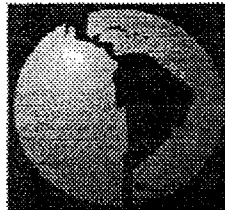


**FACULTAD LATINOAMERICANA DE  
CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR**

*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.	

#### IV. LA IDENTIDAD AYMARA EN EL MEDIO URBANO

Hasta aquí, hemos puesto en evidencia rasgos culturales aymaras que se ejercitan en el medio rural con inferencia al medio urbano, sin embargo la migración y establecimiento definitivo del aymara en la ciudad lleva a mayores cambios, por lo tanto "reconceptualizar lo aymara" en los centros urbanos representa un nuevo nivel de análisis más complejo y de mayor interdependencia cultural que en el medio rural.

¿Quiénes son aymaras en la ciudad? ¿Existe vigencia de lo aymara en una sociedad moderna? Los aymaras como población urbana del altiplano son una cultura diferenciada de blancos, mestizos, quechuas y otros grupos sociales no aymaras. Sus vivencias objetivadas a partir de tradiciones históricas vigentes en un medio donde la vida urbana no es precisamente la rural, esta influenciado por el proyecto de unidad cultural nacional, como demuestra la experiencia del siguiente informante:

"... Después que construimos la casa, mis papas hicieron pasar una misa de bendición a la casa y para esto habíamos invitado a algunos vecinos y a toda la familia, pero al momento de iniciar la misa mi padre le dijo al cura que esperara a que llegaran los invitados, el cura renegó por el retraso de algunos y en vez de hacer una misa completa solo hizo una rápida bendición de la casa, pero después, mas o menos por el mes de agosto su compadre curandero vino ha hacer una "mesada de salud" para la casa y para que le vaya bien a la familia, desde entonces todos los años se hace en la casa una mesada de salud para lo cual solo vienen algunos familiares los mas cercanos, .... siempre la "mesada de salud" es reservado, no pueden saber los vecinos o personas no afines a la familia ...."

Esta vivencia, demuestra claramente relaciones de superposición dual entre lo cristiano y lo pagano –la mesada de salud refiere al pago ritual de los Apus y la Pachamama- lo publico y lo privado, lo general y lo particular, lo individual y lo colectivo, y en general lo cultural nacional-occidental confrontados a lo aymara subordinado. Sus relaciones se estratifican en dos sistemas culturales estratégicamente desarrollados en espacios y momentos distintos, de tal forma que el aymara no obstante vivir en el medio urbano donde la cultura es diferente del medio rural continúa haciendo uso de su cosmovisión sus costumbres y sus tradiciones que delinear el comportamiento aymara. Pero en este modelo social ¿Cómo coparticipan los elementos autóctonos propios y tradicionales con los elementos de la cultura nacional occidentalizada? Toda relación de grupos sociales con imposición de una cultura dominante conduce a la subordinación de la cultura minoritaria, así se percibe a nuestro informante donde lo publico y lo general muestra lo aymara apropiado como la misa religiosa cristiana que procede del régimen dominante, mientras que lo étnico particular es propio de la esfera privada con tendencia pública y cotidiana, de forma que su relación lógica entre lo publico y lo privado y entre lo general y lo particular se dan en forma paralela y oportuna, temporalizadas a su realidad de vida.

De otro lado, la influencia de la radio, la televisión, la video casetera, los video clips, los sistemas de marketing y de comunicación masiva, el correo electrónico y el internet, los carteles comerciales, las manifestaciones sociales y políticas globalizantes, y otros sistemas de difusión masiva frecuentes en la ciudad, irradian mensajes culturales nuevos y modifican los vínculos entre el aymara y el no aymara, sin embargo pese a este hecho el hombre de cosmovisión nativa dispone de estas herramientas y las usa en función de necesidades pudiendo desviarla, retenerla, detenerla o superar estímulos y actitudes en el

ambiente inmediato, o si acaso existiesen procesos de coerción, selección y transposición de símbolos desde estos medios de comunicación, estas pueden ser consumidas en un sentido tradicional dando lugar a lo popular bajo la concepción andina. Así ocurre con algunas composiciones de música rock, que después de su difusión termina siendo remedada en el huayño, en la chicha, en los carnavalitos –tarqueada, chacallada- o en los diversos estilos de música autóctona popular, de manera que lo general –lo externo- es absorbido por la particularidad aymara. ¿En qué medida los medios de difusión masiva inciden en la pérdida de identidad del aymara? Los avances tecnológicos inductores de reestructuraciones y modificaciones culturales en los vínculos privado y público no cumplen su propósito transcultural en razón de encontrarse con equipos sociales aymaras que apelan a sus mallas culturales y red de parentesco consanguíneo y espiritual que se sitúan en las nuevas urbes, reagrupándose en márgenes urbanos o pueblos jóvenes donde reconstituyen la cultura étnica al estilo urbano por cierto algo estigmatizado pero de concepción alto andina, lo que implica que mientras el individuo tenga una visión del mundo basado en cánones de cosmovisión aymara no es posible la pérdida de identidad, donde los mismos espacios de comunicación masiva reproducen también programas culturales propios y mensajes en idioma aymara recomfortando sus cualidades culturales sentimentales, psicológicas y en el caso de programas audiovisuales –televisión- que emanan mensajes de fantasía, de violencia bélica, de ficción y de violencia social probablemente se relacionen ala reconstitución de otras cualidades como la rebeldía y el orgullo aymaras reportados ampliamente por historiadores diversos, de manera que estos instrumentos de modernidad, solo constituyen nexos para el conocimiento de otras culturas, de noticias y de hechos mundiales que no conduce solo a entendimientos globalizados, sino también a mecanismos de defensa con reacciones concurrentes a la reconstrucción de indicadores sociales propios, de diferenciación cultural y de procesos de interculturalidad, progresivamente facilitado, difundido y legitimado gracias al uso de herramientas sociales y tecnologías de punta como el internet que ayuda a conocer los movimientos étnicos interculturales a nivel internacional. Por lo tanto este proceso globalizante no puede ser entendido como logros de aculturación, por que no ha producido olvido cultural, de ritos, tradiciones y hábitos alto andinos que por el contrario produce una ampliación de los conocimientos interculturales como la expresión “misa” que en el mundo aymara no necesariamente refiere al rito cristiano si no a la mesada que en realidad expresa un despacho y un pago a las deidades andinas dentro de los cuales el dios cristiano aparece como una deidad adicional, de manera que sus instituciones micro socializadas en barriadas, pueblos jóvenes, clubes, agrupaciones folklóricas y vecindades permanecen normando lo social e imprimiendo sus conductas, deseos, temores y pasiones individuales aymaras. Este ejemplo nos explica la existencia de un acercamiento y una interrelación permanente de lo aymara con lo dominante nacional, lo que no puede entenderse como fusión de rasgos culturales sino como procesos de supra y/o infraposición cultural.

Este acercamiento de dos sistemas de códigos culturales distintos se acompañan de signos y símbolos aparentemente modificados pero de sentidos y significados que no salen del esquema étnico, ni demuestran fusión en las esferas publica y privada, por el contrario se encuentran entramados en una relación de

superposición entre lo dominante y lo tradicional adaptada al pensamiento andino, a la inventiva, a la tradición oral y a otros elementos de filosofía andina estigmatizados por lo moderno. denotando acciones de complementación, de interacción o de distanciamiento entre uno y el otro, delineando un ejercicio de rasgos culturales tradicionales hacia lo popular paralelo a lo nacional y/o occidental.

Para García Canclini<sup>41</sup> las culturas campesinas y tradicionales ya no representan la parte mayoritaria de la cultura popular, y peor aún el estudio de lo popular no tiene sentido en tanto el análisis de hibridación cultural enfocada como cultura urbana es la que contiene las fuerzas dispersas de la modernidad. Esta cultura híbrida sería producto del crecimiento urbano, de la publicidad, de los movimientos sociales modernos, de los medios audiovisuales, de las tecnologías comunicativas y otras características modernas que remodelan la sociedad. Habría que preguntarse ¿si este fenómeno es propio de todas las sociedades? ¿Si los pueblos étnicos originarios alcanzaron realmente la modernidad?, ¿Si las identidades individuales y colectivas en el mundo alto andino pueden ser reemplazadas en forma total? ¿Si la mezcla de comportamientos que organizan los sistemas culturales, la desterritorialización de los símbolos y la expansión de los géneros de vida son realmente agentes de cambio total? La problemática es compleja, pero es preciso mencionar que la zona aymara del altiplano peruano es zona de actividad precapitalista y capitalista incipiente, “no es industrial”, su actividad prioritaria continua siendo agropecuario secundada por lo turístico y lo comercial, la aplicación de sus ejes de desarrollo supuestamente modernos basados en la nueva tecnología de avanzada continúan siendo enseñados a nivel de experimentación sin resultados positivos observándose una modernidad no-moderna en razón de sus características geográficas y culturales que han sido factores que por un lado han impedido el proceso de industrialización y modernización, y por otro han conservado los comportamientos identitarios colectivos. Estas condiciones sociales en las urbes altiplánicas han conducido al mantenimiento de lo étnico tradicional y hacia su popularización, de ahí que Puno en el contexto nacional sea considerado como la “Capital Folklórica del Perú” en razón de su fuerte influencia étnica aymara-quechua y su tendencia a popularizar lo étnico, caracterización que no es ninguna idealización dogmática, sino una realidad de los que pondremos después mayores ejemplos.

Por otro lado, para Kingman E. y Salman T.<sup>42</sup> La evolución de la cultura urbana, sufre una serie de procesos de relación cultural continua que se difunden en un amplio margen de variedades, e identidades colectivas que se internacionalizan en mérito a una intensificación de medios y a la rápida difusión de mensajes culturales, que han logrado plasmar la modernización cultural de América latina, como consecuencia de procesos de globalización, hibridación y de post modernidad. Esta hibridación cultural, resultaría de una pérdida de los diversos matices y esquemas culturales que derivaron de la oposición de mundos culturales distintos, a consecuencia primeramente de un proceso de osmosis entre la cultura popular y la cultura de elite, la cultura oficial y la cultura de masas y secundariamente por la tendencia centrífuga de este proceso

<sup>41</sup> 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, México D.F. p. 264.

<sup>42</sup> 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. P 19

hacia todo el mundo constituyendo así lo popular urbano, completamente diversificado. Si esto es así, cabría preguntarnos por un lado ¿quiénes componen las elites de las ciudades del altiplano y que proporción de su cultura ha pasado a lo popular? ¿En qué medida lo aymara tiende hacia lo popular en el medio urbano? Y por otro, en el contexto aymara andino ¿Si los procesos de hibridación –en la propuesta de García Canclini- implican rasgos que darían lugar a una tercera vía cultural? Es evidente que la elite no aymara no comparte lo suyo con el pueblo aymara, pero alguna fracción de la elite puneña tiene origen aymara que coadyuva y comparte la popularización de sus rasgos culturales en tanto son partícipes de lo tradicional –danzas, rituales, trabajo mancomunado- en razón de sus interioridades vinculadas al pasado histórico, a las formas como se estructuraron en el pasado las estrategias de resistencia cultural a la dominación y también por las búsquedas de desarrollo de vida proyectado al futuro particular alto andino en tanto continúan ligados estrechamente a su identidad de origen, reflejada por una constelación de rasgos culturales, que expresan la existencia del ser y del somos en la vida cotidiana aymara –en forma étnica y/o popular- permaneciendo vigentes paralelamente a la cultura nacional. Estos antecedentes nos lleva al planteamiento de la identidad dual y multifacética del aymara, que no refiere al carácter de las “identidades relacionales”<sup>43</sup> –de intereses y conveniencias-, o de cualquier otra concepción temporal, sino trata de analizar el sistema cultural como tendencia para adoptar identidades de carácter popular y al develamiento de su significado substancial de carácter andino expresados en el medio rural y en el medio urbano. Este análisis encontramos en la noción del informante siguiente:

“...Cuando asistí al techamiento de la casa de mi tío –en la ciudad de Puno- me invitaron una caja de cerveza, y luego hice la ch`alla sin darme cuenta que lo había hecho en dirección opuesta al sol, mi tío reaccionó diciéndome ¿qué pasa? La ch`alla se hace hacia la salida del sol, y pude rectificar mi error, para continuar compartiendo con quienes me rodeaban en ese momento... pero aquel día fue solo el inicio porque después me puse a pensar en como la gente antes de ejecutar la ch`alla con la misma bebida servida hace en el suelo una cruz que al inicio pensé era a Jesús pero después me di cuenta que en ese momento se pensaba en el infinito del cielo y del universo pero no en el padre, hijo y espíritu santo como piensan los cristianos... cuando voy a la iglesia el hecho de ver la hostia resaltada con brillo solar me lleva a pensar inmediatamente en el sol... si hay que ir al calvario del cerro azoguini donde hay una cruz bien iluminada lo único que hago es subir al cerro y cumplir con el apu azoguini... el tiempo ha pasado y ahora me doy cuenta que nuestros dioses han querido ser suplantados por los símbolos cristianos...”

Como vemos aquí la “Ch`alla”<sup>44</sup> y otros símbolos son elementos étnicos tradicionales vigentes en el medio rural y en el medio ciudadano popular puneño, en tanto su praxis esta en todas las fiestas familiares y colectivo locales, provincial y regional, particularmente este elemento popular es frecuentemente observado en la “festividad de la virgen de la candelaria”<sup>45</sup> y en la “fiesta de las alacitas” –alacita es termino aymara que significa cómprame- donde los danzantes en la medida que bailan y desarrollan desgaste físico, acuden al

<sup>43</sup> El concepto de identidades relacionales o dinámicas, es tomado de Jean Pierre J., que la define en gran parte dentro de las relaciones de fuerza entre los diferentes grupos sociales en presencia. En otros términos, a la concepción esencialista de la identidad usual en los etnólogos, que siempre y apresuradamente, confieren una naturaleza específica a los grupos que estudian. 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. 205.

<sup>44</sup> La Ch`alla es un acto ritual al sol y a la esperanza de futuro, que consiste en acopiar en un vaso, un primer sorbo de bebida a ingerir y esparcirla por el suelo con dirección al sol, de manera que la forma del líquido generalmente espumoso esparcido suele constituirse en el medio que permitirá prejuiciar la ocurrencia futura del individuo o grupo de individuos que comparten la reunión.

<sup>45</sup> La festividad de la candelaria (02 de febrero), es la mayor fiesta patronal religiosa de la región de Puno, que se realiza durante las dos primeras semanas del mes de febrero. Durante la primera semana se convoca a un concurso de gran diversidad y buena cantidad de danzas autóctonas, mientras que la segunda se caracteriza por la convocatoria a un concurso de danzas mistificadas cuyo promedio de comparsas llega a 75 grupos que danzan a devoción de la “Mamacha Candelaria”. De ahí que Puno, sea considerado en el contexto nacional como la Capital Folklórica del Perú.

deseo de calmar su sed y cansancio poniéndose prestos a tomar bebidas alcohólicas y analcohólicas. Lo curioso del caso es que antes de iniciar la ingestión de su bebida ejercitan la Ch'alla siempre en dirección cardinal este, es decir en dirección a la salida del sol, no obstante tratarse de una fiesta mistificada – modernizada por así decirlo-. La ch'alla y el culto a los Apus tienen trascendencia ancestral por mantenerse en una concepción esencialmente étnica y andina, interpuesta paralelamente al elemento cristiano de devoción a la Virgen Candelaria o la cruz de Bellavista en alacitas, lo cual no puede entenderse como un proceso de hibridación o como fusión de rasgos étnicos y no étnicos pese a la presencia de música y símbolos no aymaras.

Estas formas estructuradas de cultura popular aymara, llevan un significado ligado a la cosmovisión andina muchos de los cuales, son ejercitadas de manera no consciente y no necesariamente estipuladas como un saber, sino como elementos subjetivos, autónomos, interiorizados y ajustados a la conducta individual y realidad social, como un conjunto de factores de acción étnica, y como resultado de la imprimación profunda de rasgos culturales propios y vigentes introducidos en los individuos como respuesta a las enseñanzas y aprendizajes adquiridos directamente de las experiencias de vida en su etapa infantil, de la educación hogareña y estatal, así como del tratamiento que recibieron de sus parientes y del colectivo aymara en general. Estas actitudes en la vida adulta, no serían más que una muestra de comportamientos que llevan impregnados símbolos y significados culturales aprehendidos en la niñez como explica la Teoría Psicoanalítica de Freud.

Ahora, estos antecedentes interpretados bajo el concepto el concepto de hábitos de Pierre Bourdieu<sup>46</sup> nos lleva a puntualizar la función del árbol de rasgos aymaras como una estructura que estructura lo cambiante y moldea la identidad de acuerdo a las circunstancias del medio social, seguramente con nuevas representaciones físico-simbólicas y cambios notoriamente diferenciados de lo ancestral pero de significado y sentidos que continúan suministrando elementos de centralidad aymara, en un medio donde obviamente la cultura dominante continua poniendo las reglas de la homogeneización como producto del ostento y control del poder político, jurídico y administrativo Estatal, basado en su capacidad de control económico pero no así cultural, de ahí que en el campo cultural los movimientos étnicos en conflicto con el Estado rompen el objetivo integracionista y promueven el fortalecimiento de mecanismos de resistencia cultural. Esta sería la otra cara de esta medalla donde el poder imponente de intereses homogenizantes-nacionalistas provoca restricciones y privaciones a los sectores étnicos, evitando su reconocimiento histórico y su raíz étnica cultural, no permitiendo el auto reconocimiento del individuo ni de la sociedad aymara, pero promoviendo subsistencia y reacción de culturas étnicas subyugadas bajo una red de correlación de fuerzas que crea permanentemente un ambiente de tensión, de confrontación cultural simbólica, de apertura al racismo, de subestimación, marginación, subordinación, e ignorancia hacia las culturas étnicas y originarias.

De otro lado, la estructura vertical de la supremacía dominante y los acontecimientos biológicos, históricos, económicos, o políticos del poder no han sido capaces de implementar políticas de reafirmación étnica, la

---

<sup>46</sup> BOURDIEU Pierre, Razones Prácticas, Sobre la Teoría de la Acción, Editorial Anagrama, Barcelona España.

evidente desigualdad que configura la postergación del campesino y del aymara muy contrariamente ha generado oposición, repulsión, y negativa a la asimilación del orden oficial, que estaría tentativamente explicada por la lógica de Foucault<sup>47</sup> apelando al control de las conductas humanas y sociales reguladas por la asignación del “debes” o del “no debes” que dirigen la respuesta del aymara hacia el “no debes acatar a la cultura dominante” dado que esta posibilidad no esta prohibida ni bloqueada por el régimen hegemónico que estructura prioritariamente sus intereses físicos materiales y económicos, y anula lo subjetivo del hombre como elemento de interacción objetiva, que en realidad es la base de la identidad cultural. Esta posición desde el poder contribuye a que el aymara tenga espacio necesario para continuar creando e implementando mecanismos de defensa y resistencia, así como a rescatar significados, sentidos y elementos culturales originarios aymaras que en nuestra visión refuerza el eje central sobre la cual se estructuran los cambios de “identidad multifacética” que se producen según las estrategias y tácticas de supervivencia cultural y de relación social cotidiana, suscitadas en el medio urbano, diseñada en una realidad de desencuentros de identidad y culturales permanentes, de las cuales nacen búsquedas de redefinición y adaptación de sentidos y significantes en el nuevo contexto sociocultural, fenómeno que no elimina la identidad étnica pero encubre la prevalencia de la identidad aymara en el medio urbano donde su revitalización diferenciación y particularización es inminente dentro de lo popular, manteniéndose por lo menos hasta niveles en que no trasciende la frontera étnica.

## **V. IDENTIDAD AYMARA COMO ELEMENTO DE AVANZADA SOCIAL TEORIZADA EN EL MEDIO ALTOANDINO**

Los acápites anteriores nos muestra claramente que la cultura aymara en los medios rural y citadino se vienen reproduciendo en sentido intercultural, no obstante estar confrontada a la cultura nacional que impone un modelo de vida racionalizado por lo técnico, lo científico, y el progreso social, así como las barreras socioeconómicas impuestas por el poder en las esferas interna y externa de la estructura social que actúan bloqueando procesos de fortalecimiento étnico. Sin embargo debe tenerse presente que cualquier construcción identitaria, esta influenciada por la conciencia social, el sentido de pertenencia a la familia y a la comunidad de origen, no obstante las políticas del Estado que en lo general han deteriorado la condición social del poblador aymara como lo expresa el comentario siguiente:

“... Al presentarme a un concurso publico para una plaza de trabajo tuve que ir con terno y corbata porque ese es el estilo común pese a que el trabajo en el campo –medio rural- ... yo no sé porque se exige terno si en el campo lo menos que se usa es el terno... lo que sí es importante es la exigencia de conocimientos de idiomas nativos, yo no me hice problemas porque soy bilingüe, hablo castellano y aymara así es que me siento preparado para conversar con los diversos sectores de la población y sobre todo a los jóvenes aymaras que son los mas rebeldes y que ahora vienen organizándose en partidos políticos de tendencia aymara-quechua en todo el departamento de Puno...”

---

<sup>47</sup> FOUCAULT Michel, Dialogo Sobre El Poder Estética, Ética y Hermenéutica.



Se recordará que Flores Yucra<sup>48</sup> en su estudio efectuado en una barriada de San José de Puno afirma que los pobladores tienen doble característica en su paso por la ciudad:

- 1) El abandono gradual de la lengua nativa, y
- 2) La reproducción de las formas culturales andinas, tecnología, organización, formas de trabajo, reciprocidad, etc.

Lo que implicaría que esta base social –no de clases– controla las tendencias de cambio de identidad cultural bajo un sistema donde no hay proceso absoluto de urbanización del andino, ni tampoco de integración a la cultura occidental sino un proceso diverso de ruralización de la ciudad como de urbanización del campo, este aspecto constituye el sostén de la cultura étnica muy a pesar de la condición crítica agravada por el creciente nivel de pobreza; la migración constante, el uso obligatorio de indumentaria y vestidos de carácter occidental solo por la búsqueda de un ascenso social, el aparente abandono de la lengua aymara que no es un abandono propiamente dicho sino la reserva del idioma nativo para su ejercicio en el medio adecuado y la tendencia a organizarse con sentido aymara influyendo directamente sobre la identidad en tanto los elementos usados de lo moderno –vestido, lengua, costumbres, ideologías nuevas, etc.– la insertan en sus formas de organización social con la aparente representación iconográfica nacional, impostora de un sentido de representación estatal colocando en posición infra a la cultura étnica. Pero ¿En que medida el Estado evita el proceso de fortalecimiento aymara? Si tenemos presente el concepto de Anibal Quijano<sup>49</sup>, la cultura está conformada por un entramado de rasgos culturales establecidos en núcleos primordiales estructurados –cosmovisión, valores ideológicos, cognitivos, objetivos, etc.– que juegan con elementos de cultura dominante en proceso de interacción continua dando lugar a diversas formas de intercambios, convergencias, competencias, comportamientos autónomos, contradicciones, o también a conflictos por repulsión antagónica que terminan como agentes directrices del cambio sociocultural.

Esta dinámica de relaciones entre dos grupos de elementos culturales expresa la confrontación de elementos alienantes sobre elementos primordiales de resistencia histórica que, determinan la condición de cultura aymara subordinada, que implica la existencia de acomodación multicultural con inmediata inventiva y creatividad aymara, con respuestas expandidas a partir de su estructura cognitiva adaptada y adecuada a las funciones sociales y a las necesidades cotidianas del medio urbano donde lo rural tiende a lo popular como el rito a la Pachamama, o el rito a los muertos –fiesta de todos los santos– que son costumbres que vienen del campo a la ciudad con características obviamente influidas por factores socioculturales internos y externos que condicionan los comportamientos y conducen hacia la integración social, o tendenciosamente a nuevas identidades colectivas como la cholificación que resurge como fenómeno en el medio costeño peruano

---

<sup>48</sup> 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, U.N.A. Puno Perú pg 82

<sup>49</sup> Quijano A. manifiesta "Lo que importa destacar es que los elementos de un universo cultural global determinado no se integran ocupando un mismo nivel dentro de la estructura cultural, sino formando núcleos estructurados que se subordinan los unos a los otros, que compiten entre sí o que convergen. De ese modo, los procesos de cambios en la cultura corresponden no solamente al ingreso de nuevos elementos y a la declinación y/o desaparición de otros, sino también a los cambios en el orden en que se relacionan los elementos dentro de ella. El problema aquí es establecer los factores que condicionan o determinan –y los engranajes de mecanismos con que lo hacen– esta ordenación estructural entre los elementos de una cultura, porque son unos y no otros los que obtienen en cada momento una posición y no otra en el proceso de la cultura" En QUIJANO Anibal (1980) *Dominación y Cultura*, Lo Cholo y el Conflicto cultural en el Perú, Mosca Azul, Editores SRL, Lima 18 Perú, p.23

principalmente de las grandes ciudades: Lima, Arequipa, y Trujillo, donde han desarrollado diferentes formas de sociedades preindustrial y/o industrial como precondition de esta identidad, contrapuesta a la realidad de la zona altiplánica aymara donde lo industrial es ficticio y lo cholo tiene todavía una acepción despectiva y peyorativa, impuesta por el conquistador en el pasado no constituyendo para el aymara un caso de identidad definida. La identidad aymara por el contrario basado en sus elementos primordiales de resistencia se muestra vigente como una alternativa de organización y convivencia social y sobre todo como un estilo de vida con bienestar social de vida particular proyectado al auto desarrollo no obstante la presencia de nuevos proyectos de aculturación moderna, que han traído como consecuencia cada vez mayores incidencias de pobreza y exclusión étnica, tratando de encubrir y/o eliminar lo aymara.

La "identidad aymara" así analizada en confrontación plena con el "no aymara," y en el marco de un universo multicultural, puede ser redefinida tomando en cuenta algunos criterios citados por Montoya<sup>50</sup>, y otros que damos a conocer considerando la realidad altiplánica donde lo aymara se caracteriza por:

- 1) Una progresiva conciencia individual y colectiva de pertenencia al mundo aymara, la misma que puede demostrarse con la vigencia de grupos políticos étnicos como el "Movimiento Andino de Participantes Aymaras" del distrito de Chucuito, o frentes políticos amplios de quechuas y aymaras como el "Movimiento Marka" u otras instituciones como la Unión de Comunidades Aymaras -UNCA- que pregonan discursos y manifiestos rechazando la economía neoliberal y valorando lo aymara, lo andino, proponiendo inclusive implementar sistemas de justicia andinos -trabajos comunitarios en lugar de linchamientos- propios de las culturas étnicas o el reconocimiento cada vez mayor de los símbolos étnicos del altiplano.
- 2) El dominio de las raíces y la tradición del grupo, como mecanismo de reanudación cultural permanente del aymara reflejada en sus formas de vida que actúan sustancialmente bajo la égida andina en la sociedad multicultural.
- 3) El orgullo de la pertenencia aymara que produce un efecto multiplicador de humanismo y una eliminación de los sentimientos de sumisión y resignación dejadas por la dominación colonial y la sociedad blanco mestiza.
- 4) La existencia de un consenso poblacional que aspiran al auto desarrollo con el apoyo de la regionalización propugnada por el Estado y la presencia de fuerzas políticas aymaras que se encuentran en busca del poder.
- 5) La capacidad demostrada para crear cultura tomando como base sus elementos primordiales a las cuales se adaptan los recursos externos dentro de su matriz cultural.
- 6) La capacidad cultural para crear mecanismos de mantenimiento de dignidad y respeto por el aymara en un contexto multicultural.
- 7) La capacidad de crear un grupo social amplio con grado de preparación técnica y social necesaria para dominar por si misma a la colectividad.

---

<sup>50</sup> MONTOYA Rodrigo (1995) EL Factor Étnico y el Desarrollo, Editorial U.N.M.S.M. Lima Perú. Pg.10

Que son principios que no dejan de concordar con el concepto de Erickson que apela al "sentimiento subjetivo y tónico de unidad personal"<sup>51</sup>, y explica la estructura del universo de la identidad constituido por la relación de un infinito número de elementos significantes y primordiales étnicos, apropiados, modificados y elementos impuestos por el sistema no étnico que juegan un rol diferenciador, desembocando en procesos dinámicos de continua interrelación de competencias, contradicciones, antagonismos, de redefiniciones, de convergencias, o de pérdidas, que afloran de manera diversa en la diaria cotidianidad del ser, dentro de las circunstancias sociales y temporales que afronta el aymara.

Por lo tanto, la identidad aymara es el resultado de una interacción social de sentido racional funcional parsoniano<sup>52</sup> y moral, en proceso de continua reconstrucción, a partir de elementos propios de la cultura nativa en dinámica persistencia de idas y retornos de rasgos étnicos tradicionales en estrecha superposición y arreglo coyuntural con rasgos culturales nacionales y de carácter occidental.

Esta respuesta aymara, producto del intenso proceso de educación, socialización, y castellanización dirigido por el Estado, se ha enfrentado con el histórico carácter étnico instituido hasta hoy, imprimiendo identidades, que en lo prioritario toma en consideración la pertenencia a su comunidad de origen y secundariamente la representación de la identidad nacional sumamente débil y a veces imperceptible como ocurre en las zonas aymaras fronterizas con la República de Bolivia y Chile donde la atención de lo nacional no es prevalente ni incidente.

Por otro lado en el ámbito local, el aymara todavía puede ser identificado por el no aymara como indio, campesino, cholo, u otra denominación en estrecha referencia a su condición socioeconómica, social o de círculo colectivo, en razón de la existencia de una pluralidad de culturas distintas –lo extranjero, lo nacional, lo quechua- eludiendo el reconocimiento aymara, buscando inclusive desidentificarlo y pasarlo por el anonimato dentro de la cultura nacional. Esta actitud propugnada por el sector blanco mestizo, promotores y gestores históricos del Estado nación, viene siendo contrarrestado con manifiestos públicos como: "No aceptamos ser motejados con los términos racistas y despectivos de indios, indígena, serrano, campesino, natural, nativo, etc. Estos términos discutibles y las categorías sociales que nominan, existe solamente en el pensamiento de la cultura hispano-criolla-blanco-mestizo como discriminatoria y racista"<sup>53</sup> de manera que hoy el sector aymara campesino rescata la experiencia pasada y forma su propia organización para evitar que su población sea utilizada por intereses de la clase dominante.

---

<sup>51</sup> Erickson, además considera a la identidad como el sistema unitario y coherente de representaciones de sí, elaboradas a lo largo de la vida de las personas a través del cual ellas prueban que son siempre iguales a sí mismas, a la vez que distintas a las otras personas y dignas por ello de ser reconocidas en su particularidad (Pharo, 1980). Destaquemos algunos aspectos. Primero el carácter relacional del concepto: los dos procesos complementarios a través de los cuales se conforma la identidad, la diferenciación y la empatía, son en esencia relacionales. Segundo, en la constitución de las identidades juegan un papel central las representaciones construidas socialmente, que emergen de la interacción social y son básicamente expresadas a través del lenguaje. Por lo tanto las identidades personales se constituyen al interior de un grupo. Tercero, las múltiples representaciones que una persona elabora de sí misma tienen relación con la variedad de las prácticas sociales en las que interviene. Cuarto, la adquisición y constitución de una identidad tienen una fuerte dimensión valorativa, las personas memorizan y elaboran representaciones de sí mismas a través de las cuales se percibe como dignas de interés o estima o susceptibles de reproche. En GUZMAN Virginia (1992) *Construyendo Diferencias*, Flora Tristan ediciones Lima, Perú. p 23, 24

<sup>52</sup> La connotación parsoniana de la identidad concebida como la vertiente subjetiva de la integración, como la internalización de roles y estatus que les son impuestos al individuo desde fuera. En DUBET Francois (1989), *De la Sociología de la Identidad a la Sociología del Sujeto*, Estudios Sociológicos, N° 22. Vol. VII, septiembre-diciembre. p. 520

<sup>53</sup> UNION DE COMUNIDADES AYMARAS (2000) Ponencias presentadas al II Seminario Internacional: La Interculturalidad, Desafío Educativo de los Pueblos Indígenas en los Países Andinos, *Manifiesto de Quechuas y Aymaras*, 22 al 27 de octubre 2000, UNCA, Edición Grupo Pacharaway, Cuzco, pg. 52

Esta conducta resalta la adopción de conciencia social étnica y no dejan esperar su auto reconocimiento público con expresiones.

“... Soy aymara a mucho orgullo...”  
“... Lucharemos por los aymaras porque amo a mi tierra...”

Que denotan autenticidad, valoración e identificación plena con su cultura, emancipándose de los roles culturales dominantes y asumiendo un mundo real en el que su experiencia individual es más importante y más real que la experiencia del medio social llevándolo al individuo a encontrarse a si mismo, al modo de un “anclaje en su propia realidad” que refleja en el individuo tipos de conductas y comportamientos adaptados y readaptados como respuesta a la pluriculturalidad social del medio altiplánico, razón por la cual es frecuente percibir una gran diversidad de conductas y comportamientos multifacéticos usados sobre la base de un ajuste de experiencia y de percepción moderna que desemboca en identidades construidas funcionalmente a la actividad del “yo miembro de una colectividad” y en muchas otras ajenas al “yo individual”, así por ejemplo los aymaras en etapa de profesionalización universitaria refleja básicamente una auto identificación de “estudiante veterinario”, “agronomo”, “agricola”, y/o “biólogo”, etc. en razón de una fuerte tendencia de competencia con el no aymara, pero al retomar a su origen campesino sus expresiones de identidad responde al origen y territorio comunal, distrital o provincial de procedencia, apareciendo expresiones que designan “Soy Acoreño, Chucuiteño, Juleño, etc”. Con lo que queda implícito su identidad aymara desde que los distritos citados están mayoritariamente poblados por campesinos rurales<sup>54</sup>.

Esta tendencia que confirma el interés del aymara, por competir, mejorar y superar su estatus social y económico, en unos casos hacia el modelo del “misti o del ccara”<sup>55</sup> y en otros al modelo económico capitalista constituye otro factor influyente sobre la identidad, que en el caso de los aymaras profesionales responden a una identidad cargada de aparente superioridad sobre el mismo campesino no profesional que suele mostrarse con inseguridad personal y falencias de formación derivadas de una educación primaria o secundaria deficiente.

La identidad construida bajo la influencia de estos factores define “al ser aymara” como el individuo que asume su diferencia con respuestas de identidad dependientes de la exterioridad social Durkheimiana que juega un rol importante sobre el individuo bajo condiciones propias de lo real lo cual nos lleva a confirmar que sobre la base “del ser subjetivo,” la identidad aymara esta conducida por la interiorización dejada por sus antecesores contemporáneos y de lo que además el individuo aspira ser en el futuro, de manera que sus elementos estructurados en función del medio social actuante, y su tipificación identitaria dada por el no aymara, son siempre el resultado de la interacción de rasgos actuantes del árbol cultural étnico y los relacionados con “lo que se quiere ser” superando los mecanismos de bloqueo étnico impuesto por la clase dominante y estructurando su lucha por una dignidad y un respeto –deteriorado en las épocas de la colonia y republicana- en términos de sociedad intercultural. Sin embargo esta vía de construcción de identidades nos

<sup>54</sup> En este punto debe tenerse presente que un gran sector de pobladores campesinos, en las últimas décadas se han establecido en zonas marginales de las ciudades distritales y/o provinciales, formando pequeñas urbes de población con cultura típicamente campesina aymara.

<sup>55</sup> Misti, o Ccara son términos utilizados en el medio altiplánico para referirse a los mestizos.

pone en cuestión un problema dicotómico adicional relacionado con sentimientos de superioridad-inferioridad dado que tanto el aymara superado, como el aymara de sentimiento inferior oculta su identidad étnica y exterioriza solo identidades convocadas temporalmente que en el caso del campesino parece estar ligado todavía al colonialismo interno, buscando superarlo con mecanismos de competencia con otros sectores sociales y formando un enigmático estilo de "auto identificación aymara mistificado y renovado" que incluye rasgos apropiados y conductas populares unidas al pensamiento del deseo y la invocación a sus deidades como por ejemplo el Equeko catalogado como el personaje de la fortuna aymara visibilizado en el iska k'ato -alacitas- que no solo anuncia la tenencia de materiales como la coca y bienes antiguos, sino también la dotación de servicios y bienes modernos necesarios para ponerse a la altura de grupos sociales dominantes -computadoras, robots electrónicos, títulos profesionales, y otros servicios en miniatura-, denotando así, su contextualización contemporánea y concepción idealizada como el aymara de hoy, que evoca una conducta que controla y regula la exteriorización o la no exteriorización de esencialismo étnico.

Sin embargo, estos cambios externos tomados por el aymara no lleva necesariamente una pérdida de valores culturales propios y originarios, si bien el mantenimiento de sus valores tradicionales esta presente en mecanismos que persisten hoy, y que fue en el pasado el bastión de resistencia cultural sostenida por la comunidad rural desde donde continúa propagándose a la ciudad, con cambios y sentidos propiamente aymaras. Desde este punto de vista, la cultura aymara, se mantiene vigente a partir de sus valores ancestrales tradicionalizados por el grado de identificación afectiva dentro de la comunidad, su vínculo parental comunitario, la evocación de su concepción y pensamiento original andino, su régimen espiritual, sus manifestaciones vinculadas a su cosmovisión, su aporte de fuerza de trabajo, sus sistemas de acceso a las tierras y apropiación de recursos naturales, su modo de organización, sus expresiones religiosas y rituales, como sus fiestas patronales y fiestas rituales ligadas a la agricultura, a la veneración de sus muertos, y en general por la influencia de su comunidad rural de origen, a los cuales les llamamos rasgos primordiales constituidos en indicadores étnicos del aymara establecidos en un sistema interrelacionado de factores culturales que aparecen, desaparecen y resurgen en el individuo en perfecta complementariedad con las características socio ambientales del medio, formando parte de un complejo proceso de construcción de identidades indeterminadas y llevando de manera entrelazada identidades que reúnen características enmascaradas de forma temporal o circunstancial, respondiendo con varios fenómenos de conducta de identidad estrechamente ajustados al medio social, político, y económico. Sin embargo ¿Estas conductas indeterminadas de identidad, será una estrategia que asume el aymara para superar el problema de confrontación con la cultura dominante? ¿Es un proceso de desencuentro cultural con signos de evasión a la dominancia cultural del Estado? ¿Es un proceso de negación a la identidad étnica? ¿Es autoestima deteriorada? ¿Debilidad personal?, ¿Falta de conciencia étnica del aymara?, ó ¿Es un proceso de desidentificación étnica como resultado de la alienación cultural? Los procesos de alienación posiblemente inducen fragmentación de elementos étnicos principalmente en individuos de tercer o mayor número de generaciones que después de haber migrado del campo a la ciudad, han perdido vínculo con sus parientes

ancestrales y supuestamente nexos culturales con olvido de elementos primordiales llevándolo al “no querer ser aymara”. Pero la constitución de identidad en estos individuos no se lleva únicamente con la tipificación del orden global, económico, natural, y religioso de turno, sino también con elementos históricos que en el pasado formaban elementos totalizados e integrados en la cultura étnica cuyo conocimiento histórico renueva el sentido de pertenencia que le da un matiz inductor a nuevas reconstituciones identitarias inmediatistas relacionadas a la duda del “no querer ser aymara” sostenidos solo por rasgos peyorados para el aymara, de manera que la toma de conciencia de pertenencia originaria puede llevar a la revitalización étnica con un reconocimiento de su procedencia ancestral y legitimarse con mecanismos de socialización y reentendimiento de valores próximos al núcleo cultural aymara, lo que implica por ejemplo que solo acercarse al pensamiento de los ancestros o, a algún carácter nuclear étnico, reinstituye la pertenencia individual a dicha étnica y por tanto la identidad aymara.

Al respecto, la noción de Alain Touraine (1997) expresa que la identidad se produce por el reconocimiento de la disociación de los elementos que antaño formaban una experiencia integrada, es decir se forma por desidentificación, o por un llamado así mismo donde la noción freudiana de narcisismo secundario podía ser una de las expresiones<sup>56</sup> esto significa que para efectos de análisis social, debe contemplarse la construcción y deconstrucción de identidades en una esfera donde el sistema de relaciones y representaciones como dinámica común, nos permita reconocer las funciones diferenciadas de la identidad del mestizo, del quechua y de otros grupos sociales; así como su relación por pertenencia comunal y asignación nacional que permite al aymara diferenciarse del mestizo y del quechua para asignarse como individuo de una cultura milenaria.

De otro lado, los fenómenos de la identidad de aymaras migrantes radicados en ciudades de importancia como Arequipa, Lima, y en regiones no altiplánicas, evidencian expresiones como:

“...vivo en Arequipa y allí trabajo... algunas veces en reuniones me preguntan ¿de donde eres? Yo les digo: soy arequipeño pero luego ellos me miran de forma muy rara... cuando me fui a mi casa me puse a pensar que esa no era la forma de presentarme...”

Que designan sentidos y símbolos que responden a nominaciones designadas por el otro –no aymara- de manera que identificarse con expresiones “Soy Limeño, Soy Arequipeño”<sup>57</sup> buscando adaptarse a nuevas condiciones sociales, parecen no ser adecuadas para el individuo, pero este asume el reto como una modalidad que implica la negación temporal de sí mismo, sugiriendo la “desidentificación simulada del individuo” y el retorno alternado de lo propio como una posibilidad que lleva a asumir una identidad particular distinta, con simulada eliminación de elementos identitarios originales lo cual no es real. Esta aparente eliminación de elementos tradicionales y la nueva incorporación temporal de elementos contemporáneos propulsores de nuevas identidades en cada contexto, no exige la participación de elementos propios enraizados en la estructura cultural madre del individuo, de manera que la desidentificación total y absoluta,

<sup>56</sup> Alain TOURAINE (1997) ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes, Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A. Buenos Aires. p. 113.

<sup>57</sup> Lima la capital, y Arequipa la segunda ciudad de importancia del Perú, han desarrollado demográficamente con alto índice de crecimiento dentro de los que los aymaras y quechuas son parte componente como efecto de migraciones continuas desde el medio rural al medio ciudadano. Geográficamente Lima corresponde a características de costa y Arequipa a valle interandino, ambos a niveles de altitud más bajo que Puno (3,825 m.s.n.m.).

no parece existir en el individuo dado su arraigada interiorización de elementos tradicionales que supone una segregación parcial y una yuxtaposición permanente con elementos no tradicionales, los cuales emergen en cada coyuntura socio ambiental, conduciendo a encubrir en unos casos lo étnico para resaltar lo no étnico y en otros casos resaltar lo étnico en desmedro de lo no étnico de acuerdo a las circunstancias e intereses perseguidos por el individuo, demostrando así su identidad reajustada en diferentes momentos de vida como fenómeno que se estaría acompañando de cambios cada vez mas estigmatizados por las influencias y confrontaciones de lo aymara con lo nacional dominante, oficial, autocrático, opresivo, y de carácter totalitario, impuesto bajo formas sociales institucionalizadas "que obligan" a los sujetos a adoptar nuevas identidades moldeadas por el sistema educativo y procesos de socialización Estatal.

Sin embargo este ultimo proceso no parece lograr sus objetivos de asimilación y homogenización, dado que los rasgos culturales de carácter étnico son manipulados pero no eliminados tomando conductas alternantes apropiadas y no propias en posición supra o infra respecto a otros rasgos que están siempre presentes. Este aspecto pone en juego las relaciones de poder de los grupos dominantes respecto al grupo minoritario bajo una normativa social institucionalizada que ejerce una acción coercitiva sobre la identidad de una forma comparable al hecho social de Durkheim, induciendo cambios de identidad pero no transmutación ni perdida total de identidad. De esta manera la normativa social y los factores socio ambientales, llevan implícita influencia sobre la formación de la identidad particular, o sobre la aparición de identidades alternantes en cada circunstancia externa, regidas por el neoliberalismo que intentando la posibilidad de un nuevo quiebre étnico con reformas de ajuste estructural, medidas de centralización y otras acciones de carácter anti cultural intenta traer consecuentemente una desintegración, integración parcial ó una nueva reintegración de identidades étnicas, no solo en el sector aymara, sino también en los diversos grupos sociales étnicos del país. Un proceso inverso al explicado puede encontrarse en otras expresiones como:

"Yo soy mestizo, pero me siento aymara"<sup>58</sup>

"Habiéndome dedicado a la poesía y al cuento aymara, hoy siento que no soy quechua ni aymara, pero amo lo aymara porque no puedo quedarme deambulando...."<sup>59</sup>

Estas expresiones de identidad podemos interpretarla de tres maneras: la primera relacionada a una neurosis por querer ser aymara por múltiples razones de carácter económico o de poder. La segunda que habiendo vivido y reconocido la sustancia cultural étnica se opta por asignarse aymara, y la tercera entendida como una revitalización y reasignación de lo supuestamente olvidado que en esencia reúne elementos que explican una sobreentendida recuperación cultural donde su trascendencia histórica impulsa a redefinir las posiciones de permanencia e identidad discutida por antropólogos y culturalistas que hasta ahora no han concluido explicaciones satisfactorias y universales para estos fenómenos, sin embargo algunas explicaciones como procesos de simulación adaptativa, que interioriza y conjuga elementos socioculturales desde lo cotidiano, dando lugar a nuevas construcciones de identidad aymara, adaptadas a partir de procesos de evolución y

---

<sup>58</sup> Expresión oral del Sr. Manuel Rojas de nacionalidad boliviana, vertida en el seminario taller internacional Cultura y Desarrollo, tema 2: "Cultura Identidades y participación social en el desarrollo" llevado a cabo el 16 de marzo del 2000, Quito Ecuador.

<sup>59</sup> Declaraciones de Flores Aybar, en MONTÓYA Rodrigo, LOPEZ Luis Enrique (1988) *¿Quiénes Somos? El Tema de la Identidad en el Altiplano*, Mosca Azul Editores SRL, UNA Puno, Lima Perú.

con aprendizajes capaces de “capacitar al organismo, para adaptarse a situaciones para las que su conducta innata resulta inadecuada”<sup>60</sup>. Esta idea no refiere a los aprendizajes heredados que se reprimen en ciertas situaciones, sino a la existencia de fuerzas innatas proveniente de los aprendizajes interiorizados en el ser aymara, cimentados en conocimientos de vida y conocimientos que aseguran los procesos de “adaptación frecuentemente temporales” ocasionados por el retorno eventual de elementos culturales aparentemente olvidados como consecuencia de aspiraciones sociales que retoman la reconquista de pensamientos, ideas, valores y cultura de su comunidad, dando lugar a la creación y recreación de una gran diversidad de respuestas que el sujeto aymara arregla circunstancialmente ante interlocutores y situaciones particulares, de manera que “el lenguaje, los recursos, las formas legítimas y todos los instrumentos relacionales corresponden a diversos códigos que el sujeto aprende primero por acierto error y luego aplica, según su comprensión de la situación que encara”<sup>61</sup>. El aymara, de este modo continua alternando el enmascaramiento, la aparición, desaparición y reaparición temporal de uno u otro rasgos de identidad, demostrándose con ello la permanente modificación y regulación de su “identidad relacional” sin perder las derivantes aymaras, ya que la memoria cultural no es destruida ni menos perdida, sino solo recreada. “Esta defensiva de patrones culturales tradicionales hace sin duda más difícil la posibilidad de incorporar nuevas actitudes, ideas y conductas salvo como partes eventualmente útiles en una simulación adaptativa”<sup>62</sup>.

En otras situaciones las identidades asumidas pueden también ser producto de “la construcción de modos originales de auto identificación a través de la innovación y la recombinación”<sup>63</sup> de rasgos culturales, por condiciones que continuamente imprimen una necesidad de identidad como respuesta a la operación social de las clases dominantes. Esto ocurre paralelamente a los procesos de explotación, marginación y discriminación de los grupos étnicos subordinados de cuyo producto aparecen identidades así expresadas:

“Antes mis padres sufrían siendo comuneros, pero el nos ayudó a comprar la planta de tejido de lino, ahora distribuimos en todo el país... soy serrano pero también soy industrial... pero trabajo con todos mis paisanos de mocho –pueblo aymara- y ellos creo que serán futuros industriales que traerán a más paisanos, hay que luchar por la vida...”

Interpretaciones establecidas como formas de superación, nivelación económica y búsqueda de un trato igualitario con otros sectores sociales dominantes por efecto de competitividad económica sin dejar de ser aymara, en tanto que los antecesores pertenecen a un distrito aymara de Puno –Mocho- y sus modos de vida esta latente en su modo de trabajo y de organización en la empresa que dirige.

De otra parte, existe también versiones de identidad expresadas como:

“Soy serrano... soy rural”

Interpretados como formas de diferenciación y de reivindicación del territorio de pertenencia en franca oposición con otros sectores sociales, como formas de cómo el aymara retoma su identidad originaria

<sup>60</sup> CHANGE Paúl (1995) *Aprendizaje y conducta*, Segunda edición, Ed. El manual moderno S.A. de C.V., Santa Fé, Bogotá. Colombia p. 15, 19.

<sup>61</sup> 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. p. 186

<sup>62</sup> *Idem*. p. 188

<sup>63</sup> STARN Orin, (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. p. 24.



eliminando toda forma de asimilación o pérdida cultural andina, dado que solo se trata de una estrategia que primordialmente enfoca el origen territorial y económico y secundariamente la cultura nacional que vulnera los derechos étnicos, no obstante el reconocimiento constitucional del país que plantea la ley de comunidades y procesos de organización productiva de tipo empresarial mercantilista.

Estas permutas de identidad frecuentes, como resultado de la primacía económica que vulnera el desarrollo cultural nativo se agrava con los procesos de globalización y mundialización, que si bien bloquean esta reivindicación aymara, no la elimina de forma completa.

“...Soy empleado... soy albañil... soy gasfitero... soy obrero... soy docente...”

Son otras expresiones de identidad que explican clara pertenencia de dependencia institucional con nuevas interrelaciones que apropian prácticas sociales, conocimientos y saberes que los lleva a ocupar un cargo, o una función productiva que amplía el margen de oportunidades y conocimientos llevándolo a percibirse con nuevas formas de identidad relacional que desde nuestro particular punto de vista no margina ni segrega la cultura de origen, dado que el esfuerzo cooperativo, la perseverancia, la responsabilidad, la seriedad, la honradez, la lealtad, la resistencia a las limitaciones y obstáculos, su solidaridad cultural y otros caracteres que están imprimados en el individuo desde su niñez y consolidados por un sistema de vida aymara, los cuales precisamente le dan el carácter de buen trabajador de empresa –buen obrero- gracias a su docilidad y fácil subordinación al sistema jerárquico empresarial, de ahí que no es raro escuchar la preferencia de personal serrano respecto al costeño para los trabajos que requieren eficiencia y subordinación. ¿Esta condición de vida cambia la identidad aymara? las nuevas formas de identificación –obrero en la empresa, empleado en la oficina publica- se ajustan a la búsqueda de un trato igualitario con el no aymara y en la mayoría de los casos, los obreros aymaras son parte de sindicatos asumiendo inclusive criterios de clase social mientras permanecen bajo la dependencia empresarial lo que no implica olvido étnico por el contrario su alejamiento ressignifica lo originario sobre todo cuando vuelven a tomar contacto con sus pertenencias, parientes, sus tierras comunales, sus tradiciones o elementos de su eje cultural primigenio. Sin embargo muchos de estos signos y símbolos son insertados en el discurso del proceso de cholificación como corriente identitaria dentro de una matriz cultural adoptada en las ciudades costeñas como producto de la acción coactiva que ejerce la empresa generadora de sentimientos adversos en tanto que sus programas institucionalizados de producción industrial asumen acciones deshumanizantes y de anonimización real debido a la explotación del hombre por el hombre y al reemplazo del hombre por la máquina como resultado de un complejo sistema a través del cual su racionalidad productiva actúa y asegura la sujeción del trabajador a la empresa. Estas conductas y comportamientos llevan al individuo al plano de las identidades asignadas, conceptualizados como constructos extrapolados desde determinadas esferas de poder y muchas veces amparados en un discurso plagado de conceptos occidentales y científico sociales que no coinciden necesariamente con el ‘ser’ o la experiencia histórica del hombre altiplánico, de allí que sea necesario indagar la forma como los aymaras subordinados elaboran sus formas y contenidos identitarios propios en oposición al sector del poder conformando un constructo social, desde un posicionamiento político adverso al

poder, generando un discurso cargado de rebeldía y de verdad <sup>64</sup>. Estos hechos subjetivos demuestran que la razón étnica esta enmascarada y permanece latente para mostrarse en otro momento como elementos potenciales capaces de resurgir y reivindicar la cultura en momentos de identidad fuertemente fortalecidas por la base virtual de cualidades aptas para la emergencia de lo étnico aymara, y la convergencia de una serie de condiciones que conducirían a pensar en la incorporación de los aymaras como actores sociales étnicos en la sociedad nacional.

Ahora, la comunidad aymara considerada históricamente como el refugio de resistencia de la cultura aymara, no solo esta instalada en el medio rural sino también en el medio ciudadano a través de asociaciones y agrupaciones estudiantiles, de trabajadores paisanos y personas afines a la comunidad, que convergen y ejercitan un entorno de confianza que unifican intereses cohesionados en dependencias privadas y gubernamentales como claustros universitarios, organismos no gubernamentales u otras instituciones que permiten vivir como aymara pero pensar como un individuo capaz de lograr los mas insospechados progresos económico-sociales de la modernidad que obligan a asumir identidades que induce, a alternar su pertenencia comunitaria étnica, con identidades inmediatistas multivariadas y relacionales tomadas para la función social como el desempeño profesional o artesanal que mantienen paralelamente al “yo aymara” emergente que aparece súbitamente en determinadas circunstancias desde su interioridad para ser utilizados como elementos de aglutinación en yuxtaposición a rasgos no étnicos, en una compleja construcción de identidad extracomunal, como sistema de relaciones y representaciones continuamente cambiantes.

Esta adopción diversa de identidades inmediatistas en el medio urbano y la identidad predominantemente étnica en el medio rural, permite establecer y caracterizar al aymara como un sistema de relaciones con dos caras, por un lado establece la pertenencia a la comunidad, a lo étnico, a lo rural, a lo tradicional, a lo propio, mientras que por otra parte el nivel de representación queda ligada al concepto de país, nación, Estado, ejercicio de ciudadanía, al vinculo de patria, vinculo laboral, oficios, etc. que pone al individuo aymara en una situación de auto reconocimiento diversificado tanto en el medio ciudadano como en el campo, adoptando de forma general una “identidad dual” estructurada por esta multiplicidad identitaria de la vida cotidiana que por un lado expresa el auto reconocimiento a su “identidad comunitaria, o identidad histórica monumental” desarrollada en el contexto moderno, que lo reconoce como individuo étnico, o procedente de una etnia capaz de maniobrar la utilización de elementos adaptados y la superposición de rasgos culturales no étnicos, inductoras de otras formas de identidades inmediatistas denominadas “identidades extracomunitarias” tipificadas como identidades, alternantes, complejizadas y estigmatizadas por la coerción del medio socio ambiental de la ciudad. Aquí el contexto sociocultural nacional actúa como un factor directriz en el medio extracomunal imponiendo normas sociales coercitivas ordenadas en un prototipo de cultura occidental, que influye en la conducta aymara sin suprimirla, subordinándola a las formas de culturas de segundo orden. Lo que implica que el poder social impuesto por la clase dominante juega un rol que trasciende las redes

---

<sup>64</sup> Opinión concordante con el comentario de ALMEIDA VINUEZA José (1996) *Polémica antropológica sobre la identidad*, En *Identidad y ciudadanía, enfoques teóricos*, Colección Utopías FEUCE, ADES, AEDA, Primera edición, Quito Ecuador. p.10-11.

imprimantes de lo comunitario y permea no solo las fronteras entre lo aymara y lo no aymara, sino las condiciones externas del sistema de desarrollo social moderno impulsado por organizaciones administrativas públicas que reproducen hechos sociales sujetos continuamente a cambios estructurales de la sociedad predisponiéndolo al aymara a adoptar una diversidad de conductas e identidades simuladas o adaptadas a cada situación particular.

Esta peculiar respuesta étnica a la exterioridad, establecido como mecanismo de defensa social sobre la estrategia de la apariencia convoca al uso de sus habilidades, aptitudes y capacidades que permite alternar con suma facilidad, la negación impropia y circunstancial de lo aymara asignándose relaciones de yuxtaposición, de conciliación cultural, o de mimetización a lo moderno, en condiciones de tensión emocional y cultural que se reproduce y revierte su expresión inmediatista a lo étnico considerando que el mismo rol del ejercicio político presenciado en el último decenio de reforma neoliberal, ha convocado a nuevas formas de resistencia étnica con acciones sociales que retoman el concepto de la cultura ancestral, lo originario, lo primordialmente andino, haciendo hincapié al pasado histórico de la cultura aymara como la conjunción de varias culturas preincaicas: Lupacas, Pukinas, Urus, Collas y otras ancestrales que conjuga a los pobladores aymaras del medio rural y ciudadano, así como aquellos cholos, mestizos, o blancos, que se asumen aymaras por pertenencia.

Por otro lado, este contexto de vivencia extracomunal como medio de oportunidades para la participación social conforme a la predominancia de discursos políticos y técnicos no étnicos intercambiados a debates étnicos proyectan acciones de búsqueda del poder aymara en el Estado y la restitución de lo étnico alto andino tomando para ello las bases de partidos políticos que adoptan el lema " los aymaras y quechuas al poder" influyendo así en el fortalecimiento de autoestima étnico reflejado en la cotidianidad como proceso social que induce el acceso del individuo a concebir e intensificar procesos de reafirmación individual y colectiva como miembro de la sociedad aymara. Este punto ligado a la inserción de la cultura democrática comunal desde lo étnico en el medio extracomunal, se trasluce en actitudes que supera la apatía política étnica haciendo extensiva su presencia en otros medios políticos donde el nivel de representación empieza a ser progresivamente mayor dado que sus logros dirigenciales entablan discursos étnicos ensamblados en corrientes populistas y democrático representativas, dirigidos al reconocimiento de una sociedad intercultural muy a pesar de la escasa representación política aymara en los niveles de poder del Estado, y del espacio negativo de oportunidades públicas para el debate étnico insinuando pasividad e invisibilización aymara que en realidad se encuentra dinamizada por el libre ejercicio de sus mesadas rituales y tradiciones insertados al logro de un objetivo político o logros electorales como lo practican candidatos congresales y municipales de la región, de manera que el discurso étnico en el ámbito regional practica procedimientos de cohesión social interna y externa practicada no solo por aymaras sino también por quechuas.

En este contexto social las categorías de identidad política de los aymaras también están disipadas, pero la definición étnica se encuentra institucionalizada en las asociaciones provinciales y organizaciones de carácter reservado a actividades culturales –grupos musicales y artísticos aymaras, etc.-, instituidas como

fuentes inmediatas y potenciales para la creación de estrategias y discursos étnicos en el contexto político nacional. Esta situación social va madurando en el seno de las posibilidades político étnico culturales y emana una serie de símbolos ideológicos con fuerte injerencia de conceptos andinos lo cual evidentemente influye en el pensamiento y estructuración de estrategias regional y nacional que obliga al individuo a reconocerse como aymaras y/o quechuas como categorías sociales que no dan lugar a clases sociales, en tanto que los elementos discriminadores proletario y burgués no existe en el dialogo común y están solo relegadas al plano social de la corriente socialista.

Aquí es importante mencionar la dirección de los valores y cambios de actitudes étnicas vinculadas a la gestión política con trato humano, autogestionario, e integral, visibilizando un procedimiento que recree a las diversas formas culturales con posibilidad permanente de creación artística, científica, técnica y productiva, que cooperan a mejorar la calidad de vida sin eliminar la participación equitativa desde la perspectiva multicultural, de género, de sectores sociales no aymaras y desde la modernidad misma, que inevitablemente viene adaptando y articulando practicas originarias vigentes que continúan evidenciando la cultura étnica dentro del espacio no indígena, lo nacional, internacional y occidental, sin caer en empirismos, en lo puramente sustancial ni en fundamentalismos, sino en una estructura lógica, que destaca sus relaciones particulares y su hábitus que no ha podido ser desplazada por la cultura dominante, no obstante haber sido sometido a proyectos que encierran la imposición secuencial de rasgos culturales modernos. Esta visión en la perspectiva de Bourdieu, nos lleva a establecer las influencias del capital económico, el capital social y del capital cultural sobre las conductas del pueblo aymara generando desviaciones culturales que en general responde al estilo particular de vida y signos simbólicos propios, de una sociedad distinta, pero al mismo tiempo conformada por estratos sociales diversos -aymaras ricos, pobres, evangélicos, politeístas etc.- que no responden a clases sociales, sino a subgrupos sociales cruzados por influencias de capital económico, religiosos, etc. Sin embargo estas desviaciones trasladados al nivel de la comunidad son receptados de forma cuidadosa por las condiciones culturales étnicas implantadas y mantenidas en forma vertical sugiriendo un análisis comparativo sustancial del aymara rico ó aymara pobre agravado por las cada vez mayores y nuevas necesidades creadas por la cultura occidental –tele cable, internet, alimentos procesados extranjeros- generados por la distribución desigual del capital económico que aprovechando circunstancias temporales y relaciones históricas distintas según el grupo social a que pertenecen, ensamblan hábitus propiamente alto andinos. Por lo tanto, el capital social, el capital cultural y el capital económico son fundamentales en la construcción de los espacios sociales y por tanto deben insertarse al proceso de creación de posiciones y disposiciones que formen un modelo de sociedad basado en la propiedad privada de medios de producción sin romper las formas colectivas de cooperación mutua étnica que controla y regula las tendencias de individualización y los cambios suscitados a consecuencia de la desigualdad provocada por el capital económico, con lo que no es concordante la vida moral de la sociedad aymara.

Respecto al capital político, desde lo externo la explicación de los fenómenos sociales es complejo en tanto el sistema integracionista invade el espacio social e influye directamente en los modos de conducta social

circunstanciales y temporales, sin embargo la memoria colectiva del mundo moderno parece ser frágil de manera que las prácticas ordinarias sociales, son aspectos que tienen que ser admitidos en un estudio cuyo espacio social contemple elementos primordiales étnicos que establezca la predominancia cultural y permita a la cultura aymara dignificarse de manera progresiva aunque todavía con exigua participación de intelectualidad encargada de promover, enaltecer, realzar, honrar y hacer respetar lo aymara. ¿Hay acaso una pobreza de intelectualización cultural? En realidad una mayor apertura y gestión cultural aymara hacia lo público, estaría sujeta al aporte de la intelectualización que armonice instrumentos cognitivos culturales y efectivice un mayor reconocimiento público en el ámbito extralocal, los pocos líderes reconocidos como gestores de la vigencia cultural aymara, emiten una serie de “mensajes consensuales y mensajes subliminales” propulsores de mecanismos que planteen el incremento de nuevas conciencias sociales capaces de recuperar, revitalizar, revalorar y redefinir las características primordiales y no primordiales aymaras en un sentido de cambios hacia la relación intercultural, lo que implica que los aymaras no fueron, no son, ni deben ser fríos consumistas de elementos culturales sino actores de sus propios cambios.

Por otro lado, esta claro que lo aymara contemporáneo no únicamente usa rasgos originarios y apropiados, si bien su indispensabilidad se da principalmente en la comunidad rural, en la comunidad urbana demuestran diversos estilos de vida, que involucra elementos ajenos como el trato frío e individual del blanco y la participación económica individual así como otros de exclusividad de grupos sociales extranjeros, mestizos y quechuas que también ejercen actitudes bajo una diversidad de formas tradicionales ligados al campo y a otras imprecisiones contemporáneas, los cuales no pueden ni deben considerarse determinantes de la cultura aymara.

De forma análoga, las características raciales del antiguo aymara indígena tampoco son signos de exclusividad aymara, dado que existen conglomerados poblacionales, grupos sociales o individuos de toda condición racial que pueden reconocerse como aymaras, pese a un distanciamiento definitivo con su comunidad y/o con la agricultura expresando configuraciones en estrecha relación con la experiencia y la dinámica convergente de nuevas aspiraciones que adoptan nuevas estilizaciones de vida, y arrastran costumbres originariamente aymaras “insertándolos sin mezclarlos” en la matriz cultural externa reconocida por la contemporaneidad.

Otros factores que atraviesan a la cultura aymara son la ubicación geográfica y los factores contemporáneos como los económicos-sociales, raza, religión, y género, que dentro de lo aymara ha conducido al establecimiento de subgrupos sociales, que no representan niveles de jerarquización ni fragmentación social, sino una estratificación de grupos por afinidad tipificadas como “categorías preconstituidas”<sup>65</sup> representados como aymaras ricos, y pobres, aymaras protestantes, católicos y/o politeístas, grupos de aymaras femeninos como los clubes de madres y los grupos femeninos de servicio del vaso de leche, juventudes aymaras como

---

<sup>65</sup> Las ciencias sociales han presupuesto ‘categorías preconstituidas’ de actores políticos, sean mujeres, trabajadores, campesinos o minorías raciales... producto de condiciones sociales objetivas. En STARN Orin, (1991) *El pensamiento reciente sobre los nuevos movimientos sociales y las protestas campesinas*. En “Con llanques lodo barro” Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales, IEP ediciones colección mínima/24, Lima Perú. p 24

clubes deportivos y organizaciones de base establecidos gracias al reconocimiento de sus derechos consuetudinarios constitucionales legitimados por su lengua nativa declarada idioma en uso oficial<sup>66</sup>, por sus actividades que expresan un reconocimiento y autonomía de su organización, por su trabajo recíproco y libre disposición de sus tierras y/o el respeto de su condición étnica. Estas formas de organización motivan la acción colectiva de la comunidad aymara orientada a la acción pública conjunta e integrada al bienestar social aprovechando la acción cultural diversa con uso de ritos y tradiciones laborales ensamblados con formas de inversión y desarrollo nacional concurrentes al efecto final de participación colectiva para la construcción de obras públicas. Así las nuevas formas extensivas de trabajo asalariado en todas las comunidades altiplánicas vienen siendo apropiados por los aymaras que junto al dominio del territorio expresado como comunidad, distrito, o provincia, y la naturaleza geográfica ambiental del medio alto andino entre otros recursos físico vivenciales, conducen a fortalecer la integridad de la comunidad y de la identidad aymara.<sup>67</sup> Un ejemplo de este comportamiento puede encontrarse en las expresiones:

“...Somos llaveños, Huancaneños, Yungueños, Juleños... trabajamos para el desarrollo de nuestro pueblo...”<sup>68</sup>

Que designan a sus pobladores la pertenencia a un territorio y a su auto designación cultural por su gente mayoritaria de procedencia rural, desde donde se migra a otros medios del país e incluso al mundo entero para volver y participar de su desarrollo. Como vemos lo aymara, no solo representa una cultura milenaria, abarca una estructura con significaciones tradicionales y modernas que coexisten en un marco de sociedad plural, y una identidad colectiva producto de relaciones internas y externas de aymaras y no aymaras, que opera en medio de diversos estratos sociales contemporáneos, que no son el resultado de un estado de fusión entre elementos culturales propios y extraños, sino expresiones inmediatistas y coyunturales confrontadas en medio de vínculos de todos contra todos, de forma permanente y en concordancia con sus códigos culturales y criterios de desarrollo socioeconómico externo, donde cada campo social se estructura tomando como base códigos tradicionales apropiados, no obstante el espíritu económico alienante que ha llevado a la formación de estratos sociales de aymaras ricos y pobres, rurales y ciudadanos, resultantes de una compleja problemática que supera tensiones culturales internas y externas.

Por último debe puntualizarse, que el uso y el ejercicio de elementos culturales modernos por parte del aymara, no define el carácter asimilado ni aculturado a lo nacional, dado que sus elementos significantes evitan estas tendencias por su alto poder de diferenciación respecto a lo no étnico salvo la aptitud para el factor económico que de forma aletargada parece generar modificaciones que van desde el colectivismo al individualismo, desde la reciprocidad racional ecológica a la reciprocidad puramente económica, desde su

---

<sup>66</sup> *Constitución política del Perú* 1993, La identidad cultural se reconoce a través de Art. 2 inc.19, y Art.48, y la educación bilingüe, intercultural, como componente básico del respeto a la identidad del educando. En Art.15, y 17.

<sup>67</sup> Al respecto José Carlos Mariátegui menciona “La nueva peruanidad se ha sedimentado en la tierra baja —refiriéndose a la costa—, ni el español ni el criollo supieron ni pudieron conquistar los andes. En los andes el español no fue nunca sino un pionero o un misionero. El criollo lo es también, hasta que el ambiente andino extingue en él, al conquistador y crea poco a poco un indígena. Este es el drama del Perú contemporáneo. Drama que nace... a la república de querer constituir una sociedad y una economía peruana ‘sin el indio y contra el indio’ en MARIATEGUI José Carlos, *El rostro y el alma del Tawantinsuyo*. Mundial Año VI. N° 274. Lima 11 de setiembre de 1925. Mencionado por MONTOYA Rodrigo, *Libertad, democracia y problema étnico en el Perú*, en ADRIANZEN Alberto (1993) *Democracia, Etnicidad y Violencia Política en los países andinos*, IFEA, IEP, Lima Perú. p. 105.

<sup>68</sup> Ilave y Huancané son distritos aymaras actualmente urbanizados, de población predominante campesina, y que tiene una base de territorialización definida alrededor del Lago Titicaca cada una de las cuales mantiene una relativa relación de parentesco aunque no como antes.

actividad productiva de complementariedad social comunitaria a formas de producción precapitalista y capitalista, desde la ruralización a la urbanización y búsqueda de mercado como supuesto progreso técnico – irracional en el concepto de la cultura aymara- que en todo caso vienen siendo gradualmente remodelados por la cultura originaria posponiendo a un segundo plano a las culturas extranjeras. Esta es una característica de lo aymara como una categoría universal que esta en reemergencia sobre la base de sus significancias culturales que ha sabido enfrentar la realidad nacional y mundial.

## VI. CONFLICTOS INTERNOS Y EXTERNOS DE IDENTIDAD AYMARA EN EL CONTEXTO COMUNAL Y EXTRACOMUNAL

“...Cuando me fui a trabajar a Camaná -ciudad costeña- rápidamente me solicitaron para cosechar arroz, no se porque tuve que aceptar un jornal de S/10.00 nuevos soles pese a que mis paisanos ganan mas, creo que fue porque necesitaba ganarme la confianza del patrón, ya que después que se dio cuenta que era chamba (de mucho trabajo) no solo me aumentó el jornal sino también me dio comida como parte del salario, cosa que no sucede con los chunchitos que no rinden como nosotros, son vagos débiles, ociosos, siempre escatiman esfuerzos... ¿Porqué no pusiste tus condiciones de trabajo? Porque no conocía que tipo de persona era el patrón, si se portaba mal seguro que me iba a buscar otro trabajo, no importa pescando machas. Pues trabajo no falta saben que los de la sierra somos hombres de chamba...”

Las relaciones sociales del aymara en el medio comunitario rural están ligadas a una reivindicación constante de cultura contrapuesta a las vivencias modernas occidentalizadas en el medio citadino. Sus vínculos parentales enmarcados dentro de normas sociales comunitarias se rigen por un entendimiento reciproco con todos los miembros de la comunidad dentro de la cuál, es posible apreciar sentimientos de superioridad y de inferioridad, principalmente de superioridad –en conocimientos- respecto al aymara no instruido, planteando una posición racional en el uso de conocimientos y recursos para plantear las formas de organización y desarrollo. Este elemento que aparece como un primer conflicto entre los miembros de la comunidad es llevado a un plano de tolerancia tomando para ello la acción de superación como ejemplo que debe seguir el resto de la comunidad. Sin embargo la concepción económica capitalista, es otro factor que convoca preocupación en tanto el auto sostenimiento a partir de la cosecha agropecuaria no refleja rentabilidad económica, no obstante la disminución de costos operativos generados con el uso de tecnologías andinas y valores culturales como el “ayni, la minka, la paylla, la ayuda voluntaria”<sup>69</sup> practicado entre miembros comunitarios que favorecen la producción y la búsqueda de rentabilidad como un factor que no evidencia el progreso económico por los bajos precios de los productos agropecuarios.

La riqueza no lograda a partir de la producción tradicional es otro aspecto de importancia cuando esta se relaciona al problema de la minifundización y escasa disponibilidad de tierras para tal fin. Sin embargo este problema que impulsa migración hacia el medio extracomunal, así como la condición de propiedad de tierras parceladas, controversialmente viene induciendo a que el individuo vuelva a la comunidad por ser la garantía del auto sostenimiento familiar gracias a la reciprocidad fraternal aymara que como sentimiento interiorizado afirma la compensación mutua y obligatoria entre los miembros comunitarios que no necesariamente requiere

---

<sup>69</sup> El ayni, la minka, la paylla, y la ayuda mutua parental, son formas de trabajo reciproco vigentes en la comunidad aymara.

precondición económica sino un carácter simbólico que fortalece los elementos nucleares de la cultura aymara, cuyo punto de vista ideológico mítico religioso la lleva a una concepción distinta de la reciprocidad practicada por el no aymara que en nuestro entender es la diferencia básica entre la reciprocidad fraternal aymara y la reciprocidad de otras culturas.

De esta manera la reciprocidad fraternal aymara se convierte en un factor que propicia la tolerancia y evita el conflicto, componiéndose de factores subjetivos y externos estrechamente unidos a las tradiciones y costumbres de trascendencia histórica, y de rasgos ancestrales aplicados desde la antigüedad pero que en la actualidad denotan una relación de cooperación mutua y simétrica entre miembros de la comunidad – igualitarias entre sí- y una relación recíproca asimétrica entre comuneros y autoridades ajustada por una redistribución de correspondencia mutua autoridad-comunero, es decir una reciprocidad que alterna en los comuneros la posibilidad de participar en todo acto de trabajo común, de poder o de relaciones económicas como lo enfatiza Giorgio Albeerty.<sup>70</sup> Esta forma de reciprocidad, distinta a la reciprocidad contemporánea planteada por Niklas Luhmann asume un compromiso moral que puede o no estar vinculado a lo económico pero siempre a lo simbólico, lo mítico lo religioso, lo que implica que la sociedad aymara no ha perdido la esencia de su reciprocidad ancestral, pero sus nuevas formas adaptadas a lo económico se muestran dando frutos en formas de decisión colectiva de trabajo conjunto y de bienestar común cuya práctica no necesariamente ligada a la riqueza es todavía parte primordial de su identidad y de respuesta a su unidad social. Así el Jilata –hermano mayor- o el Jilakata –autoridad mayor- en el campo político de decisión comunitaria hacen uso de esta reciprocidad asumiendo “obligaciones que tomar y deberes que cumplir” cuando los hermanos mayores lo exigen y lo comprometen, y asumir exigencias colectivas cuando por turno le toca representar el ejercicio de autoridad o de “alferado”<sup>71</sup> como un procedimiento que toma una concepción de participación colectiva con cooperación mutua, responsabilidad y solidaridad, como lo imprime su voluntad y deber moral, que no responde a una reciprocidad ancestral pura, sino aquella relación simétrica que afecta muchas veces el estatus económico del individuo pero nunca el prestigio y el respeto que solo se gana con actitudes que responden a la satisfacción de una necesidad colectiva regulada por leyes social-normativas de la comunidad, como ocurre en las participaciones rituales durante días festivos de salud y festivo patronales de la comunidad.

Contrariamente, la reciprocidad comentada por Niklas Luhmann y presentada por Norbert Lechner<sup>72</sup> es conceptualizada como “la interacción con el otro, establecido, reconocido o rescindido de manera continua y

---

<sup>70</sup> El principio de reciprocidad que regula la vida social del ayllu, también rige las relaciones del ayllu con el estado inca. Aquí sin embargo, el carácter de la reciprocidad cambia y acentúa el aspecto y la noción de desigualdad e intercambio asimétrico ya existente en la relación curaca –autoridad-ayllu. Lo que el inca recibe no es económicamente equivalente a lo que da, pero si lo es a nivel simbólico... Con la desaparición del estado incaico, la redistribución estatal es eliminada, la reciprocidad es sustituida por la explotación colonial del indio y el principio de la economía vertical, la economía andina es ignorada. En ALBERTI Giorgio / MAYER Enrique (1974) *Reciprocidad Andina: Ayer Y Hoy*, Reciprocidad andina: Ayer y Hoy, Reciprocidad e Intercambio En Los Andes Peruanos, Institutos De Estudios Peruanos, IEP Ediciones. Lima. p.17

<sup>71</sup> Alferado, es un término que implica asumir la responsabilidad directiva de una fiesta patronal, o una fiesta costumbrista de una comunidad.

<sup>72</sup> Lechner Norbert menciona “El enfoque de Luhmann me parece iluminar dos aspectos claves. Por una parte, la reciprocidad como una relación en que se constituyen las identidades (y no como contrato entre sujetos preconstituidos). La reciprocidad supone que la significación de mi acción depende de la apreciación del otro, y por consiguiente esta presencia del otro ha de estar integrada en la constitución de mi propia identidad. Yo no soy solo ego, sino además un alter para el otro y sé que el otro me considera su alter ego. De ahí que la interacción no se apoye en un simple cálculo de las reacciones del otro, sino que abarca simultáneamente la propia identidad y la libertad del otro”. En LECHNER Norbert (1986) *El Consenso*



tácita al asumir o deslindar responsabilidades, al conquistar o perder confianza, al aumentar el aprecio o arriesgar, al menosprecio o desprecio, al invocar o responder lealtades” de manera que esta reciprocidad no descansa en normas éticas acerca del “deber ser con la colectividad” sino en pautas fácticas de interacción, en tanto esta definición e interpretación lleva implícita la condición obligatoria, dependiente, retributiva y económicamente igualitaria con el otro, sin embargo curiosamente en el sector aymara puede observarse todavía ejercicio de no solo “del deber ser”, sino “del querer ser recíproco” como un elemento revitalizado.

Así expuesta la crítica a la reciprocidad de Lechner, la reciprocidad fraternal aymara tiene otra concepción y otro contexto que reconoce a este rasgo como una interiorización del “yo aymara” con capacidad para controlar los conflictos individuales y de grupo en tanto responde a una obligatoriedad no necesariamente dependiente del otro, sino de visión solidaria con valores morales conjuncionados con la voluntad como producto de su formación moral propio de su cultura, haciendo posible la armonía de las relaciones sociales y de las decisiones colectivas comunitarias.

Por otro lado, la reciprocidad estudiada por Marcel Mauss<sup>73</sup> menciona que la economía resultante de las fuerzas del mercado deteriora los valores colaterales y fundamentos valorativos de las relaciones de reciprocidad, en tanto que ha venido destruyendo e eliminando progresivamente la configuración ancestral de las culturas. Esta realidad inevitable, ha implantado el criterio de la acumulación individual como factor de conflicto –entre grupos sociales- generando cambios en la concepción de la reciprocidad cada vez más dislocadas pero acomodadas a la cotidianidad aymara.<sup>74</sup> Esto es lo que precisamente ocurre en el contexto extracomunal, donde lo andino tradicional esta institucionalizado como un mecanismo que minimiza la influencia económica y maximiza lo subjetivo, lo ético y lo moral en las relaciones de los individuos, de manera que la reciprocidad y solidaridad aymara se comportan como elementos conjuncionadores de un autocontrol que involucra el uso racional de la tierra, la practica comunitaria agropecuaria, la familia consanguínea y espiritual como fuentes de entendimiento colectivo común, la autoridad moral como ejemplo de enseñanza al hermano menor –Ssulka- su lengua aymara integradora con expresiones de interrelación fraternal, su dotación alimentaria en base a productos oriundos como la papa, el chuño, la oca, la quinua, la caya, la cañihua, el olluco, el izaño, la cebada y otros, su participación social con dialogo decoroso de confianza y honor ligado a la familia y a la comunidad, su participación en fiestas rituales del matrimonio, pago a la tierra, cosecha y transformación de productos andinos y sus características que hacen del espacio personal un ambiente de oferta para la comunidad sin mellar el interés y la propiedad privada del vecino, son entre otros factores los que propician mayor tolerancia.

---

*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*

<sup>73</sup> Marcel Mauss; “expresaba que las relaciones recíprocas constituyen fenómenos sociales totales debido a que en ellas... toda clase de instituciones encuentra su expresión simultánea: las religiosas, legales, morales y económicas... Los intercambios que... en teoría son voluntarios, desinteresados y espontáneos son en realidad obligatorios e interesados. La forma generalmente usada es la del regalo ofrecido generosamente, pero el comportamiento que acompaña tal ofrecimiento es apariencia formal y engaño social (1951:1). Mencionado por 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. p.39

<sup>74</sup> N. Wachtel evalúa... “la reciprocidad propiamente dicha se ve falseada y se la utiliza en un nuevo contexto que permite el desarrollo de un aparato estatal, mientras que el antiguo principio de reciprocidad ya no desempeña sino una función ideológica que enmascara y justifica las nuevas relaciones sociales” en ROJAS ORTUSTE Gonzalo (1994) *Democracia Étnica, Democracia en Bolivia Hoy y Mañana*, Cuadernos de investigación N° 41 CIPCA, La paz Bolivia. p. 61

Contrariamente a esta forma de vida, los conflictos van incrementando cuando el individuo se desenvuelve en un espacio personal reducido y limitado a la obtención de una fuente de trabajo –profesional y no profesional- obligado a comunicarse en lengua castellana, obligado a consumir vestimenta y alimentos industrializados, e inclusive a entablar relaciones sociales de forma simulada y no sincera caracterizada por el enmascaramiento de la identidad provinciana comunitaria e india que se ve limitado a externalizar su conducta a consecuencia de un sentimiento de inferioridad, de desconfianza, de xenotemor, de xenofobia, de marginación, de subordinación obligada, de participación social limitada. Pero los conflictos disminuyen cuando su relación social tradicional la entabla con organizaciones y asociaciones políticas que aglutinan a sus congéneres, o cuando el desenvolvimiento personal con el no aymara obliga a tomar una conducta de confianza manteniendo un autocontrol cultural, en tanto se hace notoria su participación activa en discursos, fiestas folklóricas autóctonas y/o mistificadas muchos de los cuales se acompañan de rituales u otras características aymaras.

Como vemos el cambio radical de condiciones sociales del medio externo irrumpe la concepción moral aymara llevándose al dialogo sincero con el no aymara solo en cuanto adopta confianza y supera ese sentimiento de inferioridad que lo lleva a la participación social, de lo contrario aflora un aparente y parcial sentimiento de solidaridad y reciprocidad en tanto sabe que la alienación externa genera sentimientos de exclusión social y en tales condiciones no fluye la conducta de confianza.

Por otro lado, la responsabilidad aymara ligada a la ética y la moral comunitaria en los sistemas sociales y productivos andinos son ejemplos de “actitudes del no conflicto” que se cumplen con obediencia al colectivo y a la naturaleza gracias a la racionalidad técnico ecológico y al control vertical de los diversos entornos ecológicos andinos. Otros elementos de carácter moral: formal como el respeto, son también una obligación cotidiana reflejada en el saludo obligatorio del menor al mayor de edad a través de expresiones como “buenos días tío” o “buenos días hermano” –raramente buenos días señor- acompañado de un gesto mímico ritual haciendo de este momento un encuentro celebrado, vivo, no exhibicionista pero de respeto reciproco entre miembros comuneros como signo de buena crianza y de prestigio personal-familiar en tanto la ausencia de costumbre del saludo, el silbido, la desobediencia y la falta de modos de cooperación conducen a una infracción sancionada con el desprestigio personal y familiar, desprestigio que no ayudará a recibir un buen trato, ni a tomar cargos de autoridad en la sociedad comunal, mientras que la actitud de permanente respeto es premiado con prestigio y consideración como persona ejemplar responsable y por tanto respetable.

Otro rasgo de importancia es la conducta de especulación sarcástica cuando el individuo se expresa en idioma aymara que recibe siempre respuestas sin cortes expresivos y vínculos que orientan uno al otro confirmando su solidaridad no dirigida por el interés, sino por normas colectivas que aparecen nuevamente como “relaciones ancladas a la cultura aymara” evocando una conducta prudente, aunque a veces irumpida por diálogos que puede forzadamente sufrir cortes cuando su espacio resulta usurpado por el no aymara desconfiado, acarreando un trato no necesariamente de aprecio o de respeto, mas bien de reserva o con desobediencia entendida como rebeldía y con modales de indiferencia, con prudencias de comportamiento y

especulación verbal con palabras cortas llegando inclusive al disimulo de las infracciones sociales. Esta adaptación a las circunstancias del momento y a las relaciones de subordinación coercitiva desde lo externo, obedece a las condiciones del anonimato dado que su identidad de origen no puede ser revelada en tales condiciones orientándose solo al cumplimiento de normas de rectitud, disciplina y actitud pasiva.

Esta identidad que no es la auto negación del individuo, tampoco sentimiento de vergüenza y rechazo social, es considerada como una estrategia que permite al aymara construir sus propias condiciones de relación interpersonal, tomando una actitud que elimina la “aparente actitud de auto odio del pasado” o la auto negación del jaqui aymara vertida por Rodrigo Montoya<sup>75</sup> entablando una situación mas autónoma que alterna el uso de sus formas de vida, de la misma manera a como siendo bilingües o trilingües, alternan el uso de lengua –castellano, aymara, quechua- según el medio donde se encuentren. Así las características de este conflicto impulsan a crear acciones individuales y colectivas de positividad aymara evocando su carácter alegre, participativo, sincero y motivador con la asunción de diversas identidades que aparecen como máscaras en el Perú. Por lo tanto aquí “la identidad se convierte en algo construido, articulado e inventado en vez de ser asumida por la precipitación de un conjunto dado de relaciones sociales”<sup>76</sup> donde lo tradicional participante y lo moderno aportan elementos de constante fricción entre el medio de confianza y la desconfianza, el colectivismo y el individualismo, el habla aymara y el castellano que muestran constantes desencuentros y apreciación de una nostalgia étnica que remonta a la comunidad rural e inclusive a la existencia de sus raíces Collas, Pukinas, Urus y Lupacas, que demostraron en épocas del aucaruna o pachacuti runa –tiempo de guerras- su carácter de rebeldía y belicosidad “acreditada por las dificultades que tuvieron los incas para vencer a los Collas y Pukinas”<sup>77</sup>. Desde esta perspectiva los aymara, interiorizaron e impregnaron en el tiempo una identidad de bases ideológicas vinculados a un conjunto de significaciones sociales, políticas y culturales, imprimados en la experiencia moderna mediante procesos de interacción y de interrelación continua que determina la identidad étnica, inductora de la función psicosocial encargada de darle seguridad y confianza en la cotidianidad, donde las conductas, las actitudes y los comportamientos del individuo se encuentran en permanente confrontación con experiencias modernas. Este planteamiento nos permite analizar lo objetivo y el “proceso de subjetivización e interiorización que contrasta con la complejización de la vida social”<sup>78</sup>, es decir la integración de la identidad del aymara en un plano de complejización y diferenciación que ahora asigna su pertenencia no solo desde una visión simbólica –lengua, vestimenta, etc.- sino desde una identificación racional, funcionalista y de orden moral en el que lo aymara es construido a partir de ocultamientos y reapariciones persistentes de rasgos tradicionales reajustados a su cosmovisión, en dinámica dialéctica con lo moderno, como producto del intenso proceso de educación,

---

<sup>75</sup> MONTOYA Rodrigo, LOPEZ Luis Enrique (1988) *¿Quiénes Somos? El Tema de la Identidad en el Altiplano*, Mosca Azul Editores SRL, UNA Puno, Lima Perú, pg. 13, 14

<sup>76</sup> STARN Orin, (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. P 24.

<sup>77</sup> BOUYASSE 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. . 17, 217

<sup>78</sup> Al respecto MALUF menciona que la complejización dinamizada se da por 1) La multiplicación de posibilidades de experiencia para los individuos, y 2) como ausencia de referentes integradores unitarios. En 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. p. 17

socialización, y castellanización implantado por el Estado y cruzado con los sentidos de la imborrable historia étnica instituido hasta hoy como legado y pilar fundamental de la cultura aymara.

La rebeldía al olvido de la cultura aymara y la falta de obediencia a la cultura nacional, es otra causante de conflictos internos de identidad, su praxis no puede ser comparada con los rasgos científicos del positivismo porque sigue una lógica de racionalidad y complementariedad diferente de lo occidental, favorable a una concepción de sociedad para la vida ejerciendo cualidades de autosuficiencia y educación moral impartida desde la familia, en tanto su perspectiva de vida concibe el carácter holista en el uso de recursos y no para legitimarse en los intereses de grupos de poder. Por otro lado, la rebeldía al olvido cultural es un elemento etnocéntrico que asume la defensa de sus reivindicaciones y reflexiones respecto a la complejización de la vida social, que integra características objetivas, subjetivas y de interiorización de valores y conductas que deben ser desintegrados teóricamente con el objeto de estudiar, buscar nuevos procedimientos y encontrar mecanismos que busquen eliminar la colonización interna individual y la subordinación cultural colectiva revitalizando lo étnico y encontrando el equilibrio necesario para fortalecer la identidad aymara con un subjetivo interno seguro y una exterioridad estable, capaz de administrar el complejo sistema social de centros urbanos –metrópolis- convertidos en medios de marginación para los campesinos y consecuentemente promotores del mantenimiento de la colonización interna.

Los conflictos externos ocasionados por la alienación cultural anti étnica y enajenante, es otra causa principal que moldea la identidad inmediatista, multifacética y multivariada aymara, que mantiene todavía al colonialismo interno como el agente creador de respuestas de sumisión, resignación o de viva expresión en cada contexto social, apareciendo en el colectivo no étnico, como un ingrediente adicional de la identidad subordinada en la que se formula e incorpora subjetividades y la diferenciación simbólica asociadas a las acciones cooperativas y de pertenencia a un modelo de sociedad compleja, donde lo inherente a acciones individuales se insertan a la idea de lo colectivo con “un ambiente interno, estable, coherente, y capaz de administrar la complejidad del sistema.”<sup>79</sup>

Por otro lado el conflicto social del aymara esta también complejizada con la acepción regionalista, como factor externo ligado a la pertenencia geográfica y cruzada por la diversidad cultural del país diferenciadas en zonas de costa, sierra, selva, norte, centro, sur, que muestran rasgos definidos a identidades variadas que objetivizan las diferencias regionales y generan influencias negativas para la integración de corrientes étnicas, puesto que ofrecen una diversidad de discursos que diferencian al aymara de otros grupos étnicos e indígenas pero que a su vez instituyen actitudes de discriminación tal como cuando el aymara llama “chuncho” al indígena de selva considerándolo menos sociable en la realidad altiplánica o cuando el indígena amazónico llama “serrano” al aymara y/o quechua del Perú.

Esta falta de capacidad para comprender y reconocer la cualidad del otro indígena se constituye también en otro factor de conflicto para el logro de un movimiento étnico integral quedando pendiente la resolución de la participación equitativa en un planteamiento concordado y de beneficio para todas las etnias del país.

---

<sup>79</sup> Idem. p. 19