceptualizada como "un límite cultural que deslinda una identidad establecida, que marca una distinción de sí mismo, que fija un grupo social y se auto reconoce y diferencia de los demás"<sup>98</sup> constituye una opinión que aflora a la identidad aymara como una cualidad de ejercicio mimético en el medio contemporáneo, acuñada en la interrelación del individuo con grupos sociales y políticos diversos, imprimiendo permanentemente expresiones, actitudes, comportamientos, rasgos y símbolos nuevos, que se asumen de forma renovante con identidades multifacéticas, multivariadas y temporales que hacen de su frontera étnica un límite muy difícil de establecer.

Esta frontera étnica complejizada y confrontada al "cholo"<sup>99</sup>, al "campesino"<sup>100</sup>, al indio, al poblador rural, al mestizo, al criollo, al blanco o a miembros de otras identidades no aymaras parece ser de carácter amplio y relativo pero controlado por la actividad relacional del individuo.

El fenómeno de cholificación surgido como un proceso de aculturación en el altiplano no ha alcanzado las dimensiones observadas en la costa peruana en tanto no puede observarse una conciencia nacionalista si no solo el carácter regionalista, por esta razón la cholificación para nosotros es entendida como un proceso de resistencia a la asimilación propugnada por la clase dominante y que no corresponde propiamente al mestizaje comentado por otros científicos, sino a un proceso intermedio de mestizaje en el que todavía hay

<sup>98</sup> GUERRERO Andrés (1999) *Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria*, Rev. Iconos, FLACSO, Ecuador, p. 114.

<sup>99</sup> QUIJANO menciona, los elementos de diferenciación entre... "Cholo" y el resto de la población india y no india... son: 1) Roles Ocupacionales. La población indígena campesina se concentra íntegramente en el rol de siervo o semi siervo en las haciendas, o en el de pequeño agricultor minifundario. En cambio los indígenas que emigran a las ciudades o abandonan simplemente la condición servil y el trabajo agrícola, asumen una gama variada de ocupaciones en las cuales el indígena típico no participa: obrero de minas, fabril, chofer, pequeño comerciante, artesano, albañil, mozo de café o restaurante, sirviente doméstico, jornalero agrícola. 2) Lenguaje. Los cholos son característicamente bilingües, pero el idioma materno es un idioma aborigen y el dominio del idioma español es, en general, bastante elemental aunque el nivel puede variar considerablemente según las zonas de residencia, escolaridad y otros factores. Es de gran importancia señalar que en cualquiera de los casos, el cholo usa el idioma aborigen para expresar sus más intensos estados emocionales. 3) Vestimenta. El modelo y el material de que esta hecha la vestimenta de los cholos tiende a ser occidental. Sin embargo entre los sectores más ligados a la influencia indígena o en etapa incipiente del proceso de cholificación, muchas de las prendas y frecuentemente el material empleado son de procedencia indígena. El modelo occidental es usado en una imitación bastante burda o modificado de tal manera que conforma un modelo sui generis como en el caso de la vestimenta usada por las vendedoras de los mercados que reciben la denominación de "placeras". 4) Escolaridad. Un considerable sector de esta población, especialmente entre los grupos más jóvenes, es alfabeto o semialfabeto y ha asistido algún tiempo a los niveles elementales de la escuela primaria. 5) Movilidad Geográfica. Los cholos tienen gran tendencia a la movilidad geográfica y se desplaza constantemente de una zona a otra, o cambian de localidad de residencia, conocen varias regiones y ciudades, han pasado algún tiempo de residencia en la ciudad si residen en el campo, y en los últimos años abandonan el campo por la ciudad. 6) Urbanización. Los cholos que habitan en el campo usan muchos objetos de procedencia urbana: reloj, bicicleta, y más recientemente, radios portátiles. Los que residen en las ciudades y han alcanzado un nivel relativamente alto de ingresos, comienzan a usar aparatos eléctricos de uso doméstico. Si embargo el arreglo del hogar sigue muchas de las normas del modelo campesino indígena. 7) Edad. Es muy interesante notar también que algunos antropólogos han hecho observaciones sobre la composición de edad de los grupos cholos en el campo (Ortiz, 1962). De ellas resulta que la población chola está formada por los grupos jóvenes, mientras que la población adulta se encuentra en una etapa inicial de cholificación, y la capa más vieja puede ser clasificada como totalmente indígena. La observación puede ser también generalizada a las ciudades, puesto que la migración indígena hacia las ciudades, que es uno de los más importantes vehículos del proceso de cholificación, afecta sobre todo a las capas jóvenes del campesinado indígena. En QUIJANO Anibal (1980) *Dominación y Cultura*, Lo Cholo y el Conflicto cultural en el Perú, Mosca Azul, Editores SRL, Lima 18 Perú, p.65

<sup>100</sup> Campesino, es el término que define al indígena peruano de conformidad con el D.L. N°16790, Ley de Reforma Agraria del Perú. Por otro lado El campesino tradicional diferenciado del indio de acuerdo con Bonfil Batallas presenta las siguientes características: Práctica agrícola con una práctica de mayor uso de arado (cultura no india) pero con signos de solidaridad, reciprocidad, y cooperación vecinal, Su cosmovisión aparece fragmentada, Sus artesanías aparentemente mestizas no se diferencian de las artesanías indias, Su intercambio comercial es mucho más importante que en la comunidad india, El ayuntamiento municipal es más importante que en la comunidad india, Sus patrones culturales de vida son visibles y similares a la comunidad india (alimentación, vivienda, salud y tratamiento tradicional), Su idioma español tiene un uso restringido y la cantidad de palabras de origen indio es mayor que en el lenguaje estándar de la región, La condición de campesino tradicional se da cuando hay ausencia de una identidad étnica india, es decir cuando se rompe el vínculo de patrimonio cultural, lo que implica que el idioma y la indumentaria distintiva no son caracteres que necesariamente reflejen la condición india, La ruptura del vínculo de patrimonio cultural para unos implica aculturación, para otros proletarianización, para otros es una transformación de casta de clases, pero para Bonfil se trata de un etnocidio y proceso de desindianización que se caracteriza porque hay un cambio ideológico que quiebra la identidad étnica, El etnocidio se cumple si la población deja de considerarse india aun cuando en realidad siga siendo indio.

predominancia de rasgos culturales nativos –aymara y/o quechua- cumpliendo su rol étnico persistente, ejercitado alternadamente con elementos de carácter occidental, de manera que reflejan una actitud aymara que no desaparece en medio de elementos culturales extraños pero sigue exhibiéndose en sectores poblacionales llevando a la cultura étnica a la popularidad.

Sin embargo esta forma de cholificación ha generado paralelamente un proceso de desindianización caracterizado por la eliminación progresiva del término indio con la consecuente reetnicización y reaymarización propugnada por la influencia de la corriente pluralista étnica Latinoamericana. Este proyecto que en el medio local busca “el orden estructural andino” como reivindicación aymara debe impedir la fragmentación social visibilizada con la aparición del cholo y otros tipos sociales de la región, de manera que la evolución cultural debe ser controlada regulando las prácticas de imposición o de enajenación generadas por la cultura dominante.

Por otro lado, el proceso de cholificación no debe ser entendida como cultura global por tratarse de algo no globalizado como lo afirma Quijano<sup>101</sup> dado que los elementos de diferenciación entre el cholo y el aymara no están definidos y no puede darse afirmaciones que comprometan líneas culturales específicas. En este sentido se cuestiona las afirmaciones de la identidad chola formulada por intelectuales costeños que parecen promover la cholificación en desmedro de lo étnico, lo campesino, y lo andino, considerando al cholo como una categoría superior a lo campesino pero subordinada a la categoría aymara dado que dentro de los diversos matices de identidad se encuentran los aymaras cholos, aymaras campesinos, aymaras rurales y/o los aymaras ciudadanos de la región.

El proceso de reaymarización constituye un nuevo fenómeno que viene fortaleciéndose de manera progresiva en el ámbito altiplánico, su propuesta concibe un proceso cargado de un discurso que revalora y revitaliza la cultura aymara alto andina, no obstante los comentarios respecto al cholo aymara y el cholo peruano como identidades de la población del Perú, que desde nuestra perspectiva no constituye sino una condición social maximizada que minimiza el tema étnico campesino como observamos en el planteamiento de Sinesio López<sup>102</sup> quien remarca la conciencia actual de los ciudadanos y menciona que la raza y la etnia ya no son las principales fuentes de discriminación de estratos sociales, sino la desigualdad económica y social son ahora los factores que han desplazado a las categorías de criollos, blancos e indios a un segundo plano ocupando el primer plano los ricos y los pobres. No rechazamos esta versión, pero el sentimiento aymara serrano y los movimientos sociales han dejado de utilizar la expresión indio para ser reemplazada por el “aymara” o el “quechua” dado que la población campesina, alcanza al alrededor de 38,39% de la población total del Perú<sup>103</sup> de manera que más de la tercera parte de la población del país son campesinos,

---

<sup>101</sup> La cultura global esta formada por dos culturas superpuestas, entre las cuales hay ahora un amplio numero de elementos comunes pero que no se han integrado todavía en una distinta que abarque a la totalidad de la población, o en cuyo lugar exista alguna tendencia a la desaparición de una de las culturas a favor de la otra. En cambio entre ambas culturas básicas existen ahora zonas culturales intermedias que ya no pertenecen a ninguna de ellas, aunque según las regiones se acerquen más a una que a otra. En QUIJANO Anibal (1980) *Dominación y Cultura*, Lo Cholo y el Conflicto cultural en el Perú, Mosca Azul, Editores SRL, Lima 18 Perú, p.61

<sup>102</sup> LOPEZ Sinesio (2000) Ponencia en el tema *Democracia y Participación Indígena: El Caso Peruano*, Presentado en el Foro Pueblos Indígenas hacia el siglo XXI, llevada a cabo del 9 al 10 de marzo del 2000, FLACSO, Quito, Ecuador pg. 14, 15.

<sup>103</sup> DERUYTTERE Anne (1997) *Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible, El papel del Banco Interamericano de Desarrollo*, Washington, D.C. Junio de 1997 N° IND97-101, p. 1.



cuya afirmación de cambio de identidad hacia lo cholo queda resquebrajado si consideramos las tendencias culturales hacia la popularización aymara -y/o quechua- suscitados en la ciudad, lo que significa un fortalecimiento de valores y códigos culturales originarios con la consecuente mayor definición de la frontera étnica de propios y profesionales sin tierras que vienen migrando de la ciudad al campo con evidente acto de reaymarización

El análisis de la frontera étnica como elemento desagregador de lo aymara, parte de una discusión de múltiples identidades y puede ser explicada por varios enfoques. El enfoque situacional de Barth<sup>104</sup> plantea que las fronteras de grupo pueden depender no solo de cómo sus miembros se autodefinen sino de cómo son definidos por otros, donde los otros poderosos, controlan los principales recursos económicos a los cuales el grupo étnico busca acceso, de manera que el ser o no ser miembro de un grupo étnico esta precisamente delimitado por el uso y consumo frecuente de elementos culturales propios y extraños que básicamente responde a la acción relacional y a los factores de atracción personal, necesidad táctica, intereses comunes u obligación moral contraída con el no aymara. Esta frontera étnica estaría también influenciado por el estatus social que espera alcanzar el individuo, por la posibilidad de éxito con mayores ingresos económicos que mejora las condiciones de vida bajo el modelo occidental el cual puede estar incluso contrapuesto a la cultura de su comunidad. Por otro lado el enfoque de Jhon Rex <sup>105</sup>plantea que los individuos "pueden en mayor o menor medida elegir si aceptan o no las obligaciones de parentesco, si continúan o no hablando su lengua materna, si conservan las mismas creencias y practican las mismas costumbres", la adhesión de un individuo a un grupo étnico y el grado de auto sostenimiento de la identidad dependen de un orden y una lógica de experiencias cotidianas vividas en todo el periodo de su vida, así como durante su proceso de formación y madurez, en el que el nivel de conciencia y la madurez individual están contrapuestos al control social que ejercen sobre él o ella sus formas de organización, su arraigo territorial, su familia comunal y otros factores que lo llevan a una función locativa seleccionado de acuerdo a valores que le son inherentes a la función integrativa de la identidad que une la experiencia pasada con el presente y modula la frontera étnica gracias a la conciencia social étnica, su ideología y filosofía andina, su conocimiento del pasado histórico y la identificación plena con su gente.

Para Carlos Degregori, el análisis de lo étnico debe realizarse considerando el conjunto de rasgos sobre cuya base se "analiza la etnicidad en sus transformaciones a través del tiempo, donde los rasgos se reclaman o se ocultan de acuerdo a circunstancias históricas y/o correlaciones políticas, sociales y culturales determinadas". De manera que las fronteras no son estables, las líneas divisorias entre quien es y quien no es un aymara, no es estático ni esta bien definido, sino se traza de modo diferente en distintos periodos y en distintos lugares y en distintos momentos de manera que la frontera étnica estaría inclinado y predominado a lo aymara cuando el individuo se encuentran en su comunidad de pertenencia, mientras que esta frontera estaría mas dispada e inclinada hacia lo no étnico cuando el individuo se traslada a medios donde las relaciones sociales y

---

<sup>104</sup> Véase con mayor profundidad DEGREGORI Carlos Iván, *Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú*, en ADRIANZEN Alberto (1993) *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IFEA, IEP, Lima Perú. p 115.

<sup>105</sup> *Idem*. p 114.

políticas se dan con otras lógicas que imprimen adaptaciones simuladas de elementos y símbolos nuevos por asumir, los cuales obviamente modifican y permean con mayor o menor amplitud las fronteras étnicas sin perjuicio de mantener sus valores como mecanismos de resistencia y de delimitación de fronteras basada en la primordialidad de pertenencia y en el grado de identificación afectiva de la comunidad, a la evocación de su concepción original, su pensamiento, su régimen espiritual, a su cosmovisión, su aporte de fuerza de trabajo, sus sistemas de acceso a las tierras, apropiación de ciertos recursos naturales, su modo organizativo propio, sus expresiones religiosas y rituales, sus fiestas patronales, y fiestas rituales ligadas a la agricultura, a la veneración de sus muertos, y otros indicadores étnicos que resurgen o desaparecen de acuerdo con sus actividades cotidianas. Estos aspectos son parte de un complejo proceso donde las fronteras mismas pueden estar enmascarados por la mimetización del individuo a cada medio social dando lugar a una identidad evocada y una frontera cultural traslocada por lo social, lo político, y lo económico. La frontera étnica del aymara de esta forma se encontraría bastante más flexible y más porosa de lo esperado, como resultado de los factores indicados y los procesos de educación y socialización que tratan de imprimir cambios drásticos, asimilación y aculturación.

Un segundo aspecto que acompaña al uso oportuno de rasgos aymaros y no aymaros como producto de la acción cultural inventada es la popularización de elementos que establece una frontera más flexible y a veces imperceptible por la conducta popular de los individuos intermediando premeditadamente la pertenencia étnica y no étnica.

Por otro lado las expresiones que designan cambios de identidad “de campesino a cholo” llevan implícito la supuesta eliminación de lo étnico, en tanto que cholo puede ser visto como una opción de mejora social respecto al campesino dentro de una lógica de dominación, generando relaciones de poder y reproduciendo al aymara y al cholo como identidades distintas excluyéndolo al segundo de lo étnico, en razón de una diferencia ocupacional como obrero de minas, albañil, chofer, pequeño comerciante, mozo, sirviente, jornalero agrícola etc., o una característica occidentalizada como su castellanización, vestimenta occidentalizada, ciertos patrones urbanos de consumo –uso de relojes, radios portátiles- el alfabetismo y otros rasgos que ya no son elementos disociadores de la unidad étnica, sino por el contrario estos son elementos que se practican en la comunidad rural de forma regular, poniéndolo al cholo en una posición ambigua que termina vinculándose también a la comunidad que lo obligará a continuar reproduciendo valores y códigos culturales étnicos, de tal forma que el “supuestamente cholo” no tiene una frontera con el aymara y no puede ser excluido de su etnia original, dado que el vestido y los materiales usados al estilo occidental no son determinantes culturales “el hábito no le hace al monge” de forma que su pensamiento y comportamiento adopta posiciones temporales que debe ser interpretada como un punto positivo de integración del cholo a lo étnico, como proceso que motiva y difunde mayor fuerza la reaymarización con mayores y mejores condiciones de vida, fundamentados en la consolidación de su dignidad bajo el marco legal establecido en normas internacionales y los derechos étnicos garantizados en el convenio 169 de Organización Internacional de Trabajo, en la constitución nacional y en las propuestas legales que fomentan un proceso de

interculturalidad, con el que debe demandarse un cambio que connote una situación nueva para el aymara que ya no es el indio del pasado, sino el promotor que revela su auto desarrollo debiendo ser reconocido por la sociedad y por las instituciones que todavía vienen discriminándolo.

Ahora bien las fronteras étnicas también se ven afectadas por procesos de campesinización y recampesinización. La campesinización propugnada por la reforma agraria de 1969, a partir del cual el Estado peruano nomina a la antigua comunidad indígena, como "comunidad campesina" –Art. N° 115 del DS N° 267-70-AG- y al indígena como "campesino" organizándolo sobre bases colectivas de su tradición comunitaria convocada a los fines de promover desarrollo socioeconómico.

Esta campesinización que en las últimas décadas ha demostrado un crecimiento significativo con registros de comunidades campesinas formal y legalmente reconocidas –1082 comunidades en el departamento de Puno en 1991- como lo afirma Víctor Caballero<sup>106</sup>, opina un aparente crecimiento ya que, no hay que olvidar que solo se trata de un reconocimiento legal, pues las comunidades y los campesinos siempre existieron de manera informal y en este proceso solo formalizan su estatus como base de la comunalización y campesinización que se mantiene vigente con el propósito estatal de estimular a la no llegada tecnificación y rectificar el fracaso de la organización de cooperativas planteada por la ley de reforma agraria pasada, de forma que el proceso de reconocimiento de comunidades campesinas continúa con sujeción del estatuto de comunidades establecidas en el D.S. N° 37-70-A, que destaca no solo el cambio nominal de indígena a campesino sino también promueve la intangibilidad y la no enajenación de sus tierras mantenidas bajo el dominio comunal. Este carácter tomado en cuenta junto a la problemática de crisis económica y falta de fuentes de trabajo en la ciudad, ahora viene gestando un movimiento de recampesinización con grupos de "jóvenes sin tierras" que solicitan al Estado la asignación de tierras en el medio rural ¿Cómo afecta esta problemática a la frontera étnica del aymara? Lo campesino es una categoría infra a lo aymara, trata solo del aymara radicado en el campo bajo condiciones tradicionales que define con mayor acento la identidad étnica, mientras que el individuo que entra en proceso de recampesinización es más amplio de concepción y tiene una frontera étnica mas flexible al estilo del aymara urbano en tanto su migración ya no es del campo a la ciudad, sino de la ciudad al campo, acto que la ejecuta sin radicar definitivamente en el medio rural, pues el aymara a aprendido una nueva estrategia de control de la tierra, del agua de riego, y de otros recursos naturales como parte de la cultura propia. De manera que estos y otros factores influyen también en el establecimiento de la frontera étnica aymara.

---

<sup>106</sup> CABALLERO MARTIN Victor (1992) *Urbanización de la Sociedad Rural Puneña, Crecimiento y Cambio de las Comunidades Campesinas*. Ensayo de Sociología Rural, Junio, Tesis, Lima Perú., Pg. 8

## CONCLUSIONES

El altiplano peruano, alberga a la mayor población aymara del país, su problemática social y cultural es muy compleja sobre todo por su condición de cultura subordinada a la cultura nacional blanco mestiza y de tendencia occidental. Los procesos de modernización y neoliberal vienen imprimiendo su huella anti étnica y la crisis económico social del país genera mayores índices de pobreza y extrema pobreza, sobre todo en el sector campesino aymara de la región altiplánica, coercionándolos a mayores procesos de migración del campo a la ciudad. Sin embargo los aymaras reproducen su particularidad cultural, sus rasgos y características primordiales presentados como un árbol cultural de rasgos estructurados y estructurantes tienen una implicancia étnica y un determinismo cultural.

La familia y su red de parentesco consanguíneo y espiritual; sus relaciones fraternales entre el núcleo familiar y la comunidad colectiva, su territorialidad y formas de propiedad y uso de tierras ligado a su sistema de herencia y parcelación de tierras, la lealtad de su lengua con expresión total sobre su propio mundo y las cosas que insertan una cosmovisión, su organización comunal y su tecnología andina reproductoras de comportamientos ligados a la solidaridad y reciprocidad fraternal de tradición histórica amoldados en una tecnología preparada para el riesgo ambiental y validada teniendo presente su complementariedad ecológica, su sostenibilidad tecnológica, su resistencia al medio ambiente, su aprovechamiento racional de recursos naturales y protección del medio ambiente, el manejo de su diversidad de productos ecológicos andinos en un marco de relación hombre-ecosistema; su diversidad de micro ambientes y control de pisos ecológicos, su sistema sociocultural que integra la inteligencia colectiva étnico cultural alrededor de su patrimonio ancestral como huacas y chullpas, su sistema económico con características de orden moral y de autosuficiencia con reciproca redistribución de riqueza influenciada por la economía y reciprocidad monetaria que interrelaciona la comunidad aymara con el mercado libre, su manejo tecnológico productivo agropecuario, su distribución y consumo con fines destinados a una seguridad productiva de auto sostenimiento, su creatividad e innovación que vincula lo racional con lo empírico, y en general sus practicas culturales autónomas, la apropiación de rasgos culturales nuevos, la experimentación de modos de vida cultural impuestos y la enajenación de elementos culturales que entran en desuso, continúan fortaleciendo y fomentando el núcleo cultural de la identidad aymara tanto en el medio rural como urbano. Sin embargo la identidad aymara instalada en pueblos jóvenes y barrios marginales de las ciudades ribereñas del Lago Titicaca, así como también en las grandes ciudades vienen siendo objeto de continuas modificaciones demográficas y culturales, cuyo examen sincrónico y diacrónico enfocan un proceso de desaparición, de transformación, o de re-emergencia de la cultura aymara en el nuevo medio ciudadano. Este fenómeno que se expresa con modificaciones de identidad aymara contemporánea esta en debate, dado que reúnen rasgos tradicionales andinos, externos y modernos previamente validados, que en conjunto constituye el paquete cultural que se trasluce en la sociedad reproduciendo lo aymara bajo una identidad redefinida en el contexto urbano y caracterizada por rescatar rasgos culturales de vinculo histórico ancestral plasmados en practicas cotidianas e interrelacionados al carácter nacional-occidental, demostrándose actitudes y comportamientos contrapuestos, superpuestos o

yuxtapuestos de maneras diversas según la situación social, dando lugar a respuestas de identidad indeterminadas multifacéticas y multivariadas en el medio urbano pero completamente definidas en el medio rural, denotando una superposición dual de caracteres con clara práctica de identidad dual –comunitaria y extracomunitaria- en el que, el árbol o núcleo cultural de rasgos étnicos moldea, regula y controla las identidades indeterminadas por medio del “debes” y el “no debes” del individuo teniendo presente el uso de instrumentos que ofrece la modernidad –como el internet, la televisión, etc.- en un sistema de aparente globalización y homogenización pero con clara impresión de desencuentros culturales donde la confrontación observada se da frecuentemente entre los elementos alienantes externos y los elementos primordiales étnicos que son los diferenciadores culturales y a la vez diversificadores de conductas con rasgos que aparecen, desaparecen, y resurgen en función del momento real, llevándolo al individuo a adaptar conductas de desidentificación temporal que no responde al auto odio étnico, de simulación adaptativa como fenómeno de recreación a una auto identificación nueva a través de la innovación, la recombinación, la diferenciación o la reivindicación de lo étnico dando lugar no solo a identidades relacionales, sino también a identidades prestadas e identidades asignadas por sectores sociales de poder que en conjunto explican la identidad extracomunal como un fenómeno de multiplicidad identitaria donde la mimetización y la confrontación llevan aparentes signos de conciliación cultural y de categorización con identidades relacionales reconstituidas por elementos que obedecen a normas sociales de orden coercitivo ordenadas por las condiciones económico sociales, de religión, de raza, de género, y otras que dirigen la aculturación no lograda hasta hoy, pero también al ocultamiento de lo étnico cuyas características pueden ser similares o no con otros grupos étnicos –quechuas- pero guardan la potencialidad de poder ser recuperados, revitalizados, enaltecidos, realzados, revalorados y redefinidos en un contexto donde las características primordiales étnicas son estilizadas de acuerdo con el nuevo modo de vida como ocurre con las nuevas corrientes de aymaras profesionales sin tierras que migran desde la ciudad al campo en busca de nuevas tierras para su uso colectivo.

Por otro lado, las corrientes culturalistas evolutivas y situacionistas plantean que la migración del campo a la ciudad genera procesos modificadorios tendientes a la pérdida de identidad originaria y creación de nuevos elementos que estarían dando lugar a la emergencia de la cultura popular y la cultura chola todavía en etapa de transición, sin embargo los mecanismos de este proceso que se anuncia con aparente pérdida de rasgos y elementos culturales de origen étnico, no están completamente explicados y sus tendencias teóricas quedan cuestionados en tanto responden a un rol de homogeneización e integración cultural en el mundo altiplánico, justificando solo al cholo como un modelo de paso desde el indio al mestizo, encamando una visión racista hacia lo étnico aymara: Esta es nuestra crítica de reflexión.

Los procesos de hibridación planteados junto a la emergencia de una cultura popular, también parecen estar explicados de manera inadecuada en tanto que para el caso específico de los aymaras, se encuentra una clara separación de elementos culturales aymaras de raíz ancestral superpuestos constantemente con elementos no aymaras, de manera que la constitución de actitudes asumidas como producto de una probable fusión cultural no sería el caso de los ciudadanos aymaras puneños, quienes dentro de lo popular practican

rasgos étnicos como la Ch'alla, la lengua, las danzas, los ritos, los mitos y en general su cosmovisión, como formas que no están combinadas ni amalgamadas con las prácticas cotidianas de la cultura dominante, razón por la cual se considera elementos de resistencia cultural.

Por lo tanto procesos de cholificación y fusión cultural entre lo étnico y lo no étnico solo serían teorías que dentro del contexto científico social refieren y justifican la integración, la homogeneización y la globalización cultural, aspecto con el que particularmente no concordamos.

Por otro lado, las identidades interétnicas y relacionales tomadas como construcciones condicionadas a los intereses de la cultura dominante, son adjudicadas de forma involuntaria en la medida en que se vean presionados por las necesidades cotidianas y por las normas sociales coercitivas, sin embargo estas formas de imposición generan paralelamente búsquedas de nuevas relaciones sociales y saberes andinos propios a partir de los cuales se producen procesos de retroalimentación cultural y revitalización étnica, en tanto que muchos saberes andinos propios de la cultura nativa se comportan como mediadores y reguladores de la reconstrucción de identidades étnicas reencontradas en el medio urbano. Un mecanismo de este proceso es la estrategia de resistencia de la cultura aymara constituido por las identidades indeterminadas y temporales que surgen de roles y funciones individuales ejercitados por aymaras ciudadanos, y que tienen la función temporal de encubrir la identidad étnica mimetizándose en el ambiente social nuevo no obstante estar representada por rasgos nativos que responden positivamente a una identidad de vida con tendencias de popularidad donde sus signos y símbolos pueden estar cambiados pero sus esencias, sentidos, significados y significantes no se pierden, muy por el contrario se mantienen, se reafirman y se ensamblan alrededor del eje central de rasgos primordiales sobre cuya base se constituyen nuevos elementos modificados según como trate la coyuntura social dominante.

El mantenimiento de la cultura aymara subordinada en el contexto contemporáneo se produce gracias a sus principios responsables de persistencia de praxis cultural étnica del migrante ciudadano y el principio del retorno de la praxis cultural étnica en ciudadanos con ancestros aymaras, cuyos mecanismos explicarían porque lo aymara sobrevive a pesar de los sistemas compulsivos de homogenización al que fue sometido durante la colonia y al sistema dominante marginador explotador y racista actual, los cuales no han podido desestructurar la red identitaria aymara, no obstante el sentimiento de inferioridad, el xenotemor, la xenofobia y la marginación que complejizan y amplían las posibilidades de invención con cada vez nuevas identidades de significados aymaras gracias al cual continua haciendo presencia altiplánica donde los mecanismos neoliberales continúan pretendiendo fuertes procesos de homogeneización nacional y globalización mundial.

Finalmente la preocupación por definir lo aymara-contrastado con lo indígena y lo indio, se complejiza cuando aparece lo cholo, lo campesino, lo rural y otras categorías no aymaras en tanto que la aceptación de estas formas identitarias requieren de mayores planteamientos y conocimientos esenciales a partir de los cuales debe redefinirse o eliminarse lo cholo, lo indio y otras identidades asignadas en una sociedad donde la tendencia de práctica es intercultural. Análisis que integraría indispensablemente los enfoques evolucionistas, culturalistas y estructuralistas necesarios en el debate para fundamentarla como propuesta.

## BIBLIOGRAFIA

- ABERCROMBIE, Nicholas; HILL Stephen; Et al. (1992). *Diccionario de Sociología*, Segunda edición, Ediciones Cátedra S.A., Madrid España.
- ADRIANZEN Alberto (1993) *Democracia, Etnicidad y Violencia Política en los Países Andinos*, IFEA, IEP, Lima Perú.
- AGUIRRE BELTRAN Gonzalo (1983) *La Lingüística Antropológica en México: Boas*, en *Lenguas vernáculas, Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, Ediciones de la Casa Chata 20, México.
- ALMEIDA VINUEZA José (1996) *Polémica Antropológica Sobre la Identidad*, En *Identidad y ciudadanía, enfoques teóricos*, Colección Utópicas FEUCE, ADES, AEDA, Primera edición, Quito Ecuador.
- ALTAMIRANO Teófilo (1988) *El Caso de los Migrantes Aymaras en Lima Metropolitana*, En *Cultura Andina y Pobreza Urbana, Aymaras En Lima Metropolitana*, Pontificia Universidad Católica Del Perú, Fondo editorial, Lima, Perú.
- BAUTISTA ASTIGARRAGA Juan (1999) *La Tecnología Apropriada*, en Vladimir Serrano (compilador) *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*, segunda edición, edición ABYA-YALA.
- BATALLAS BONFIL Guillermo: (1991): *Lo Propio y lo Ajeno, Una Aproximación al Problema del Control Cultural*, en *Pensar nuestra cultura*, Editorial patria S.A. México.
- BERTONIO R. Ludovico (1612) *Vocabulario de la Lengua Aymara*, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Instituto Francés de Estudios Andinos, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, Talleres Gráficos "El Buitre", Agosto 1984 Cochabamba Bolivia.
- BORDIEU Pierre (1994) *Razones Practicas*, Sobre la teoría de la Acción, Traducción de Thomas Kauf, Editorial Anagrama, Barcelona.
- BOUYSSSE CASSAGNE Thérèse BOUYSSSE CASSAGNE Thérèse (1987) *Del Espacio del Grupo al Espacio Individual*. En *La identidad Aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)* Hisbol- IFEA. La paz Bolivia.
- BOURRICAUD FRANCOIS (1967) *Cambios en Puno*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales 48 México D.F.
- BRIGGS L.T., Et. Al. *Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado*, Mosca Azul editores, Institut Universitaire D'Estudes du Developpement – Ginebra. Suiza.
- CABALLERO MARTIN Víctor (1992) *Urbanización de la Sociedad Rural Puneña, Crecimiento y Cambio de las Comunidades Campesinas*. Ensayo de Sociología Rural, Junio, Tesis, Lima Perú.
- CONTRERAS Carlos (1979) *Transferencia de Tecnología a Países en Desarrollo*, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. ILDIS, Caracas. Venezuela.
- CHANGE Paúl (1995) *Aprendizaje y Conducta*, Segunda edición, Ed. El manual moderno S.A. de C.V., Santa Fé, Bogotá. Colombia.

- DEBENBACH Sabine, SALAZAR Saenz, ( ) *Las Lenguas Andinas*, texto fotocopiado.
- DE CERTEU Michel, (1996) *La Cultura Popular*, En *La Invención de lo Cotidiano*, Artes de Hacer, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de estudios superiores de occidente, México.
- DEGREGORI Carlos Iván (1993), *Identidad Étnica, Movimientos Sociales y Participación Política en el Perú*, en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Instituto Francés de estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, 1ra. Edición, Serie América problema 16 IEP, Lima Perú.
- DERUYTTERE Anne (1997) *Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible, El papel del Banco Interamericano de Desarrollo*, Washington, D.C. Junio de 1997 N°.IND97-101.
- DUBET Francois (1989), *De la Sociología de la Identidad a la Sociología del Sujeto*, Estudios Sociológicos, N° 22. Vol. VII, septiembre-diciembre.
- ELLIOT Ruth y David (1980) *Sociedad y Tecnología*, El control popular de la tecnología, Colección tecnología y sociedad, Editorial Gustavo Gilli S. A. Barcelona España.
- ESTERN Steve ( ) *Los pueblos Indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*, Alianza Editorial Madrid, texto fotocopiado, España.
- FLORES YUCRA Silvia (1988) *Tendencia de Cambio en la Identidad Cultural de los Pobladores Barriales de la Ciudad de Puno*, Tesis para optar el título de Licenciado en Sociología, UNA. Puno Perú.
- FONSECA MARTELL Cesar, MAYER Enrique *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas Siglos XVI-XX*, Simposio auspiciado por el Social Science Research Council, Tomo II, colección 500 años, Ediciones Abya-Ayala, Quito.
- FOUCAULT Michel ( ) *Dialogo Sobre El Poder Estética, Ética y Hermenéutica*, texto fotocopiado.
- GARCIA CANCLINI Néstor (1990), *Culturas Híbridas, Poderes Oblicuos*. En *Culturas Híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijaldo, D.F. México.
- GARCIA MIRANDA, Juan José (1996), *Auto proyecto de Desarrollo Andino, Bases y Componentes de la Cosmovisión y Racionalidad Andina*. En: *La perspectiva de etnias y naciones. Los pueblos indios de América Latina*. Abya-Yala. Quito.
- GLEIZER SALZMAN Marcela (1997) , *Identidad Subjetividad y Sentido en las Sociedades Complejas*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Juan Pablos Editor, México.
- GOLTE Jurgüen (1980) *La Racionalidad de la Organización Andina*, Instituto de Estudios Peruanos. Lima Perú.
- GUERRERO Andrés (1999) *Ciudadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria*, Rev. Iconos, FLACSO, Ecuador.
- GUZMAN Virginia (1992) *Construyendo Diferencias*, Flora Tristan ediciones Lima, Perú.
- HERRERA Amilcar, (1973). *La Creación Tecnológica Como Expresión de Cultura*, Mimeo, Seminario CONICYT-ILDIS, Santiago, Chile. En Carlos Contreras (1979) *Transferencia de tecnología a países en desarrollo*, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. ILDIS, Caracas. Venezuela.



- INSTITUTO NACIONAL DE INVESTIGACIONES AGROPECUARIAS – INIAP. (1992) *Tecnologías Disponibles de los Principales Cultivos del Ecuador*. Coeficientes técnicos, Costos. Revisión y Edición Ing<sup>o</sup> Juan Gerardo Vega Et. Al. Marzo, Quito Ecuador.
- ITIER Cesar comp. (1995) *Del Siglo de Oro al Siglo de las Luces, Lenguaje y Sociedad en Los Andes del Siglo XVIII*, Centro de estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú.
- JEAN-PIERRE Jacob (1986) *Producción de la Identidad y Poder en el Perú*, en BRIGGS L.T. Et Al. *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Primera edición, Mosca Azul editores, Lima, p. 209
- KINGMAN E., SALMAN T. Y ANKE VAN DAM (1999), *Las Culturas Urbanas en América Latina y los Andes: Lo Culto Y Lo Popular, Lo Local y Lo Global, Lo Híbrido y Lo Mestizo*. En *Antigua Modernidad y Memoria del Presente, Culturas Urbanas e Identidad*, FLACSO Sede Ecuador.
- LECHNER Norbert (1986) *El Consenso Como Estrategia Y Como Utopía, La Conflictiva Y Nuca Acabada Construcción Del Orden Deseado*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI de España Editores S.A., Madrid. p.162
- LOPEZ Sinesio (2000), Ponencia en el tema *Democracia y Participación Indígena: El Caso Peruano*, Presentado en el Foro Pueblos Indígenas hacia el Siglo XXI llevada a cabo el 9 y 10 de marzo del 2000, FLACSO, Quito Ecuador.
- MALUF MALUF Alejandra N. (1996) *Identidad y Actores Sociales en las Sociedades Complejas*, En *Identidad y ciudadanía enfoques teóricos*, FEUCE, ADES, AEDA, Primera edición, Quito Ecuador.
- MAYER Enrique / ALBERTI Giorgio (1974), *Las Reglas del Juego En La Reciprocidad Andina*, Reciprocidad andina: Ayer y Hoy, Reciprocidad e Intercambio En Los Andes Peruanos, Institutos De Estudios Peruanos, IEP Ediciones. Lima.
- MENDELSONH EVERETT (1982) *La Internacionalización de la Ciencia*, en UNESCO *Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica*, Simposio de la UNESCO, Colección de ciencias sociales Ed. Tecnos España.
- MIRES Fernando (1992) *¿Quién es el indio?* En el *Discurso de la Indianidad*, La Cuestión Indígena en América Latina, colección 500 años, N° 53, ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- MONTOYA Rodrigo, LOPEZ Luis Enrique (1988) *¿Quiénes Somos? El Tema de la Identidad en el Altiplano*, Mosca Azul Editores SRL, UNA Puno, Lima Perú.
- MURRA Jhon (1988) *El Aymara Libre de Ayer*, en XAVIER ALBÓ (comp.) *Raíces de América*, El mundo Aymara, Editorial alianza, Madrid España.
- O'PHELAN GODOY Scarlett, (1988) *Un Siglo de Rebeliones Anticoloniales, Perú y Bolivia 1700-1783*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de la Casas, Cusco.
- OSSIO ACUÑA Juan M. (1992) *Parentesco Reciprocidad y Jerarquía en Los Andes*, Una Aproximación a la Organización Social de la Comunidad de Andamarca, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial Perú.
- PASARA Luis, ZARZAR Alonso (1991) *Sujetos Sociales en Busca de Sociedad*, Ambigüedades, contradicciones e incertidumbres, en *La otra cara de la luna*, Nuevos actores sociales en el Perú, Manantial S.R.L.-CLADE, Argentina.

- PUJADAS Joan J. (1990) *Los Estudios Sobre Etnicidad y Nacionalismo en España 1981-1987*, en Josepa CUCO et. al., *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Generalitat Valenciana, Primera edición marzo. Valencia España.
- QUIJANO Aníbal (1980) *Dominación y Cultura*, Lo Cholo y el Conflicto cultural en el Perú, Mosca Azul. Editores SRL, Lima 18 Perú.
- RIVAS I. Ramiro (1979) *Hacia una Interpretación de la Cultura Como Sistema de signos*, en *Lengua y Cultura en el Ecuador*, Instituto Otavaleño de antropología, Otavalo- Ecuador.
- ROJAS ORTUSTE Gonzalo (1994) *Democracia Étnica*, Democracia en Bolivia Hoy y Mañana, Cuadernos de investigación N° 41 CIPCA, La paz Bolivia.
- ROMERO BEDREGAL Hugo. (1980). *Planteamiento Andino, Movimientos sociales y Planeamiento Andino en Bolivia*, Ediciones populares Camarlinghi, Impreso en Bolivia.
- TOURAINÉ Alain (1997) *¿Podremos Vivir Juntos? Iguales y diferentes*, Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A. Buenos Aires.
- TSCHOPIK Harry, (1968) *Magia en Chucuito, Los Aymara del Perú*, Instituto Indigenista Americano, Ediciones especiales: 50, México.
- SABATO Jorge (1972) *El Comercio de la Tecnología*, Regional Program for Scientific and Tecnological Development, Dept. of Scientific Affairs, General Secretariat of the Organization of American States, Washington, D.C.
- SANCHEZ PARGA José (1993) *Transformaciones Socioculturales y Educación Indígena*, primera edición, Centro Andino de Acción Popular – CAAP, Quito Ecuador.
- STARN Orín, (1991) *El Pensamiento Reciente Sobre Los Nuevos Movimientos Sociales y Las Protestas Campesinas*. En "Con llanques todo barro" Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales, IEP ediciones colección mínima/24, Lima Perú.
- VEGA CENTENO Imelda (1993) *Tradición Oral, Extirpación y Represión*, En Enrique URBANO compilador, *Mito y Simbolismo en los Andes, La figura y la palabra* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco Perú.
- UNION DE COMUNIDADES AYMARAS (2000) Ponencias presentadas al II Seminario Internacional: *La Interculturalidad, Desafío Educativo de los Pueblos Indígenas en los Paises Andinos, Manifiesto de Quechuas y Aymaras*, 22 al 27 de octubre 2000, Edición UNCA, Grupo Pacharaway, Cuzco. Perú
- XAVIER ALBO (comp.), *Raíces de América, el Mundo Aymara*, Alianza Editorial, Madrid, España.