

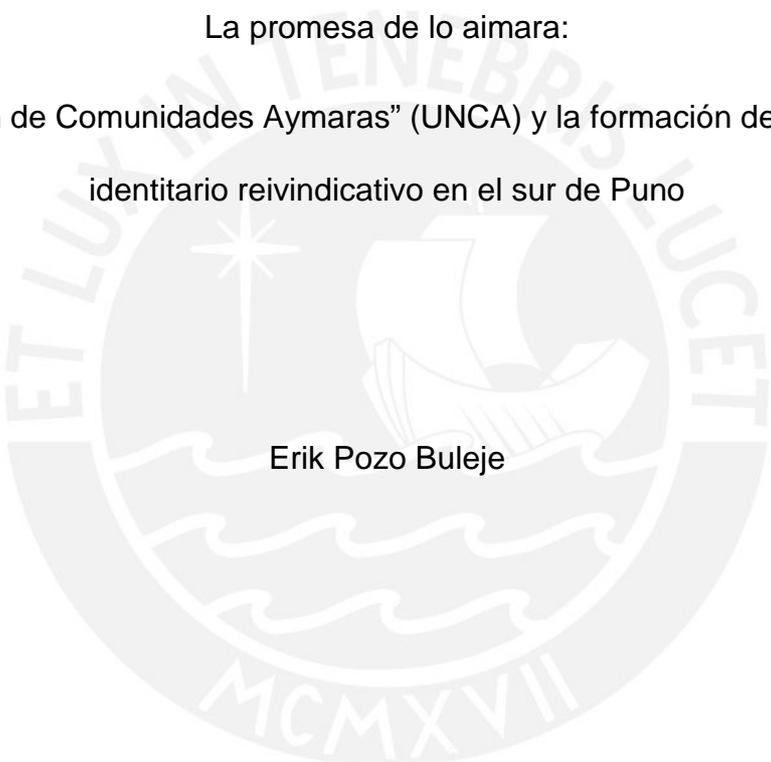
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESPECIALIDAD DE ANTROPOLOGÍA

La promesa de lo aimara:

La “Unión de Comunidades Aymaras” (UNCA) y la formación del discurso  
identitario reivindicativo en el sur de Puno



Erik Pozo Buleje

Febrero del 2015



Para Camila,  
para que no deje de preguntar

“Como Francisco Pizarro ha venido a conquistar al Perú, igual nosotros también tenemos que conquistar”.  
(Felipe, poblador aimara de Puno)



## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>6</b>
<b>1. Identidad, discursos e indígenas en el Perú.....</b>	<b>12</b>
<b>1.1. Estado de la cuestión .....</b>	<b>12</b>
<b>1.2. Marco teórico: elementos para definir una <i>formación discursiva</i>... 23</b>	<b>23</b>
1.2.1. Ni invención, ni construcción, sino formación.....	23
1.2.2. Sobre la categoría discurso.....	30
1.2.3. Formación discursiva .....	43
<b>2. La “Unión de Comunidades Aymaras” (UNCA).....</b>	<b>44</b>
<b>2.1 La promesa de la producción .....</b>	<b>46</b>
2.1.1 La Fundación de la UNCA.....	46
2.1.2. “La etapa desarrollista” de la UNCA (1986–1994) .....	56
2.1.3. Las primeras referencias sobre la recuperación de la identidad aimara en la UNCA (abril de 1994) .....	72
<b>2.2 Una promesa indigeneicista .....</b>	<b>74</b>
2.2.1. La presidencia de Velásquez en la UNCA y los inicios de la presencia del Fondo Indígena (1994-1998) .....	74
2.2.2. La creación de la AMPY .....	81
2.2.3. La interacción de la UNCA con otras organizaciones “indígenas” ..	86
2.2.4. Organizaciones bolivianas presentes en la UNCA.....	88
<b>2.3. El tránsito de la promesa de la producción a la promesa de la     identidad.....</b>	<b>92</b>
2.3.1. La presidencia de Modesto Chambi y la etapa política de la presencia del FI en la UNCA (1998-2001) .....	92
2.3.2 Cambios en el FI .....	92
2.3.3. El FI y el intento de politizar la UNCA .....	95
2.3.4. La aparición de la categoría “nación” en las actas de la UNCA ...	101
2.3.5. Dos tesis del PROEIB Andes .....	105
<b>2.4. La promesa identitaria de la UNCA .....</b>	<b>112</b>
2.4.1. La presidencia de Gerónimo Romero en la UNCA y el inicio del énfasis sobre la identidad aimara (2001-2004) .....	112
2.4.2. La influencia de Bolivia: la participación de los miembros de la UNCA en talleres y eventos en Bolivia o con presencia de bolivianos.....	113
2.4.3. Un brevísimo esbozo de la coyuntura política de Bolivia entre 1990 y 2005 .....	118

2.4.4. Los talleres de la UNCA para formar promotores aimaras en EIB	120
2.4.5. Talleres de investigación sobre educación aimara.....	123
2.4.6. Los talleres de la UNCA sobre derechos indígenas y afirmación cultural Aimara .....	126
2.4.7. Las variaciones textuales significativas de la “Ley Aymara”.....	160
2.4.8. El proyecto de Boletín aimara y una reunión en Cuzco.....	193
<b>2.7. Conclusión .....</b>	<b>195</b>
<b>3. La discursividad reivindicativa aimara.....</b>	<b>198</b>
<b>3.1. La distinción: sobre lo que no es ser aimara .....</b>	<b>199</b>
3.1.1. Ni campesinos, ni indígenas, ni izquierdistas, tampoco cholos, ni quizá andinos; sino aimaras.....	199
3.1.2. Primero aimaras, luego (quizá) peruanos .....	208
<b>3.2. Ser aimara: la discursividad sobre la reivindicación identitaria ...</b>	<b>216</b>
3.2.1. Las distintas posiciones sobre la Nación aimara.....	218
3.2.2. La ley aimara.....	221
3.2.3. Ser aimara es hablar aimara, pero... ..	224
3.2.4. Los apellidos: de estigma a marcadores de orgullo aimara .....	228
3.2.5. La educación aimara .....	231
3.2.6. El buen vivir.....	237
3.2.7. Vestir como aimara .....	241
<b>3.3. Apuntes generales sobre los autores de las discursividades .....</b>	<b>243</b>
<b>3.4. Conclusión: una tipología de las discursividades reivindicativas</b>	<b>246</b>
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>249</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>253</b>

## Introducción

La presente investigación trata sobre la formación de un tipo de discurso que busca reivindicar una identidad que es considerada por los sujetos involucrados como una identidad primordial, invariable y distinguible de otras. Se trata de lo que ellos llaman de común la identidad aimara. El tema de este trabajo es, por tanto, la emergencia de la discursividad que constituye el marco en el que se inscribe dicha identidad y su reivindicación. Dicho en otros términos, no nos ocupamos de averiguar cuál es la identidad aimara ni de si, en efecto, esta existe o no. No es, pues, una investigación sobre *la* identidad aimara, sino de *lo* aimara: el conjunto de elementos heteróclitos que componen la cuadratura de una identidad.

El interés de investigar sobre este tema no es gratuito. Los discursos identitarios asociados a una determinada etnicidad han comenzado a emerger en el Perú durante las últimas décadas, aunque de forma poco articulada, heterogenea y localizada. Muchos de estos discursos surgen principalmente – pero no únicamente– en temporada de elecciones municipales y regionales. Así finales de la década de 1990 en Angaraes, Huancavelica, el Movimiento

Independiente, Trabajo e Integración (INTI) ganó las elecciones con un discurso identitario étnico: revaloraba la identidad étnica prehispánica del “reino Ank’ara” (Durant 2006); en las elecciones municipales del 2002 en Andahuaylas, Apurímac, triunfó la Alianza Electoral Frente *Llapanchik* que llevó a la alcaldía provincial por primera vez a un comunero campesino; entre los objetivos de la alianza se encontraba la reivindicación del uso del idioma quechua y de la identidad cultural (Pajuelo 2006); en las elecciones municipales del 2006 en Ayacucho, el movimiento regional *Qatun Tarpuy* que enarboló la reivindicación de la cultura andina y se autodefinió como “indigenista y campesina”, ganó numerosas alcaldías distritales y provinciales (Huber 2008). Más allá del contexto electoral podemos encontrar en los departamentos costeros de Lambayeque y La Libertad una especie de redescubrimiento de una identidad mochica basada en lo que sería la cultura *muchik* (Asensio 2014).

A esto hay que sumar los procesos de países vecinos como el Ecuador y, principalmente, Bolivia<sup>1</sup> que rondan el imaginario de los sujetos de distintas regiones del Perú. Por ejemplo, en las elecciones municipales del 2010 en Andahuaylas uno de los candidatos se presentaba como el Evo Morales quechua, pues esa localidad es zona quechua y Evo Morales es de origen aimara.

En este contexto se sitúa Puno, lugar en donde ha emergido uno de los discursos identitarios reivindicativos más explícitos y retóricamente más

---

<sup>1</sup> En perspectiva latinoamericana, la emergencia de estos discursos se remonta a inicios de 1990. Véase, entre muchos otros, Bengoa (2007).

radicales<sup>2</sup>. En efecto, en las elecciones municipales del año 2006 el discurso reivindicativo aimara comenzó a bullir esa localidad: Fortunato Ccalli y Eugenio Barbaíto, dos epígonos que enarbolaron dicho discurso, lograron ser elegidos como alcaldes provinciales de el Collao-Ilave y Chucuito-Juli respectivamente. El discurso étnico-reivindicativo, con diversos matices, ascendió a niveles formales.

Así, a principios del año 2007 la Municipalidad Provincial del Collao declaró, mediante acuerdo de concejo municipal, a Ilave como la “Capital de la gran nación aimara”<sup>3</sup>. El documento municipal indica lo siguiente: “Nuestro pueblo de Ilave es el centro de demarcación geográfica dentro de la Región Altiplánica del Kollasuyo, tierra milenaria de los Apus, de los Kollas, de los Lupacas, con su lengua ancestral el ‘Aimará’”. Asimismo, en marzo del 2007, la Gerencia de Desarrollo Social de dicha Municipalidad organizó el foro “Nación Aymara – Retos y Perspectivas”. Meses después, en julio, se efectuó un hecho similar donde se tocaron temas sobre formas de gobierno autónomo diferente al occidental, justicia indígena, identidad, soberanía sobre los recursos naturales y la estructuración de un futuro parlamento aimara (Huber 2008).

Por su parte, la Municipalidad Provincial de Chucuito declaró, mediante decreto de alcaldía, el aimara como lengua oficial de la provincia y la prohibición del uso del castellano en las sesiones del concejo municipal y, además, en Juli, capital de la provincia, se comenzó a izar la *wiphala* –bandera, según dicen, indígena que representa los siete colores del arco iris– como emblema característico del lugar.

---

<sup>2</sup> En Puno se tiende a hablar de dos grupos diferenciados: los quechuas y aimaras. El discurso identitario se refiere principalmente a los aimaras.

<sup>3</sup> Acuerdo de Concejo Municipal N° 002-2007-C/MPCI. Ilave 09 de enero del 2007.

Posteriormente, a inicios del año 2007, se fundó la “Unión de Municipalidades Aymaras” (UMA) integrada por las municipalidades provinciales de Yunguyo, Huancané, Moho, El Collao y Yunguyo (Huber 2008). Como presidente fue elegido Fortunato Calli, entonces alcalde de Ilave. El objetivo del UMA fue el de impulsar proyectos afines, así como mecanismo articulador de fuerzas que permita la mejor negociación con el gobierno nacional. Los más entusiastas promotores del UMA fueron justamente Calli y Barbaito, los epígonos de discurso reivindicativo aimara.

No obstante todo este asenso del discurso identitario reivindicativo a niveles formales de gobierno, no se ha llegado mucho más lejos de ello; es decir, no hay propuestas políticas concretas y no existe un proyecto político común (Huber 2008). Eugenio Babaito, alcalde de Juli, fue vacado del cargo de alcalde; Fortunato Calli, alcalde de Ilave, enfrentó numerosas denuncias por corrupción; y la UMA en la actualidad no tiene mayor influencia política y, hasta donde sabemos, se encuentra desarticulada. A pesar de los esfuerzos desplegados no hay, pues, impacto a nivel institucional más allá de gestos retóricos. Sin embargo, lo que es claro es que los discursos identitarios aimara interpelan a muchos sujetos puneños y parecen hacerlo más en tiempos electorales, pero enfrenta grandes limitaciones a la hora de ejercer el gobierno. Pero ¿cómo se formó la discursividad reivindicativa aimara?, ¿qué factores y actores tuvieron que emerger para que este discurso tome cuerpo y consiga adeptos? Dar respuesta a estas interrogantes es lo que nos interesa en esta investigación. En efecto, nos importa comprender la naturaleza de la composición de los discursos que han elaborado los aimaras y que no se

reduce a tiempos electorales: la reivindicación de lo aimara está presente en la vida cotidiana de muchos lugares del sur de Puno.

Este trabajo se divide en cuatro capítulos. En el primer capítulo, titulado “Identidad, discurso e identidades en el Perú”, presentamos el estado de la cuestión sobre el tema de estudio así como el marco teórico con el que analizaremos los datos de nuestra investigación.

El segundo capítulo, titulado “La Unión de Comunidades Aymaras (UNCA)” se ocupa de una de las organizaciones más importantes en lo que se refiere a la formación y difusión del discurso identitario reivindicativo. Documentaremos y analizaremos la manera en que emergió en esta organización el tema de identidad aimara y su reivindicación, así como la manera en que socializó estas cuestiones en las provincias consideradas aimaras en Puno. Haremos esto a través de los registros de las actas de reuniones en un período que abarca desde su fundación en el año 1986 hasta la formulación de una “Ley aimara” en 2004.

En el tercer capítulo, “La discursividad reivindicativa aimara”, estudia las distintas versiones o narrativas identitarias aimara a partir de información oral proporcionada por diversos actores vinculados a la reivindicación de esta discursividad. Veremos la manera en que los aimaras que entrevistamos buscar distinguirse de quienes consideran no son aimaras y luego el modo en que concretamente dicen ser aimaras.

Finalmente, el cuarto y último capítulo presenta las conclusiones a las que llegaremos luego del recorrido hecho por todos los capítulos anteriores.

La información que presentamos a continuación se sustenta en un trabajo de campo realizado de forma sistemática durante los meses de abril a junio del

año 2009 y durante los meses de enero a marzo del 2011. Tiempo en el que recogimos información discursiva a través de veinte entrevistas semiestructuradas en profundidad y diez historias de vida; así como trabajo en archivo y la consulta de material secundario. También se realizaron observaciones participantes en los contextos en que se nos fue autorizado. Los nombres verdaderos de los entrevistados que aparecen en esta investigación, fueron reemplazados por seudónimos; a pesar de que todos nos autorizaron el uso de sus nombres reales, ese criterio fue adoptado debido a que muchos se encuentran desempeñando actividades dirigenciales, de manera que pueden existir contextos futuros en donde sus declaraciones se tornen desfavorables.



## 1. Identidad, discursos e indígenas en el Perú

### 1.1. Estado de la cuestión

Los primeros estudios explícitos sobre la identidad en el marco de las Ciencias Sociales se realizaron en los Estados Unidos de Norte América y datan de los años 50 y 60 del Siglo pasado (Gleason 1983). Los primeros trabajos sobre este tema para el caso de Latinoamérica emergieron casi en sintonía con los Estados Unidos, pero con distintas características en cada uno de los países de la región. Para el caso del Perú y, más concretamente, en relación al altiplano peruano, podemos fechar la aparición de los primeros trabajos sobre el tema de la identidad a principios de la década de 1960, aunque todavía se trata de textos casi aislados y poco difundidos. Un buen ejemplo es el texto *Organización social en la Pampa de Ilave, Puno* del sociólogo peruano Pedro Ortiz (1962) en donde trata lo que en buena cuenta será la temática de muchos otros trabajos no solo referidos al altiplano, sino al Perú en general: la

averiguación sobre los “estratos” o “grupos socio culturales” tales como los “mestizos”, “mistis”, la “cholada” y los “indios” o “indígenas”. Del mismo año – 1962– data la primera edición francesa de *Cambios en Puno. Estudios de Sociología Andina* del importante sociólogo francés François Bourricaud (2012). No obstante su traducción al español y publicación en México en 1967, en el Perú se publicó este texto por primera vez en el año 2012, cincuenta años después de la edición francesa. Como Ortiz, Bourricaud se ocupa de la heterogeneidad social expresado en categorías como la de “indios”, “cholos” y “mistis”, pero a diferencia de aquel, este se empeñó en caracterizar a toda la región de Puno. Si bien, dice el sociólogo francés, existe esa heterogeneidad de etiquetas, en la realidad concreta y cotidiana Puno sería una sociedad en medio de transformaciones profundas que muestra más bien una simbiosis tensional y circunstancialmente conflictiva. De todos, según Bourricaud , el “cholo” sería el que le parece mejor provisto para sumir los retos que traen los cambios, no obstante, el autor se muestra dudoso de que la sociedad peruana le pueda ofrecer un lugar adecuado “a este recién llegado” (2012, 210).

Hasta cierto punto los estudios de entonces dedicados a la identidad se podrían considerar contestatarios, porque la principal preocupación en América Latina fueron, como se sabe, los temas económicos o vinculados con ella. Había que caracterizar las formaciones sociales a partir de la identificación de los modos de producción existentes. En este sentido el texto *Modos de producción en América Latina* de Carlos Sempat Assadourian *et al.* (1989) es representativo, pues fue ampliamente difundido, tanto que después de su primera edición en 1973 tuvo doce ediciones hasta 1989. En el caso peruano las cosas no fueron muy distintas, incluso después de la Reforma Agraria de

Velasco en 1969, los estudios se ocupaban principalmente de temas económico, no obstante el paso de “indio” a “campesino”. Para el caso de Puno destaca el texto editado por Martin Scurrah *Empresas asociativas y comunidades campesinas. Puno después de la reforma agraria* (1987). Se puede decir que la preeminencia de temas económicos y agrarios se mantuvo hasta fines de la década de 1980.

No obstante esta preeminencia, en 1970 se publicó un texto sobre identidades que se convirtió por entonces en una especie de clásico en las Ciencias Sociales peruanas. Se trata del texto de Fernando Fuenzalida “Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo” que se encuentra dentro de un libro que también devino importante y que tuvo dos mil ejemplares, una cantidad poco usual para una publicación peruana. Me refiero a *El indio y el poder en el Perú* compilado por el entonces afamado antropólogo José Matos Mar (1970). Tanto Fuenzalida como los otros autores del texto compilatorio, apuntan a decir que las identidades son contextuales y relaciones, conclusión innovadora para la época.

Uno de los primeros balances realizados sobre el uso de términos étnicos tales como indio, mestizo, etc. en la los textos de Ciencias Sociales del Perú, hecho por el notable sociólogo y antropólogo Pierre Van den Berghe (1973), identificó varios problemas metodológicos y conceptuales. Resumiendo todo lo que indica, diría que el problema central de los autores (peruanos y extranjeros que revisó Van den Berghe) fue que frecuentemente usan términos sin definir o no se sabe si es una categoría de análisis o una que encontraron en el terreno de estudio. Parece ser que el estudio de las identidades era por entonces poco riguroso o conceptualmente poco consistente.

Siete años después de la publicación de *El indio y el poder en el Perú* apareció por primera vez en La Paz, Bolivia, el texto, también clásico en su época, de Xavier Albó *¿Khitipxtasa? ¿Quieres somos?: identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy* (1977). Este trabajo luego fue traducido al francés, y publicado en Suiza en 1982 junto a otros ensayos en un libro titulado *De L’empreinte à l’emprise. Identités andines et logiques paysannes*; luego este mismo libro se tradujo al español y se publicó en el Perú en 1986. En la misma línea de los textos peruanos, Albó planteó la relacionalidad y la contextualidad como elementos centrales que explican el dinamismo de las identificaciones de los sujetos. Entre los grupos de aymaras que identificó, me interesa señalar a los más numerosos que encontró, “el aymara altiplánico que sigue en economía de subsistencia” (Íbid., 19). Estos se identifican con su propia comarca local cuando están en relación con otros aymaras de otras comarcas, se dicen indio o campesino cuando tratan con *mistis* o vecinos del pueblo y, finalmente, existe una identificación con el “campo” y se dicen “campo jaqi” o “pampa jaqi” (gente del campo). “Su identificación como ‘aymara’ es aún relativamente secundaria” (Íbid., 20), señala Albó. Otro grupo reciente para la época –1977–, el más reducido de todos los que ubicó Albó, está compuesto por “la nueva inteligencia aymara”. Ellos procuran crear “una ideología aymara”. “La mayoría de los miembros y simpatizantes son aymaras establecidos ya en la ciudad, aunque nacidos casi todos en el campo. El número de los que realmente están metidos en este movimiento no debe superar en mucho el centenar, (con un alto porcentaje de varones) aunque los que en una u otra forma están relacionados con el mismo es de varias decenas de millares” (Íbid., 37). La reivindicación identitaria aymara estaba en ciernes, aunque reducida a

un puñado de “intelectuales” y un grupo de “militantes”. En esta investigación se verá que estos “precursores” aimaras paceños de la reivindicación, no solo crecieron en grupo, sino también en influencia, particularmente entre un grupo de aimaras del lado peruano.

Otro texto con casi el mismo título que el de Albó, pero no solo centrado entre aimaras sino en el altiplano peruano, es el editado por Rodrigo Montoya y Luis Enrique López *¿Quines somos? El tema de la identidad en el Altiplano* publicado en 1988 con materiales recogidos en 1985. A diferencia del trabajo de Albó donde hay análisis de los datos, el de Montoya y López no hace sino publicar veinticuatro textos –y un apéndice de dos cuentos en quechua y aimara con sus respectivas traducciones– escritos por los participantes – profesores de primaria, secundaria y, algunos, de universidades locales– de un curso que dictó Montoya en Puno. No se trata de ensayos estrictamente académicos, sino de testimonios de docentes sobre lo que consideran su identidad. Aunque los editores no analizaron el material que publicaron, de la lectura de todos los testimonios se desprender que todos perciben su identidad de manera relacional y contextual.

Con la publicación de Montoya y López ingresamos a la década de 1980 que es la década de la eclosión de las publicaciones sobre los Andes básicamente liderado por historiadores. En efecto, en ese período se publicó la primera edición de *Buscando un Inca* (1986), de Alberto Flores Galindo; la primera edición de *Historia del Tahuantinsuyo* (1987), de María Rostworowski; *Los incas* (1987) de Waldemar Espinoza; la primera edición de *Nacimiento de una utopía* (1988), de Manuel Burga; y *Yawar Mayu* (1988), de Nelson Manrique. Entre los antropólogos que también publicaron textos importantes en esa

época se pueden mencionar a Juan Ansión y su libro *Desde el rincón de los muertos* (1987), a Rodrigo Montoya con *La cultura quechua hoy* (1987) y este junto con sus hermanos, Edwin y Luis, *La sangre de los cerros* (1987). Evidentemente se pueden señalar muchas otras publicaciones más, sin embargo, con las mencionadas ya nos podemos hacer una idea clara lo que buena parte de los estudiosos de esa época les interesaba: “lo andino” o “mundo andino”<sup>4</sup>. Más precisamente estos textos hacen lo que el propio Flores Galindo calificó al filo de esta década como “recate de la tradición” (1989), porque de lo que tratan esos libros, salvando sus diferencias y haciendo eco de Flores Galindo, es el “redescubrimiento del mundo andino” y por extensión “la cuestión de la identidad” (Ibíd., 10). Pero la intensión de este rescate, por lo menos para el caso de Flores Galindo, no era la reivindicación de una identidad entendida en los términos que en este trabajo desarrollaré: una identidad sin fisuras con una conexión ininterrumpida con un pasado prehispánico y hasta preincaico; sino se trata de un recate que “dominando los recuerdos, utilizando la carga pasional de la utopía andina y recurriendo a elementos del pasado (como la tecnología tradicional), [trata] de fundar un discurso nuevo, radicalmente diferente, que permita sustentar un proyecto socialista. Es decir, pensar la tradición desde el futuro” (Ibíd., 11). Se trataba de un “rescate” no para traer al presente elementos de pasado, sino para pensar un futuro socialista.

En el marco de las publicaciones de historiadores en la década de 1980, para el caso aimara quiero destacar el texto de la historiadora francesa, Thérèse

---

<sup>4</sup> Para una crítica sobre los trabajos “andinistas” hecho por académicos establecidos en los Estados Unidos de Norte América y Europa, puede consultarse Stein (2010). Para una genealogía de la antropología andinista véase De la Cadena (2008).

Bouysse Cassagne, *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*, publicado en 1987. Se trata de un libro que muestra, por un lado, cómo las representaciones del espacio social, histórico y geográfico son organizados a partir de las ideas de un exterior salvaje o *puruna* y un centro o *taypi*; y también indica, por otro lado, que, en el contexto de los siglos del estudio, la identidad aimara se formó y perduró bajo la dominación inca y española. Aunque sin duda se trata de un trabajo importante, no obstante, como bien indica Jan Szeminki (1989) en una reseña crítica del texto de Bouysse Cassagne, no se logra ver que el estudio demuestre que una identidad llamada aimara haya existido en la época anterior a la conquista, es decir, que eso que se llama la identidad aimara es un producto del período colonial y ello sí se encuentra bien documentado en el libro de Bouysse Cassagne.

Dentro del marco de la década de 1980 se publicó otro texto un año después que el de Bouysse Cassagne, se trata de la compilación de Albó, *Raíces de américa: el mundo aymara* (1988). El libro reúne un conjunto de diez artículos de distinto origen cronológico, de autores de distintas nacionalidades que incluye a aimaras bolivianos y peruanos. Cada uno de los capítulos son como pequeñas ventanas a eso Albó llama “mundo aymara”: una “parte del mundo andino [...] que mejor a conservado su vitalidad” (Ibíd., 22). El libro presenta un panorama completo de ese mundo que, no obstante, tiene un tufillo de idealización.

El inicio de la década de 1990 es también el inicio de la tremenda diversificación de estudios sobre las identidades indígenas. Con los principales aparatos y marcos jurídicos internacionales ya constituidos y operando

globalmente –Survival International, Cultural Survival, Internacional Working Group for Indigenous, el Concevenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo– los investigadores encuentran un contexto más que favorable para el financiamiento de sus investigaciones. No solo estos aparatos internacionales comenzaron a operar, sino también los religiosos. En ese sentido, como antesedente, fue clave el Concilio Vaticano Segundo desarrollado durante los años 1963 a 1965 que, luego, motivó el Congreso Mundial de las Iglesias, por cuya iniciativa se gestó una reunión que culminó con la llamada Declaración de Barbados en 1971. En este campo destaca el surgimiento del “catolicismo popular” que procuró mostrar la manera en que las sociedades no occidentales recibieron y se apropiaron de la religión católica. En este marco sobresale, para el caso de Puno, el sacerdote aimara Domingo Llanque y su texto *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad* publicado en 1990 gracias al impulso y auspicio de la Prelatura de Juli, en Puno, a través de un organismo vinculado a ella y regentado básicamente por misioneros Maryknoll<sup>5</sup>, el Instituto de Estudios Aymaras (IDEA)<sup>6</sup>.

Llanque plantea que el pueblo aimara a pesar de que ha sido dominado y colonizado por agentes externos a él, logró mantener constante su cultura y es partir de ella que surge una plataforma y base para la autodeterminación y la autoafirmación dentro de la sociedad capitalista. ¿Qué es la cultura aimara

---

<sup>5</sup> Sobre la presencia de los misioneros Maryknoll en Perú y más particularmente en Puno, véase Fitzpatrick-Behrens (2012).

<sup>6</sup> Actualmente el IDEA –fundada en 1974– sigue en funcionamiento en Puno, pero convertida en el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA). Este organismo se enmarca dentro del contexto de creación de institutos de investigación y promoción pastoral vinculadas a misiones católicas tales como el Instituto de Pastoral Andina (IPA), fundada en Cusco en 1968 y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Pastoral (CAAAP), fundada por obispos de la selva amazónica en 1973, según Manuel Marzal (1989, 497); o en 1974, según la página web de la organización (<http://www.caaap.org.pe>, fecha de consulta diciembre de 2014). Tanto el IPA como el CAAAP siguen actualmente en funcionamiento, aunque para el caso de CAAAP hay que anotar el cambio de su nominación de “Pastoral” a “Práctica” que no afectó, no obstante, el acrónimo original de la institución.

para Llanque? Responde diciendo que los valores culturales de los aimaras –la comunitariedad, la solidaridad, la laboriosidad, las relaciones familiares, la generosidad, la dignidad y el respeto personal, la religiosidad, la fiesta comunal y la tierra– “son las normas o medidas que hacen ver al aymara lo que es mejor hacer o lo que es lo óptimo para el individuo y para la comunidad” (1990, 53 y 54). Asimismo, un valor cultural principal sería la lengua aimara, pues, según el sacerdote aimara, ella es la exteriorización del pensamiento humano, en general, y de la cultura aimara, en particular: “La lengua es pues el indicador de las culturas [...] la lengua aymara [...] compenetra la experiencia de la vida del hombre aymara” (Ibíd., 54). Estas características serían los elementos vitales de la identidad aimara, según Llanque. Indica, además, que lo característico de lo aimara sería que su pensamiento es “totalmente” diferente al de la cultura occidental, ya que los aimaras se relacionarían de manera más equilibrada con su entorno: “Para el aymara, existe un orden en el universo, en el que las esferas físicas, sociales y espirituales tienen una relación (desde el punto de vista humano) de equilibrio mutuo de existencia” (Ibíd., 97 y 98). Llanque concluye que estos elementos vitales que reviven la identidad aimara están siendo asediadas por la modernidad y el Estado moderno que “desaymarizan” las identidades aimaras.

Un año después de la publicación de Llanque, se publicó un libro sobre la “cultura aymara” también vinculado a una organización religiosa, el Instituto de Pastoral Andina. Se trata del trabajo de Andrés Arias & Obdulia Polar *Pueblo aymara: realidad vigente* aparecido en 1991. La idea central del texto es que el pueblo aimara tiene una fuerte identidad cultural debido a sus diferentes valores, expresiones culturales y su lengua que, sin embargo, están siendo

afectados por el avance de la modernidad. Está claro que esta tesis es muy similar a la de Llanque, quizá se deba a que los autores se basan principalmente en el libro de este que antes resumí. En este sentido, para ellos también en la cosmovisión aimara se entiende que “el hombre es considerado una unidad con su medio ambiente, porque su actitud con la naturaleza es de comunión con ella y no de sojuzgamiento; su trabajo agrícola y ganadero es siempre motivo de fiesta y alegría [...]. Para el aymara existe un orden en el universo, en que las esferas físicas, sociales y espirituales tienen una relación (desde el punto de vista humano) de equilibrio mutuo de existencia” (1991, 117). Para Arias y Polar la lengua aimara es sumamente importante en la constitución de su identidad, pues ha permitido mantenerla, desarrollarla y resistir a las asimilaciones modernistas occidentales: “La lengua aymara es la expresión máxima de su cultura, en la medida que se compenetra en la experiencia misma de la vida del hombre aymara” (Ibíd., 128).

Publicaciones como las de Llanque y Arias & Polar, es decir, textos que procuran destacar las características culturas distintivas y propias de un grupo —que en la actualidad no se han dejado de publicar y que son ya inabordables sistemáticamente—, despertaron el sentido crítico de algunos investigadores. Así se produjeron sendos libros y artículos sobre lo que se llama identidades utilitarias y/o construidas versus aquellas primordiales<sup>7</sup>, como los de Llanque y Arias & Polar. Se trata de publicaciones principalmente aparecidas a fines de la década de 1990, pero sobre todo a partir del nuevo milenio. De los muchos

---

<sup>7</sup> Para un deslinde conceptual de estas posturas véase en este trabajo el acápite dedicado al marco teórico.

trabajos en esta dirección<sup>8</sup>, citaré el de Verushka Alvizuri publicado en el año 2009 y titulado, nada más y nada menos, como *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. El objetivo del estudio, según Alvizuri, fue el de “comprender cómo se pasa de una representación biológica del ‘indio aymara’ a una representación cultural del ‘grupo étnico aymara’” (2009, 312); en ese sentido se trata de “una mirada de historiadora de la etnicidad animada por la ambición de comprender cómo la aymaridad se ha cristalizado en Bolivia hasta convertirse en una realidad tangible” (Ídem.). Para lograr su objetivo propone “la deconstrucción que [...] desconecta a la aymaridad de la retórica de sus orígenes, para conectarla a una historia intelectual, social y cultural de los intelectuales que elaboran el discurso sobre la diferencia étnica aymara” (Íbid., 316). Así, finalmente, esta diferencia étnica sería “como un lenguaje de iniciados, incluso como la ideología de una élite de intelectuales reconocidos, pero no como una diferencia ontológica previa al discurso” (Ídem.). Está claro, entonces, que la categoría “construcción” del título del libro hace justicia a lo que propone la autora. En este sentido considero que el trabajo de Alvizuri tiene un valor documental muy rico y, por tanto, un esfuerzo loable de recopilación de diversas fuentes para el contexto boliviano. Sin embargo, esto no es suficiente, pues solo se comprende que la “aymararidad” se construye, dicho más llanamente, que no existe una cosa así como *la* identidad aimara, no obstante, no se dice nada sobre la naturaleza de esa “aymararidad”, es decir, la comprensión concreta de esta categoría. La aymaridad es una construcción, de acuerdo, pero ¿qué es esto que se ha construido? Se trata de una pregunta

---

<sup>8</sup> Véase, entre mucho otros, De la Cadena (2000), Ulloa (2004), Galinier and Molinié (2006), Calhoun (2007), Favre (2007), Maíz (s/f), Thorp and Paredes (2011).

analítica y no únicamente constatativa. Esto es lo que, según mi perspectiva, no formula el trabajo de Alvizuri ni, por regla general, los demás trabajos sobre la construcción de identidades. Hay que documentar, sin duda, pero también explicar. Así, mi investigación se propone dar respuesta a este tipo de interrogante y para eso es necesario alejarse de categorías como “construcción” y eso es lo que precisamente haré en el marco teórico.

### 1.2. Marco teórico: elementos para definir una *formación discursiva*

El objetivo de esta sección es realizar el esfuerzo de construir los conceptos que compongan el marco conceptual que adoptaré en esta investigación. Quiero evitar usar un marco teórico predeterminado o elaborar uno a partir de citas fragmentarias a manera de un *bricolage* teórico. Esto no significa, como es obvio, que no haya que apoyarse en la obra de otros autores, de hecho esto es lo que se debe hacer, pero con el objetivo de proponer una definición propia en discusión con ellos. En este sentido, primero presentaré por separado la manera en que comprenderé las categorías de “formación” y “discurso” para, luego, presentar el modo en que finalmente usaré el concepto de “formación discursiva”.

#### 1.2.1. Ni invención, ni construcción, sino formación

Una famosa introducción del historiador Eric Hobsbawm –a un texto colectivo que él editó junto a Terence Rangery y que publicaron en 1983– tiene como

subtítulo –homónimo al título del libro– “La tradición inventada” (2012). Con ese término Hobsbawm buscó explicitar la naturaleza ficticia de una tradición en referencia a un pasado histórico. “En la medida en que existe referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las ‘tradiciones inventadas’ es que su continuidad con éste es en gran parte ficticia” (Íbid., p. 8). A menudo se suele pasar por alto que Hobsbawm en esa introducción está dando los elementos analíticos para el estudio crítico de lo que se considera tradicional en las sociedades complejas que son distintas de las que los antropólogos de la época se ocupaban. En efecto, Hobsbawm se centra en aquel “grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que busca inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (Ídem.); todo esto sería distinguible “de la ‘costumbre’ que predomina en las denominadas sociedades ‘tradicionales’” (Ídem.) que, como se sabe, eran el objeto de estudio de los antropólogos clásicos. Así, “tradición” sería a sociedad compleja como “costumbre” a sociedades tradicionales, lo que correlativamente se complementa con la distinción “inventado” para la primera versus prácticas reales para la segunda. En ese sentido, según el afamado historiador, “la antropología puede ayudar a dilucidar las diferencias, como mínimo, entre las prácticas tradicionales antiguas y las inventadas” (Íbid., p. 17). Con esta diferenciación se revelan todos los problemas que conllevan las categorías de “tradición” y sobre todo la de “invención”.

Me pregunto, por ejemplo, si un mito no es tan “ficticio” como la tradición en la que piensa Hobsbawm. Acaso el mito sea todavía más “ficticio” que la tradición,

ya que en él por regla general intervienen seres no-humanos (animales, espíritus, etc.) dotados, no obstante, de humanidad. Sin embargo, tanto el mito como la tradición con su estatus “ficcional”, dotan a los sujetos de coordenadas para la acción concreta y empírica. En el caso del mito, estabiliza a una sociedad o grupo porque “demuestra” que lo que hay, estuvo siempre ahí; porque cuenta el origen de las cosas procurando demostrar su existencia. En el caso de la tradición, como el propio Hobsbawm indica, es un “grupo de prácticas” repetidas cuyo “intento de estructurar como mínimo algunas partes de la vida social [del mundo moderno] como *invariables e inalterables*, lo que hace que ‘la invención de la tradición’ sea tan interesante para los historiadores [...]” (Ibíd., p. 8, las cursivas son mías). En simple y con el más alto respeto por el funcionalismo, hay que decir lo obvio: que la tradición y el mito sirven para cosas concretas en una sociedad, sea esta “moderna” o “tradicional”.

Está claro que Hobsbawm no está cuestionado la utilidad de las tradiciones inventadas, sino justamente que estas apelen a elementos no objetivos o reales, es decir, históricamente no sustentables. En última instancia se trataría de elementos supraestructurales. Una especie de falsa conciencia. Desde mi perspectiva creo que el punto no está en demostrar que los sujetos apelan a elementos inventados para defender o sustentar una determinada tradición, sino en explicar las condiciones que hacen posible que exista un espacio en lo social –y en un momento específico de su historia– que permita la emergencia y, sobre todo, el posicionamiento hegemónico de dicha tradición. Inventada o no, lo que interesa saber es ¿cómo esa tradición se formó y por qué se convirtió, en efecto, en algo tradicional?

Otra categoría frecuentemente usada en los estudios autoproclamados críticos de lo consideran “identidades indígenas contemporáneas” es el de “construcción”. Frecuentemente no definida y menos problematizada, el término “construcción” presenta varios inconvenientes<sup>9</sup>. ¿Qué significa cuando se dice, por ejemplo, “las identidades colectivas indígenas contemporáneas son el resultado de un complejo proceso de construcción”? Una primera respuesta puede ser que la identidad indígena es una producción reciente y no la exteriorización de un estado subjetivo del sujeto ni de un sustrato objetivo del pasado. En simple sería: no se trata de una identidad primigenia. Con ello ingresaríamos al estéril debate entre los llamados primordialistas (existe una identidad intrínseca), instrumentalistas (se trata de un uso estratégico de una identidad) y constructivistas (un proceso complejo). Para los fines que persigo aquí, desarrollar este debate no es relevante. Lo importante, no obstante, es indicar que justamente un primer problema de la categoría “construcción” es que lleva a este debate que, como indiqué, es estéril, porque en el fondo todas esas posturas podrían ser correctas en determinadas circunstancias.

Más importante todavía es notar que el enunciado “las identidades colectivas indígenas contemporáneas son el resultado de un complejo proceso de construcción” asume siempre la “complejidad” como el punto de llegada, pues es la conclusión a la que llegan por regla general los estudios sobre la “construcción”, *cuando debería ser el punto de partida*. Nada en lo social es simple, ni siquiera en las sociedades “tradicionales”, por lo tanto el *a priori* de

---

<sup>9</sup> Evidentemente no me refiero al tratamiento teórico que ha recibido la cuestión de la “construcción social de la realidad” desde la fenomenología, los ecos del interaccionismo simbólico y la filosofía del lenguaje, véase Schütz (1972), Berger and Luckmann (1968) y Searle (2004). Me refiero aquí a los numerosos trabajos cuyos título se componen de la frase “la construcción de...”, pero que en cuyo contenido no se explica ni se problematiza la manera en que se usará “construcción”.

todo estudio debería ser asumir la complejidad de todo fenómeno y no plantearla como la conclusión de un análisis.

Si la complejidad de un fenómeno social debe ser un *a priori*, en cambio la “construcción” debe ser tomada siempre como un *a posteriori*, porque es el resultado de la acción de construir. En ese sentido, la categoría de construcción remite a la idea de disponer, durante el proceso de construcción, de una especie de proyecto o una planificación predeterminada. Dicho de otra manera, para realizar la labor se debe asumir la acción consciente y coherente de los sujetos involucrados en el acto de la construcción. No obstante, estas características (consciencia y coherencia) son un efecto *a posteriori* que viene luego de finalizar la tarea. En el camino los sujetos tienen dudas, discrepancias, contradicciones y hasta un grado de “inconciencia” sobre lo que hacen (no se sabe bien en qué terminará todo eso que están forjando). Entonces lo que es interesante de mostrar no solo es la “edificación” que se ha logrado, sino también estos elementos heteróclitos que están en el camino de la elaboración, cosa que la categoría “construcción” encubre o por lo menos relega.

La categoría de “formación” tiene su propio derrotero aunque con un nacimiento un poco particular. El término ingresó al mundo académico a principios del Siglo XX por la vía del marxismo luego del descubriendo del voluminoso manuscrito que Karl Marx redactó entre 1857 y 1858 y que nunca publicó en vida. Se trata del conjunto de borradores inmediatamente anteriores a la redacción de “El capital” que se publicó bajo el título de *Grundrisse der*

*Kritik der Politischen Ökonomie*<sup>10</sup>. Al interior de los *Grundrisse* se encuentran las secciones tituladas *Formen die der Kapitalistischen Produktion*<sup>11</sup>. En ellas Marx procuró abordar la cuestión de las distintas formaciones históricas precapitalistas. Esas secciones tuvieron una importancia fundamental principalmente, pero no únicamente, entre los antropólogos marxistas interesados en las relaciones económicas de lo que se consideraban sociedades pre-capitalistas<sup>12</sup>. Lo importante de señalar aquí es que Marx nunca definió lo que luego los marxistas designaron como *formación económica y social* apoyándose principalmente en los *Formen*.

Uno de los esfuerzos más interesantes de definición y explicación de esta categoría marxista hecho por un antropólogo es la de Maurice Godelier (1980). Este dice lo siguiente: “Definir una formación económica y social es producir una *definición sintética* de la naturaleza exacta de la diversidad y de la unidad específicas de las relaciones económicas y sociales que caracterizan una sociedad en una época determinada” (Ibíd., p. 176, las cursivas son del autor). Para ello, según Godelier, se debe “realizar un determinado número de pasos científicos” (Ídem.). Entre los que él menciona me interesa destacar estos: “Definir la forma y el contenido exactos de la articulación, [es decir] de la combinación de esos diversos modos de producción que se encuentran entre sí en una relación de jerarquía, en la medida en que uno de los modos de producción domina a los otros y, en cierto modo, los somete a las necesidades y a la lógica de su propio modo de funcionamiento [...]” (Ídem.).

---

<sup>10</sup> En español se publicó bajo el título de *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*.

<sup>11</sup> Traducido al español como “Formas que preceden a la producción capitalista”.

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, el balance que hace Godelier (1969); entre los historiadores que se ocuparon del tema se puede consultar la introducción que Hobsbawm (1971) hace a una de las primeras publicaciones de las secciones del *Formen*.

Dejando de lado los problemas que dentro del marxismo se han planteado sobre los “modos de producción” y las “formaciones”, lo que interesa aquí es desatacar que en la definición de Godelier hay un constante esfuerzo por hacer notar que hay varios tipos de relaciones sociales y económicas en un sociedad y que a pesar de esta diversidad es posible establecer sus características propias, lo que en sus palabras es la “unidad específica”. Se asume, entonces, como punto de partida la complejidad de una determinada realidad concreta.

Estas unidades específicas se encuentran articuladas, combinadas, pero no de cualquier manera, sino jerárquicamente, es decir, que algunas de ellas se posicionan por encima de las otras. Determinar, a través del estudio y el análisis, cuáles son las unidades específicas y, luego, cuál, cómo y por qué una de estas unidades “domina” sería plantear la “definición sintética” o, lo que es lo mismo, la formación social de una totalidad. Así, una formación social es el nombre sintético de una estructura compleja.

Como se podrá notar, en la idea de *formación social* el único *a priori* que se asume es la complejidad de la realidad y no una supuesta infraestructura económica que condiciona la totalidad. Esto ni siquiera es así en uno de los manuales marxistas escrito en español y más difundido en su tiempo. Me refiero al texto de Marta Harnecker<sup>13</sup> donde se lee lo siguiente:

El estudio de una formación social es fundamentalmente un estudio empírico. Es necesario tener datos concretos, estadísticos o de otro tipo, los que deben ser sometidos a un estudio crítico. *Nunca* se puede *deducir* de la infraestructura económica las otras estructuras de la sociedad. Lo económico sólo sirve de “hilo conductor”, de guía en la investigación detallada y específica de las estructuras ideológica y jurídico-política (1971, p. 148, las

---

<sup>13</sup> Desde su primera edición en 1969 este manual se encontraba en su sexagesimoquinta edición en el año 2005. Fue conocido en el Perú –de hecho existe una impresión peruana del texto–, pero al parecer fue poco usado debido a su heterodoxia. Al respecto puede consultarse Degregori (2011).

cursivas son de la autora).

Llegado a este punto es necesario aclarar que no deseo *usar* la definición de Godelier ni seguir las síntesis de Harnecker, sino inspirarme en ellos para dotar de contenido teórico a la categoría de “formación” que pertenece a un rico campo teórico del que me siento parte, pero no en tanto que marxista, sino en tanto que *marxciano*: un entusiasta lector de Marx y de sus más preclaros seguidores.

En ese sentido retendré de estos marxistas la idea de que la formación social no anula la diversidad de elementos que hay en ella ni es reducible, en primera instancia, a uno de estos elementos y, no obstante, se puede caracterizar su totalidad. Así, la “definición sintética” es pues una unidad jerarquizada en la dispersión que constituye una *formación social*.

### 1.2.2. Sobre la categoría discurso

Existen diversos enfoques teóricos sobre la manera entender el *discurso*, enfoques que tienen distintos niveles de profundidad y complejidad que le han asignado a este concepto contenidos no siempre equivalentes. Hay muchas formas, pues, de entender lo que es un discurso. No obstante esta diversidad, es claro para todos los teóricos contemporáneos que el discurso no se reduce a una simple reunión de términos que se hablan o escriben. El discurso no es la unión de palabras concatenadas que se expresan de manera oral o se ponen por escrito. Un discurso no es, entonces, un conjunto de palabras.

En este sentido resulta útil traer a colación la intervención teórica de Tzvetan Todorov quien ha indicado que “el término ‘palabra’ designa *algo más* que la simple serie de palabras” (1971, 121, el énfasis es mío); luego agrega que “no existe la palabra puramente constatativa” (Ibíd., 124) o sea que las palabras hacen algo más que el mero hecho de designar, referir o nombrar cosas: “Las palabras crean las cosas en lugar de ser un pálido reflejo de ellas” (Ídem.). Evidentemente cuando Todorov dice que las palabras crean las cosas no se refiere a la materia física u orgánica de algo –la madera de una mesa, por ejemplo–, sino a hecho de que las cosas existen en tanto que se vuelven significativas –que la madera *se hace* mesa–. “En consecuencia, las palabras son más importantes –y más difíciles– que las acciones que designan” (Ibíd., 126).

Así como la mera reunión de palabras no nos pone frente al discurso, tampoco el hecho de seguir las reglas gramaticales o sintagmáticas que dote de orden a la escritura nos pone necesariamente frente al discurso, pues en cuyo caso estaríamos ante una oración, pero no necesariamente frente a una discurso. Aquí resulta útil mencionar a Michael Foucault, pues hizo comprender la “tarea que consiste en no tratar –en dejar de tratar– los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones)” (2006, 81); no porque los signos no sean importantes para los discursos, pues “es indudable que [ellos] están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese ‘más’ lo que hay que revelar y hay que describir” (Ídem., el énfasis es del autor). No podríamos objetar a Foucault que, en efecto, lo central del discurso es ese “más”, el plus

que no está en la mera concatenación de elementos y tampoco en los términos mismos.

¿El “más” de Foucault es el mismo “más” de Todorov?, ¿hay un “más” que forman discursos y un “más” que forman palabras? Las respuestas son evidentemente sí y no, respectivamente. Tanto Foucault como Todorov comprenden bien que los signos hacen algo más que referir las cosas que nombran y al mismo tiempo que en la “materia” de estas cosas no habita ni, por tanto, se deriva de ellas lo que nombran. Esto es lo importante que retendré de estos autores para el objetivo que en esta sección persigo: definir lo que entiendo por discurso que tiene que ver con el “más” de ambos autores.

Ahora bien, me gustaría continuar con Foucault porque él formuló una teoría que explícitamente llama “formación discursiva” (2006) que es a lo que también quiero llegar. Para Foucault el “más” del que habla es en buena cuenta lo que llama *enunciado* y el enunciado no sería otra cosa que una “una función vacía” (2006, 156). “El enunciado es, pues, inútil buscarlo del lado de los agrupamientos unitarios de signos. Ni sintagma, ni regla de construcción, ni forma canónica de sucesión y de permutación, *el enunciado es lo que hace existir a tales conjuntos de signos, y permite a esas reglas o a esas formas actualizarse*”. (Ibíd., 146, las cursivas son mías). “El enunciado *no es inmediatamente visible*; no se da de una manera tan patente como una estructura gramatical o lógica [...]. *El enunciado es a la vez no visible y no oculto*” (Ibíd. 183 y 184, las cursivas son mías) . “Ni oculto, ni visible, el nivel enunciativo está en el límite del lenguaje” (Ibíd 189). Y estaría al límite del lenguaje porque se refiere “al punto solidificado, al punto prendido en el juego del significante y del significado. [...]. Se trata de suspender, en el examen del

lenguaje, no solo el punto de vista del significado [...] sino el del significante, para hacer aparecer el hecho de que, aquí y allá [...], *hay lenguaje*". (Ibíd., p. 188, la cursiva es del autor). En ese sentido para Foucault el término discurso es un "conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación" (Ibíd., 181). En tanto que sistema de formación, los enunciados, según el filósofo francés, tienen una regularidad en su constitución, son en número limitados y "para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia" (Ibíd., 198). En suma, a todo esto es lo que llama "una *formación discursiva*" (Ibíd., 181, las cursivas son del autor).

Aunque se trata de un resumen sumamente apretado de la propuesta de Foucault, con lo anterior puedo hacer notar lo que me parecen unos desplazamientos demasiados rápidos en su propuesta: comprender el enunciado como un función vacía, no visible y, no obstante, no oculta –que son las características que finalmente adquiere el "más" al que hacía referencia Foucault– para luego decir que "el enunciado es lo que hace existir a tales conjuntos de signos" y finalmente señalar al discurso como conjunto de enunciados, me lleva a preguntar ¿cómo una función *vacía* dota de existencia a un conjunto de signos? ¿Cómo el conjunto de funciones *vacías* compone un discurso? Si acaso estas preguntas encontraran respuesta, se puede hacer otra de corte más profunda: ¿de qué manera se constituye la función enunciativa?, es decir ¿cómo nace esta función? Hay una cuota de "esoterismo" teórico en la escritura de Foucault que bien puede obedecer al hecho de que él mismo no terminó de asir aquello que delineó muy bien en sus trabajos<sup>14</sup>. Desde mis perspectiva la cuestión clave reside en saber cómo

---

<sup>14</sup> Para una crítica al trabajo arqueológico de Foucault véase Brown and Cousins (1980)

emerge la función enunciativa, si no se comprende esto no se puede tampoco comprender la naturaleza del discurso, no podemos saber cómo se forma un discurso<sup>15</sup>.

En la antropología se puede encontrar algunos ejemplos concretos sobre lo que tanto Todorov y Foucault designaron como algo “más” que poseen las palabras y los discursos. Bronislaw Malinowski (1954) identificó lo que caracterizó como *comunidad fáctica*<sup>16</sup>: “Un tipo de lenguaje en el cual los *lazos de unión se crean* por un mero intercambio de palabras” (Íbid., 330, las cursivas son mías). Un espacio abierto en la conversación no para comunicar propiamente, sino para mantener una relación social mediante formas ritualizadas, puesto que se trata de un uso no cognitivo del lenguaje, la intención es mantener abierto el canal de comunicación. La vacuidad de la conversación con el único objetivo de mantener hablando a los sujetos para generar *comunidad*<sup>17</sup>. Por otro lado y en otro contexto, Philippe Descola encontró una manera ceremoniosa de hablar que tienen los hombres Achuar de la Amazonía ecuatoriana que se asemeja a la idea de “comunidad fáctica” de Malinowski. Los Achuar lo llaman *yaitias chicham* o “discurso lento”:

Un modo canónico de convención entre dos hombres, una suerte de reposo que se desarrolla según una línea melódica específica, marcado por fórmulas estereotipadas que sirven para señalar las diferentes etapas del diálogo y las alternancias de palabra entre

---

<sup>15</sup> Preguntar cómo se constituyen las funciones enunciativas no es lo mismo que preguntar por su origen temporal o topológico; de esto fue conciente el propio Foucault cuando indicó que no se trata de buscar “las coordenadas espacio-temporales de su nacimiento” (2006, 176). Tampoco estoy preguntando por las condiciones que hacen que algo sea considerado y analizado como enunciado, condiciones que el propio Foucault también se encargó de anotar. Lo que pregunto es la condición de las condiciones, es decir, cómo es posible que estas condicionantes puedan constituirse. La respuesta de esto tiene que ver con un despliegue mayor de lo que Foucault llamó “función vacía”. ¿De qué se trata este vacío?

<sup>16</sup> Roman Jakobson (1975) tomó la idea de *comunidad fáctica* y llamó *función fáctica* en la lingüística estructural.

<sup>17</sup> Puede verse un interesante desarrollo sobre la teoría del lenguaje de Malinowski en Gellner (1998).

ambos interlocutores. Esta forma de expresión se usa sobre todo para entrar en tema en ocasión de las visitas de parientes cercanos; pero también, en cuanto una charla normal comienza a tratar sobre un tema grave o importante, es decir, susceptible de provocar un conflicto, los hombres caen de manera automática en las entonaciones sostenidas y las frases repetitivas características del discurso lento. (2005, 62)

En estos ejemplos se ve que existen formas de hablar “vacías”, es decir, que no transmiten propiamente un mensaje, pero cumplen un cometido: abrir un espacio social para la comunión. Un ejemplo más sofisticado en esta misma dirección se encuentra en la introducción que hace Claude Lévi-Strauss a la obra de Marcel Mauss (1968)<sup>18</sup>. En efecto, cuando Lévi-Strauss discute la naturaleza de la categoría *mana* dice que esta noción actúa:

Pour représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même *vide de sens* et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de *combler un écart entre le signifiant et le signifié*, ou, plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion, ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre signifiant et signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure. (1968, 39, las cursivas son mías)

[Para representar un valor indeterminado de significación, *vacío de sentido* en sí mismo y, entonces, susceptible de recibir cualquier sentido, cuya única función es de *cubrir la distancia entre el significante y el significado*, o más exactamente, señalar el hecho de que en una circunstancia u ocasión, o en una de sus manifestaciones, se ha establecido una relación de inadecuación entre el significante y el significado, en perjuicio de la relación complementaria anterior] (traducción mía).

<sup>18</sup> En esta ocasión usaré la cuarta edición del original en francés de la obra reunida de Mauss en *Sociologie et Anhtopologie* y, por lo tanto, también la *Introduction* de Lévi-Strauss. Entonces las traducciones de las citas que haré serán mías. La razón de usar el original es que en el único texto disponible en español de esta obra no solo se cometen varios errores de traducción, sino que irresponsablemente, en algunas ocasiones, se cambian las categorías que usa Lévi-Strauss. Es el caso del término *signifiant* que se traduce en el texto en ciertos momentos como “significación” y en otro —en donde además tiene un rol fundamental— como “significado”, como si se tratara del término *signifié*. La traducción correcta, a todas luces, debe ser “significante” que tiene un contenido teórico fundamental en la lingüística que sirve de base a la teoría del antropólogo estructuralista francés.

Este vacío de sentido del *mana* no sería privativa de las sociedades llamadas tradicionales, sino –como el propio Lévi-Strauss lo indica– una forma del pensamiento universal presente en todas las sociedades:

Nous croyons que les notions de type *mana*, aussi diverses qu'elles puissent être, et en les envisageant dans leur fonction la plus générale (qui, nous l'avons vu, ne disparaît pas dans notre mentalité et dans notre forme de société) représentent précisément ce *signifiant flottant*, qui est la servitude de toute pensée finie [...], bien que la connaissance scientifique soit capable, sinon de l'étancher, au moins de le discipliner partiellement. [...]. Dans ce système de symboles que constitue toute cosmologie, ce [le *mana*] serait simplement une *valeur symbolique zéro*, c'est-à-dire un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire à celui qui charge déjà le signifié, mais pouvant être une valeur quelconque à condition qu'elle fasse encore partie de la réserve disponible, et ne soit pas déjà, comme disent les phonologues, un terme de groupe. (Ibíd., 42 y 43, las cursivas son del autor).

Creemos que las nociones tipo *mana*, por muy diversas que puedan ser, y considerándolas en su función más general (que como hemos visto no han desaparecido en nuestra mentalidad y en nuestra forma de sociedad), representan precisamente ese *significante flotante* que es la servidumbre de todo pensamiento acabado [...], aunque el conocimiento científico sea capaz, si no de estancarlo, al menos de disciplinarlo en parte. [...]. Dentro del sistema de símbolos que constituye toda cosmología, [el *mana*] sería simplemente un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que señala la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene la cosa significada pero que puede ser un valor cualquiera siempre que forme parte de la reserva disponible y no sea ya, como dicen los fonólogos, un término de grupo. (traducción mía).

El *mana* como vacío de sentido, como *significante flotante* y de *valor simbólico cero* se pone al servicio de un pensamiento acabado. Dicho de otra forma, la totalidad de un sistema de pensamiento no es, no podría serlo, siempre

coherente y limitado al juego de correlaciones de un sistema de signos que constituyen un universo completo en sí mismo, en donde todos los significantes se conectan bien con todos los significados. La totalidad de un sistema de pensamiento es justamente total –acabado, como dice Lévi-Strauss– no por su regularidad intrínseca, sino por el “efecto” de regularidad que se produce al resolver las contradicciones en su interior con categorías “vacías” tales como el *mana*.

¿De qué se trata finalmente ese vacío que se encuentra de diversas maneras en autores tan distintos teóricamente hablando como Malinowski, Foucault y Lévi-Strauss? Un respuesta la encontramos en Jacques Lacan<sup>19</sup> y su tratamiento del discurso<sup>20</sup>. La importancia de la intervención teórica del psicoanalista francés reside en comprender el “vacío” – que lo llamó Lo Real– y presentarla como el límite de todo lo simbólico o lo que lo excede, la idea es asumir el vacío como hecho fundamental. Esto significa que para poder decir algo o aun existir como sujetos sociales tenemos que intervenir en ese vacío de no-significación y la única forma de hacerlo es a través signos o símbolos. Con esta intervención es posible crear una especie de efecto de totalidad o estabilidad que, según Lacan, *crea el lazo social* y que es a fin de cuentas lo que él llama discurso. Es un efecto de totalidad y no simplemente una totalidad a secas, porque la intervención en el vacío, en esa falta de significación, es siempre precaria y susceptible de entrar en crisis, por lo que la totalidad también se desestabiliza.

---

<sup>19</sup> La principal fuente de desarrollo de este autor sobre el discurso está en Lacan (1992).

<sup>20</sup> De hecho Lacan retoma la formulación de Lévi-Strauss sobre el “significante flotante” y lo desarrolla en conexión con el psicoanálisis. Para ver la influencia de las Ciencias Sociales, en general, y de Lévi-Strauss, en particular, en el trabajo de Lacan puede consultarse Zafiropoulos (2002; 2006) y, sobre todo, Lucchelli (2014).

La capacidad de generar una estabilización más o menos prolongada en medio de una falta de significación no le ha sido extraña a la antropología. Ya de algún modo está enunciado en las reflexiones sobre el *mana* que hace Lévi-Strauss, pero también en el trabajo de Mary Douglas. En efecto, ella señala lo siguiente:

Concediendo que el desorden destruye la configuración simbólica, hay que reconocer que igualmente ofrece los materiales de ésta. El orden implica la restricción; entre todos los materiales posibles se ha hecho una limitada selección y de todas las relaciones posibles se ha usado una serie limitada. Así que siendo el desorden, por deducción ilimitado, en él no se puede realizar una configuración simbólica. Pero su potencial de configuración es indefinido. Tal es la razón por la cual, aunque pretendemos crear el orden, no condenamos sencillamente el desorden. Reconocemos que es destructor con respecto a las configuraciones simbólicas existentes; igualmente reconocemos su potencialidad. Simboliza a la vez el peligro y el poder. (1973, 129)

¿Qué es el desorden del que habla Douglas sino otra forma de llamar al vacío al que se refiere Lacan? Si se entiende bien, el vacío-desorden es parte inherente del proceso de estabilización o de significación.

Ahora bien, hasta aquí he desplegado un serie de ideas que es necesario articular mejor. Con Malinowski y Descola vimos que las formas de hablar “vacías”, es decir, en las que no se transmite propiamente un mensaje, cumple el cometido de abrir un espacio social para la comunión de los sujetos. Con Lévi-Strauss, el *mana* que es un termino vacío de sentido y por tanto susceptible de recibir cualquier significado, cumple con la tarea de cubrir la distancia de inadecuación entre un significante y un significado, es decir, los mantiene unidos con lo que se transforma en un significante flotante que posibilita la constitución de pensamiento total o acabado. Este “valor simbólico

ceros” puede ser cualquier término, como indica Lévi-Strauss, “siempre que forme parte de la reserva disponible”. La forma acabada de pensamiento es otra forma de referirse a el universo ideológico que el conjunto de coordenadas sociales para la vida en común de un grupo de sujetos determinados. Crea a nivel del pensamiento la comunión de los sujetos. Lacan trata directamente con el vacío –que lo llama, como dijimos, Lo Real– para decir que en la medida que se lo cubre o llena –siempre precariamente– se genera el lazo social que es lo que finalmente llama discurso. Finalmente, Douglas, salvando las distancias, señala una cosa similar a Lacan: el desorden desbordante en donde se erige una configuración simbólica que no condena al desorden, sino que solo lo restringe.

Visto esquemáticamente lo que se tiene en el párrafo anterior es la constatación de que en diversos autores, con distintos grados de desarrollo y conciencia, comprendieron que en el universo social existen elementos “vacíos” que hacen, para unos, existir la comunión de los sujetos y, para otros, es lo que justamente este universo se constituya en tanto que social o total; no obstante, el abordaje de la naturaleza de esa totalidad es lo que los distingue: una ontología del saber, poder y la verdad en el caso de Foucault; las estructuras inconscientes de Lévi-Strauss; y lo Real, lo imaginario y lo simbólico en Lacan. Así la comprensión general de lo que implica el “vacío” se ha revelado complejo y nos lleva a desarrollos que nos trasladan al terreno de la epistemología, lo que evidentemente está fuera de los marcos de esta investigación. Sin embargo, dejaré anotado que mi comprensión de esa totalidad o vacío tiene que ver con los desarrollos contemporáneos de lo que se viene llamando *realismo especulativo* que postula la posibilidad de comprender la realidad sin pasar por

la correlación sujeto – objeto y, así, explicitar la existencia de leyes de la existencia contingentes<sup>21</sup>.

Me gustaría reducir las implicancias teóricas de tratar el “vacío” para hablar de discurso. Propongo reemplazar el término por uno menos problemático: se trata de la categoría *promesa* entendida como *aquello que se manifiesta siempre en estado potencial y que por su potencialidad de concreción permite abrir un terreno de especulación o disputa que, no obstante, agrupa o congrega a un conjunto de sujetos*. Nietzsche en el “Tratado segundo” de *La genealogía de la moral*, refiriéndose al acto de no olvidar y por tanto crear una memoria entre los sujetos, dice lo siguiente: “Criar un animal al que le sea *lícito hacer promesas* [...] ¿no es este el autentico problema del hombre?”; un poco más adelante señala: “Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación [...] la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable” (2001, 75 y 77 las cursivas son mías). No es el espacio adecuado aquí para desarrollar el contrapunto que establece Nietzsche entre la “memoria de la voluntad”, esa promesa que hace consciente a los humanos de su pertenencia a un grupo y que siempre, según Nietzsche, es tiránica, pues “se lo graba a fuego”; y el “individuo soberano”, el que no depende de la “memoria de la voluntad”<sup>22</sup>. Lo que interesa destacar aquí es que la promesa como potencialidad es siempre de naturaleza contenciosa. La potencialidad es el índice de la disputa, pero a fin de cuentas es una disputa que reúne, junta, agrupa, convoca a un grupo de sujetos.

---

<sup>21</sup> Véase Meillassoux (2006), Dolphijn and Van der Tuin (2012) y Bryant, Harman, and Srnicek (2011).

<sup>22</sup> Al respecto puede consultarse Lemm (2009).

Cuando la disputa desaparece, lo hace también la potencialidad, con eso también se esfuma la promesa y el grupo, en tanto que colectividad, se individualiza. Aquí estaríamos tentados de decir: la promesa desaparece cuando la promesa se cumple. En efecto, esto es una posibilidad pero no es lo central.

El lingüista Mario Montalbetti ha desarrollado un interesante argumento sobre las palabras entendidas como promesas. Me interesa retener de él lo que llama “objeto de la promesa”. Para Montalbetti “las palabras prometen algo” y lo “que prometen no es visible” (2012)<sup>23</sup>. Para hacer entendible esto el lingüista recurre a la metáfora de las cajas y nos dice que hay cajas de tres dimensiones (3D), de dos dimensiones (2D) y de una dimensión (1D). Para nuestros fines es suficiente poner el caso de la caja 3D. Se trata de una caja 3D que no sea transparente y que su interior promete un contenido; el objeto que en concreto puede estar en la caja, dice Montalbetti, no es lo mismo que la promesa, al primero lo llama objeto a secas –que para abreviar diremos (OS)– y al segundo, objeto de la promesa (OP). Por tanto:

Preguntar de una caja [3D] cerrada “¿qué promete?” no es lo mismo que preguntar “¿qué hay adentro?”

Lo que la caja cerrada [3D] promete es el objeto de la promesa, lo que suponemos que hay dentro. Lo que hay adentro es el objeto a secas (si lo hay).

Lo que la caja promete no es lo que hay adentro, aunque puede coincidir (mientras la caja esté cerrada).

Al abrir la caja y ver lo que hay adentro, el objeto de la promesa se desvanece.

Si el objeto de la promesa es lo que un sujeto supone que hay adentro de una caja 3D, entonces si el sujeto abre la caja y ve lo

---

<sup>23</sup> Las páginas del libro de Montalbetti no tienen numeración, por tanto las citas textuales que hago no serán numeradas.

que hay adentro, el objeto de la promesa se desvanece porque *el sujeto ya no puede suponer dicho objeto*. (Las cursivas son mías).

En este sentido para Montalbetti el OP está escondido lógicamente, pues “el objeto de la promesa no se descubre abriendo la caja y viendo lo que hay (o no hay) adentro”. La propiedad fundamental del OP, dice el lingüista, es no ser visible y – añadiría yo– siempre estar en estado potencialidad. Dije un poco más arriba que se puede caer en la tensión de decir que la promesa desaparece cuando la promesa se cumple. En efecto, esto, como también dije, es una posibilidad pero no es lo central, porque –cumplida o no– la promesa u OP nunca puede ser conmensurable con su cumplimiento, lo que con Montalbetti diríamos, la promesa cumplida es el OS, pero no el OP que sería la promesa en estado “puro”.

Definida la promesa como *aquello se manifiesta siempre en estado potencial y que por su potencialidad de concreción permite abrir un terreno de especulación o disputa que, no obstante, agrupa o congrega a un conjunto de sujetos*, desde mi perspectiva resulta sumamente útil porque ese terreno de especulación o disputa es lo que hace emerger la discursividad sobre algo y este “algo” puede ser una obra de arte, una fotografía, un texto, una identidad o una nación. ¿No esto lo que Jorge Basadre quería decir con “la promesa de un vida peruana”?, ¿no esta la *promesa* la que está detrás de la noción de “comunidad imaginada” de Anderson?, ¿no es la disputa sobre una “promesa” lo que está en juego en los actuales conflictos por la pluridimensionalidad? Diré, así, que un discurso es un conjunto de promesas.

### 1.2.3. Formación discursiva

Lo que queda es establecer la manera en que la combinación de las categorías “formación” y “discurso” componen lo que finalmente entenderemos por *formación discursiva*. Dije que retendré de los marxistas la categoría de formación social en tanto que ella procura establecer una definición sintética de la diversidad de unidades específicas –o modos de producción–. La síntesis no anula la existencia de estas unidades específicas sino que las articula dotándolas de sentido –caracterizándolas– en la medida que una de estas unidades se posiciona como hegemónica –domina a los otros– y hasta cierto punto las somete a las necesidades y la lógica de funcionamiento. A esas unidades específicas las llamaré *promesas*. Al esfuerzo de establecer la articulación de estas lo llamo *discurso*. Y a la identificación de uno de estas promesas que se posiciona como hegemónica y que hasta cierto punto condiciona y somete a las otras promesas retroalimentándolas, la llamaré *formación discursiva*. Es necesario aclarar que esa promesa hegemónica no es por si sola una formación discursiva, sino el elemento que articula a las demás retroalimentándolas y posibilitando al mismo tiempo la formación discursiva. Definida más esquemáticamente diré que una formación discursiva es producir un definición sintética de la diversidad de promesas que articuladas componen un discurso.

## 2. La “Unión de Comunidades Aymaras” (UNCA)

En este capítulo documentaremos la manera en que los elementos reivindicativos aimara emergieron en una organización que articula a distintas multicomunales<sup>24</sup> aimaras y la manera en que luego lo difundió. Para ello estudiaremos las actas de reuniones de la “Unión de Comunidades Aymaras” (UNCA) que corresponden a un período de 18 años, es decir, desde el año

---

<sup>24</sup> Las llamadas empresas multicomunales fueron una de las formas en que se materializaron en Puno las empresas asociativas impulsadas en el contexto de la Reforma Agraria velasquista. El “modelo” de las multicomunales luego fueron implementadas también en Cusco y Ayacucho (Fajardo 2009). Durante el segundo gobierno del presidente Fernando Belaunde (1980 – 1985) perduraron la mayoría de las reformas hechas durante el gobierno militar, aunque sin mayor continuidad ya que Belaunde las dejó a su suerte (Contreras & Cueto, 2004). Así las multicomunales pervivieron hasta el primer gobierno de Alan García (1985 -1990) contexto en el que la UNCA se funda. Aunque sus funciones iniciales ya no perviven, las multicomunales como forma asociativa de comunidades aún existen en la zona aimara de Puno.

1986 hasta el año 2004<sup>25</sup>. La lectura paciente, atenta y analítica de estos registros permitirán rastrear la manera en que se posicionó la cuestión de la reivindicación identitaria en esta organización y la forma en que la ella la difundió en distintas comunidades de la zona aimara de Puno.

Las actas contienen la condensación de aquello que resulta importante de mantener registrado por escrito; aunque se procura hacer esto de la manera más articulada, no siempre el registrador logra escribir de manera “coherente”. Muchas veces anota fragmentos de lo dicho e incluso escribe frases unas tras de otras sin conectores lógicos. Entonces, las actas proporcionan datos fraccionados de una deliberación o exposición y no necesariamente una descripción narrativa ordenada. Los fragmentos se ordenan y cobran significancia cuando los leemos tomando en cuenta el objetivo de nuestra investigación, a saber: comprender la formación de un discurso que reivindica una identidad. Bajo este criterio presentaremos la información de este capítulo.

La razón de centrarnos en la UNCA es clara: no existe en Puno una organización aimara más antigua que articule a comunidades y multicomunales y que, además, aún se mantenga vigente. La UNCA, como toda organización que pervive, ha tenido altas y bajas a causa del dispar ímpetu y experiencia de sus dirigentes, por el cambiante contexto político y económico de los agentes de cooperación o por todo esto a la vez. Lo central es que se trata de una organización que desde sus inicios se reafirma a sí misma como aimara y que progresivamente va adoptando y difundiendo la reivindicación de una particular concepción de la etnicidad aimara.

---

<sup>25</sup> La UNCA es una organización que existe hasta la actualidad (junio del 2014), de manera que su historia institucional continua. Aquí solo abordamos un período lo suficientemente significativo para hacer patente la formación del discurso identitario reivindicativo aimara.

## 2.1 La promesa de la producción

### 2.1.1 La Fundación de la UNCA

La UNCA se creó en la ciudad de Juli, capital de la Provincia de Chucuito, el 21 de noviembre de 1986; fue fundada por Bonifacio Cruz Alanguía, Nicolás Díaz Mendoza, Juan Baustista Carpio Torres, Teófilo Lauracio Ticona, Maglio Aguilar Olivera, Cripriano Quenta Yucra, Edmundo Valencia Carpio y Manuel Serrano Poma. Ellos tenían como consigna vigorizar la producción agropecuaria a través de la unificación de las distintas asociaciones multicomunales aymaras. En ese sentido redactaron los objetivos de la UNCA. En ellos se puso énfasis repetidas veces en cuestiones técnicas, búsqueda de financiamiento y fomento de actividades y de investigación para elevar la productividad. El tema de la identidad y su “recuperación”, escasamente mencionados en el acta de fundación, estaban subordinadas también a la producción.

De los objetivos de la Asociación.

- a. Integración orgánica y socio-económica de las comunidades multicomunales [sic] Aymaras, así como de organizaciones populares constituidas, y personas naturales afiliadas a ella sin discriminación alguna.
- b. Fomento de las actividades de producción, investigación, extensión, transformación, seguridad social, socorro agropecuario y demás servicios en las comunidades aymaras, multicomunales aymaras, organizaciones populares y personas naturales, afiliadas, dentro del aspecto amplio de la ciencia y tecnología.
- c. *Realización de acciones orientadas a la recuperación de la identidad cultural, mediante el uso de técnicas tradicionales en lo referente a la producción.*

- d. Coordinación y gestión de apoyo estatal, privado y/o de organizaciones de cooperación técnica financiero internacional.
- e. Realización de otras acciones que no se contraponen a los intereses de las entidades afiliadas, y que sean determinadas por la asamblea general de la “UNCA”.
- f. Búsqueda de la autofinanciación de la asociación, valorando las colaboraciones técnico-financieras que pudieran lograrse, siempre que no mellen la autonomía de la “UNCA”  
(Acta de Fundación UNCA 21/11/1986, las cursivas son mías).

La organización interna de la UNCA estaba conformada por la asamblea general, el directorio, los comités de ejecución y el equipo técnico. Se crearon cuatro comités para realizar las actividades específicas: comité de servicios, comité de producción, comité de investigación, planificación, evaluación y control, y el comité de socorro y seguridad social. Estos comités, entre otras funciones, debían fomentar “sistemas de trabajo comunitarios recíprocos” (Acta de Fundación UNCA 21/11/1986) tales como “la faena, aymi, minka y otras formas que vigoricen las relaciones de desarrollo integral” (Ibíd.). Más concretamente, el comité de producción debía “coordinar, proponer, ejecutar y controlar proyectos relacionados con el área productiva, principalmente en las áreas agrícolas, pecuaria, artesanal, pesquera, minera y talleres de oficios” (Ibíd.); por su parte el comité de investigación tenía como primera función “elaborar, proponer y desarrollar las actividades de investigación de las diversas áreas de la ciencia *relacionadas a la actividad socio-económica*, política y cultural del mundo andino en un esquema compatible con la realidad” (Ibíd.). Así mismo, se prohibió explícitamente “intervenir en asuntos de tipo político-partidario” (Ibíd., la cursiva es mía) y no “establecer diferencias entre sus asociados por razones de orden político, religioso y étnico” (Ibíd.).

La UNCA se fundó, pues, como una organización técnica, apolítica y tolerante a la diversidad enfocada en mejorar las actividades de producción. Congruente con todo esto, la “recuperación de la identidad cultural” no podría consistir sino en recuperar las “técnicas tradicionales en lo referente a la producción”. ¿Cómo se puede explicar la aparición de una organización con estas características en Puno?

Para responder esta interrogante es necesario considerar varios elementos históricos importantes. En primer lugar debemos remontarnos al contexto puneño de las décadas de 1950, 1960 y principios de la de 1970. Entre esos años convergieron una desfavorable combinación de desastres naturales: ocurrieron fuertes sequías en 1955-1956, 1957 y 1964; y excesos de lluvia que causaron inundaciones en 1960, 1962 y 1963 (CVR 2003). Para enfrentar estas dificultades climatológicas se creó en diciembre de 1961 la Corporación de Fomento y Promoción Social y Económica de Puno (CORPUNO)<sup>26</sup>, un organismo estatal con autonomía administrativa instalada en julio de 1962 y cuyo encargo hasta 1972 fue el de organizar y planificar las inversiones de fomento en esa región (Rénique 2004). Al interior de CORPUNO se creó una Gerencia de Desarrollo Comunal (GEDECO). Bonifacio Cruz, uno de los fundadores de la UNCA y –como veremos– su primer presidente, fue el responsable de GEDECO. La implementación de un organismo como CORPUNO a causa de los desastres naturales y una dependencia de esta como GEDECO enfoca en las zonas rurales, suponen la existencia de personal que posee o adquiere progresivamente capacidades de gestión y administración. En ese sentido podemos decir que Bonifacio Cruz adquirió por

---

<sup>26</sup> Se puede ver en Bolton 2010 un ejemplo del accionar de CORPUNO en una zona quechua.

lo menos mínimamente estas capacidades y acumuló experiencias valiosas que le fueron útiles luego para presidir la UNCA.

Un segundo dato histórico que es necesario considerar es el contexto posreforma agraria en Puno. Como se sabe, en 1968 las fuerzas armadas dieron un golpe de Estado que llevó al general Juan Velasco Alvarado al gobierno. Este en junio de 1969 promulgó la Ley de Reforma Agraria que generó un proceso de cambios radicales en la estructura agraria del país. Las comunidades de indígenas redefinidas como comunidades campesinas serían las propietarias de la tierra que antes estaban en manos de los hacendados. Sin embargo, en la práctica las cosas fueron un poco distintas, pues ante la falta de madurez productiva de las comunidades, el gobierno optó por un modelo transitorio de adjudicación de las tierras llamado “adjudicación mixta” y se optaron modelos empresariales asociativos tales como la Cooperativa Agraria de Producción (CAP), la Empresa Rural de Propiedad Social (ERPS) y la Sociedad Agrícola de Intereses Social (SAIS). Este último tenía la particularidad de fusionar las tierras más productivas de un grupo de haciendas para ser puestas bajo administración estatal, las comunidades de su alrededor debían incorporarse como socias para que así ellas se pudieran beneficiar de sus servicios y tecnología (Rénique 2004). Las empresas asociativas velasquitas en Puno poseían el 89% de tierras y pastos naturales del departamento, mientras que las comunidades campesinas recibieron solamente el 2.5% de las mismas (Ibíd.).

Las SAIS fueron particularmente numerosas en Puno: de las cincuenta y ocho creadas entre 1971 y 1988, veintitrés se establecieron en territorio puneño (Hunefeldt 1997). Las SAIS puneñas en la práctica funcionaron como

Cooperativas que favorecían solo a los trabajadores de las ex haciendas (Fajardo 2009). Las comunidades campesinas creadas en Puno fueron también numerosas: de las 3, 312 comunidades reconocidas en 1986, 487 pertenecen a Puno (Ibíd.). Con ese número de comunidades y con las mayoría de tierras fuera del acceso de los campesinos, las comunidades campesinas en Puno, por impulso de oficinas locales, se asociaron y formaron empresas multicomunales (Ibíd.). Estas multicomunales agrupó luego la UNCA.

En 1974 el gobierno de Velasco creó la Confederación Nacional Agraria (CNA) que se dedicó a la organización de Ligas Agrarias. En la práctica el objetivo de la CNA fue frenar el avance de las organizaciones de izquierda que reactivaron la Confederación Campesina del Perú (CCP) bajo la hegemonía de Vanguardia Revolucionaria (Rénique 2004). Una de las ligas creadas por el gobierno fue la Liga Agraria José Carlos Mariátegui (JCM) en Chucuito-Juli. La presidencia de esta Liga cayó en manos de Bonifacio Cruz. De manera que Cruz antes de fundar y presidir la UNCA, no solo acumuló capacidades y experiencia en GEDECO sino también en a la Liga Agraria JCM de Juli. Además, esto nos hace notar que la experiencia de Cruz antes de fundar la UNCA fue la de un funcionario estatal regional antes que un cuadro ideologizado de izquierda. Al parecer su preocupación central era la gestión y no la revolución.

En el contexto posreforma agraria en Puno, entonces, se crearon empresas asociativas que formaran a su vez multicomunales que luego pasarán a ser la principal base social que articulará la UNCA. Asimismo, la creación de organizaciones estatales regionales tales como las ligas agrarias permitieron al futuro primer presidente de la UNCA, Bonifacio Cruz, adquirir más experiencia en la conducción y gestión de organizaciones.

Un tercer elemento histórico que debemos considerar para explicar la aparición de una organización como la UNCA es el contexto de los estudios superiores en Puno. Hasta antes del inicio de la década de 1960, la mayoría de los jóvenes puneños migraban a estudiar a universidades de Cusco y Arequipa. El escenario comenzó a cambiar en Puno con la creación en 1961 de la Universidad Técnica del Altiplano (UTA)<sup>27</sup> y su única carrera de ingeniería agropecuaria. La UTA pasó a llamarse en 1972 Universidad Nacional Técnica del Altiplano (UNTA)<sup>28</sup> que para entonces ya contaba adicionalmente con las carreras de Sociología y Trabajo social. Hacia fines de la década de 1970 y principios de la de 1980, en la UNTA, con el decidido impulso de su rector Julio Bustinza Méndez, se incrementó la oferta de carreras tales como tropicultura, nutrición humana, estadística y las ingenierías química, agrícola, geológica y metalúrgica. Junto con estas carreras también se creó la de “Antropología y Turismo”. La apertura e implementación de esta carrera jugó un rol central para la futura fundación de la UNCA.

En 1981 se aprobó la creación de la especialidad de antropología en la UNTA, con sede en la ciudad de Juli, capital de la provincia de Chucuito, que es el mismo lugar donde se fundó la UNCA. Hasta ese año existían siete universidades en el Perú que ofrecían la carrera de antropología a nivel de pregrado, entre ellas se encontraba la Universidad Nacional San Agustín (UNSA) de Arequipa, que creó la especialidad en 1974 (Degregori, Avila, and Sandoval 2001; Degregori and Sandoval 2009). Uno de los fundadores de la

---

<sup>27</sup> Existió una universidad decimonónica en Puno, la Universidad San Carlos creada en agosto de 1856 por el entonces presidente Ramón Castilla (Carpio Torres et al. 2009). No se sabe las razones exactas, pero esta universidad fue cerrada poco tiempo después. Se puso nuevamente en funcionamiento con el nombre de Universidad Técnica del Altiplano en 1961.

<sup>28</sup> Posteriormente la UNTA cambió al nombre de Universidad Nacional del Altiplano (UNA), que es la denominación que actualmente tiene.

UNCA, Juan Bautista Carpio Torres, estudió en su natal Arequipa la carrera de antropología. Luego, cuando la UNTA de Puno creó esta misma especialidad, Carpio Torres fue uno de los tres primeros antropólogos contratados para que laboren como docentes de la novísima carrera creada. A inicios de 1982 se convocó a examen de admisión; entre los ingresantes de la que sería la primera promoción de antropólogos formados en Puno estuvieron Bonifacio Cruz, el futuro fundador y primer presidente de la UNCA y Héctor Velásquez Sagua, que años más tarde –como veremos– se convertiría en el segundo presidente de la UNCA. Es más, el propio Carpio Torres fue profesor de Cruz y Velásquez; en ese entonces Cruz era aún presidente de la Liga Agraria JCM, posición que además permitió a Cruz ayudar con el mobiliario necesario para las aulas de antropología; como recordó Carpio Torres: “La Liga Agraria José Carlos Mariátegui de Chucuito-Juli, nos otorgó a perpetuidad 20 carpetas unipersonales. Esta organización campesina estuvo bajo la presidencia del alumno nuestro Bonifacio Cruz Alanguía” (Carpio Torres et al 2009, 52).

La especialidad de antropología en Juli en ese entonces debió ser más un espacio de reunión que una carrera profesionalizante. Los estudiantes no se sentían propiamente universitarios al estar en una sede distante de la principal de Puno y menos aún tenían en claro en qué consistía su formación profesional. No hubo cursos propiamente antropológicos, sino lecciones de historia y arqueología. Las cosas fueron así por lo menos para Héctor Velásquez Sagua, futuro segundo presidente de la UNCA, quien en una publicación sobre los inicios de la antropología en Puno dijo lo siguiente:

¿Cómo percibían los estudiantes [de antropología] la filial de la UNA-Juli? La vida universitaria en la Provincia de Chucuito Juli era percibida semejante a una pequeña “escuela rural”, desde la

infraestructura, el ambiente académico, la presencia del coordinador académico con todo el poder semejante al que ejercían los hacendados del tiempo de la colonia. Muchos estudiantes decían: “Estando en la filial no se sentían universitarios tan igual como pasaba en la ciudad de Puno”.

[...]

Los primeros docentes que formaron a los antropólogos puneños habían sido educados con teoría y metodología de la antropología clásica. Con esa teoría difícilmente podían entenderse la cultura y sociedad de las poblaciones alto andinas. Los planes de estudios de ambas escuelas reflejaban esta realidad y *muchos estudiantes no tenían claro de la función [sic] y tareas profesionales que debían asumir al término de sus formación profesional*. El pueblo identificaba a los docentes y alumnos como estudiosos de lo pasado, de lo antiguo, de los restos humanos, líticos, cerámicos y también debían organizar la promoción de estos hallazgos para el turista nacional y extranjero. *Existía un desconocimiento total de la antropología* como ciencia social especializado en comprender el problema de la cultura y sociedad contemporánea en su conjunto.

La población Juleña [sic] tenía razón pues las prácticas de los recursos se desarrollaban en el área arqueológica de “Tuma Tumani”, un laboratorio a campo libre para el curso de arqueología, donde los estudiantes pacientemente escuchaban las lecciones de los docentes. *El primero de los planes de estudios contemplaba en su mayoría cursos de historia y arqueología*. No existían cursos que generen teorías y metodologías para entender la cultura y tecnología de las sociedades alto andinas. Muchos de los temas eran analizados con categorías propias de la antropología clásica y de la sociología. *Los antropólogos puneños debíamos formarnos en los parámetros de la antropología clásica: en el estudio del otro diferente y exótico*. (Carpio Torres, et al 2009, 163, 166 y 167, las cursivas son mías).

Entonces, el paso de Bonifacio Cruz y de Héctor Velásquez por la especialidad de antropología les sirvió probablemente más para acceder a un título universitario y establecer redes de contactos que a convertirse en antropólogo propiamente dicho. En todo caso, al estar los estudios enfocados en la historia y la arqueología, era poco lo que podía ofrecer la nueva disciplina para hacer frente a los problemas inmediatos por los que atravesaban los aimaras de ese entonces. No obstante, si bien la carrera de antropología no parece haber

estado bien implementada en sus inicios, el hecho de haber estudiado esta disciplina les dará un capital educacional que será utilizado tanto por Cruz como por Velásquez en las siguientes décadas, cuando la etnicidad tenga un sitio preeminente en las organizaciones de cooperación internacional.

Un cuarto elemento explicativo que tenemos que tener en cuenta es la creciente politización de la década de 1980 en Puno. En efecto, la primera mitad de esta década se caracterizó –entre otras cosas– por el retorno a la democracia luego del militarismo de los años anteriores y el consecuente incremento de la participación electoral. Esta a nivel regional adquirió un mayor impulso con el inicio de las primeras elecciones municipales y la subsecuente aparición de partidos políticos de izquierda como el Partido Unificado Mariateguista (PUM) e Izquierda Unida (IU), ambos bien establecidos en Puno, pero encabezados por gente foránea, básicamente limeños. Así mismo, fue la época en la que nacieron una serie de Organismos No Gubernamentales (ONGs), varios de ellos vinculados a organizaciones de izquierda que funcionaron como “brazos técnicos” (Rénique, 2004, p. 232). En ese sentido en Puno fue significativo el accionar del Taller de Capacitación e Inversión Rural Andina (TECIRA) que en esa época canalizó e implementó la cooperación más grande en términos económicos de Suecia en el Perú (Nyberg et al. 2010).

La segunda mitad de la década del 1980 se caracterizó por el estallido de la violencia interna a causa del Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL) y del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA). En Puno la presencia de del PCP-SL se concentró principalmente en la zona norte de la región que es predominantemente quechua, mientras que en el sur, donde la población es mayoritariamente aimara, el PCP-SL nunca logró establecerse

solidamente. El MRTA tuvo una mayor presencia en Puno debido a sus vínculos con los partidos de izquierda de Bolivia, pero tampoco tuvo presencia significativa entre los aimaras (CVR 2003).

En el mismo momento es que toda esta coyuntura política se amalgamaba en Puno, los problemas climatológicos, como en décadas anteriores, volvieron a causar problemas. En 1983 ocurrió una severa sequía y entre los años 1985 y 1986, inundaciones (Lescano 1987). Una de las provincias más afectadas fue precisamente Chucuito.

Frente a los problemas climatológicos, la politización creciente y el conflicto armado cuyos organizaciones subversivas en Puno se establecieron principalmente en la zona quechua, los aimaras con capacidades para articular las organizaciones comunales aimaras existentes y, además, con capacidades para gestionar recursos dirigidos a paliar los problemas causados por el clima, optaron por crear una organización “técnica” que se mantenga al margen de asuntos políticos.

En suma, esquematizando un poco todo lo dicho anteriormente podemos decir que los desastres naturales recurrentes en Puno obligaron a crear organizaciones (como GEDECO) dirigidas a paliar sus consecuencias desfavorables para la producción agropecuaria. Estas organizaciones formaron cuadros administrativos locales como es el caso de Bonifacio Cruz quien, además, incrementará su experiencia luego cuando se haga cargo de una de las Ligas Agrarias de Puno. Las Ligas fueron una creación del tiempo de la Reforma Agraria velasquista, momento en el que también se crearon empresas asociativas, como las multicomunales que luego pasaran a ser articuladas por la UNCA. La apertura de la universidad y con ella la aparición de una disciplina

como la antropología dio acceso a los estudiantes, entre ellos Cruz y Velásquez, a títulos universitarios y a redes de contactos, estas redes permitirán luego la reunión de un grupo de personas que fundará la UNCA. Aunque la presencia de partidos de izquierda y las organizaciones subversivas del momento lograron asentarse con diferente éxito en Puno, estos fueron organismo exógenos a la región e integrada básicamente por gente no puneña y menos aún aimara. La coyuntura de nuevas complicaciones climatológicas terminó por cristalizar la aparición de una organización como la UNCA enfocada en cuestiones de gestión y desarrollo para las comunidad, dejando al margen las cuestiones políticas.

#### 2.1.2. “La etapa desarrollista” de la UNCA (1986–1994)

El primer presidente de la UNCA fue, como dijimos, Bonifacio Cruz quien para entonces ya había concluido su formación como antropólogo. Cruz ocupó el cargo de presidente desde su creación en noviembre de 1986 hasta inicios de abril de 1994. Héctor Velásquez, compañero de clases en la especialidad de antropología y futuro segundo presidente de la UNCA, calificó el período de Cruz como la “etapa desarrollista” de la organización. Esto debido al énfasis que puso en las cuestiones productivas y al mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades.

Cruz logró gestionar el apoyo del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, por sus siglas en inglés), que fue el primer apoyo financiero conseguido por la UNCA. Se trató básicamente de la asignación de un

presupuesto entre 20 y 50 mil Intis –moneda de la época– para las multicomunales asociadas. El dinero debía ser invertido en el mejoramiento de sus actividades agropecuarias tales como: compra de ovinos, adquisición de equipos, limpieza de pozos, etc. Así mismo, con el apoyo de la UNICEF se realizaron capacitaciones a través de talleres sobre aspectos de salud, planificación familiar, desarrollo y enfermedades del niño, el cuidado de los hijos por parte de las madres, entre otros. El apoyo de la UNICEF durante la gestión de Cruz se focalizó principalmente sobre estos aspectos. A medida que la UNCA se fue consolidando organizativamente se fueron añadiendo otras entidades como el Fondo de Desarrollo Agro Alimentario, el Programa Conjunto de Apoyo a la Nutrición, Tierra Nueva de Italia, la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (ACDI), la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), entre otros. También la UNCA comenzó a ejecutar algunas acciones derivadas de instituciones del Estado como el Ministerio de Agricultura y FONCODES, así como convenios con algunos concejos provinciales para llevar a cabo acciones de desarrollo socioeconómico y canalizar becas de estudio para alumnos provenientes de las comunidades aimaras.

La cuestión de la identidad aimara y su reivindicación no estuvo en el horizonte de los objetivos de la UNCA durante la presidencia de Cruz. El 30 de julio de 1988, casi dos años después de la creación de la organización, se realizó una reunión que tuvo entre uno de sus puntos de agenda una especie de balance de las actividades de la UNCA, en medio de ello uno de los presentes, Julio Bustinza Menéndez que en ese entonces era el rector de la Universidad Técnica del Altiplano (UTA) y principal impulsor, como vimos, de la creación de

la especialidad de Antropología en Puno en 1982, planteó la necesidad de que la UNCA realice seminarios sobre “Identidad Cultural”. La respuesta que se consigna en el acta correspondiente a esa reunión fue la siguiente: “Estas acciones todavía no es [sic] prioritario por lo que se quedo [sic] tratar en otra oportunidad dijeron los asistentes” (Acta UNCA 30/07/1988). En el transcurso de los años siguientes esta “otra oportunidad” no volvió a ocurrir.

El 12 y 13 de abril de 1993, a cinco años de esa respuesta, se realizó una reunión para analizar la situación de la UNCA y establecer las actividades que debían de priorizar. Los rubros prioritarios fueron los siguientes: agropecuario, salud, educación, microempresa y pesquería. También debía darse prioridad a la creación de fondos rotatorios para los campesinos, el desarrollo integral del niño y la electrificación rural. Entre los temas prioritarios no aparece nada ligado a cuestiones de identidad. En medio de todo esto, en la reunión se indicó que se debía solicitar la colaboración de entidades tales como el Programa Mundial de Alimentos (PMA), la Agencia Internacional de Desarrollo (AID) y al Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, llamado más brevemente como Fondo Indígena (FI). Esta fue la primera mención registrada del FI en las actas de la UNCA. Como veremos más adelante, esta organización que jugó un rol central en el fortalecimiento institucional de la UNCA. El registro sobre el FI fue en los siguientes términos: “Después de exposición y debate se procedía a solicitar la colaboración y poyo del [...] Fondo Indígena como que ya tiene su sede en la ciudad de La Paz de Bolivia [sic]. Todas las actividades y líneas que propicia el fondo” (Acta UNCA 12 y 13/04/1993). La mención al FI no volvió a repetirse en las actas del período de la presidencia de Bonifacio Cruz en la UNCA ni se hizo referencia a

alguna ayuda recibida de dicho Fondo. El apoyo del FI se iniciaría tiempo después.

Aunque la UNCA no a haya recibido apoyo en ese entonces del FI, esa referencia resulta significativa por varias razones. En primer lugar se trata de una mención bastante temprana –inicios de 1993– de una organización que no tenía ni un año de existencia y aún no contaba con un comité directivo. En efecto, la aprobación de la creación del FI ocurrió durante la Segunda Cumbre Iberoamericana<sup>29</sup> realizada en Madrid, España, en julio de 1992, y la primera reunión del comité directivo del FI se realizó en México el 28 de abril de 1993 donde se aprobó el plan de trabajo y se designó al influyente sociólogo nacionalizado mexicano, Rodolfo Stavenhagen, como presidente del Fondo y a Diego Iturralde, abogado y antropólogo ecuatoriano, como secretario técnico. Esto quiere decir que el primer comité directivo se formó quince días después de la mención al FI registrada en las actas de la UNCA, es decir, el FI aún no tenía junta directiva ni secretario técnico, pero los miembros de la UNCA ya pensaban en solicitarle apoyo.

En segundo lugar, la sola mención al FI es importante, porque se trata de un organismo que usa la categoría “indígena” y que comienza a hablar en términos de “derechos” y de “pueblos indígenas” que contrasta con todas las anteriores organizaciones que apoyaron a la UNCA<sup>30</sup>. Y, finalmente, se hace referencia a un país, Bolivia, que es mencionado por primera vez en las actas

---

<sup>29</sup> Las Cumbres Iberoamericanas son la reuniones anuales de los jefes de Estado y de Gobierno de los países miembros de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).

<sup>30</sup> Solo tres años antes, en 1989, se había aprobado el Convenio 169 sobre “Pueblos Indígenas y Tribales” de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que en contraste con otros instrumentos anteriores, estableció con claridad los principios de consulta y consentimiento, así como de reconocimientos de derechos especiales para los pueblos indígenas. La mención a la OIT aparecerá varios años más tarde en los registros de la UNCA. Sobre la creación del Convenio 169 y influencia de la OIT véase Rodríguez-Piñero (2005).

de la UNCA y que se convertirá –como también veremos– paulatinamente en un referente en temas de la identidad aimara y su reivindicación.

Otra entidad a la que se hizo referencia en la reunión de abril de 1993 fue el Instituto Indigenista Peruano (IIP) que era la filial nacional de Instituto Indigenista Interamericano (III)<sup>31</sup>. Al IIP se le debía solicitar lo siguiente: “Proyecto lecto-escritura computarizado de lengua aymara y el proyecto de etno desarrollo aymara” (Acta UNCA 12 y 13/04/1993). No encontramos evidencia en las actas de que el proyecto se haya implementado. Sin embargo, la referencia al IIP y al III nos permitió descubrir datos relevantes sobre las redes que la UNCA comenzaba a establecer a nivel internacional, lo que a su vez le permitió tener acceso a información sobre fuentes de cooperación para “indígenas”.

El III se creó en 1940 durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano en la localidad de Pátzcuaro que pertenece al estado de Michoacán en México (Giraudó 2011). En 1993, año de la mención del IIP en las actas UNCA, el III tenía 53 años de existencia y su director era el antropólogo peruano José Matos Mar. En ese año el Instituto atravesaba por una dura crisis económica y organizacional. Matos Mar propuso una reestructuración general de tal manera que se conformara “un nuevo Sistema Interamericano que, *eliminando el término indigenista*, la califique de modo adecuado” (Matos Mar 1993, 72, las cursivas son mías). La categoría “indigenista” ya no estaba acorde con el nuevo panorama indígena que se inauguró en la década de 1990, su connotación asimilacionista y paternalista desentonaban, por ejemplo, con el

---

<sup>31</sup> El III fue un organismo intergubernamental creado en 1940 durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, México; y el IIP, la filial nacional del III, se creó en 1946. Sobre el III véase Giraudó (2011) y sobre el IIP véase Gonzales (2011) y Martín-Sánchez (2011).

contenido del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)<sup>32</sup> que comenzaba a adquirir importancia a nivel global y también con el recién creado FI que planteaba su retórica y cooperación en términos de “pueblo indígena”. De hecho, Matos Mar en su calidad de director del III participó en la primera reunión del comité directivo del FI que, como dijimos arriba, se realizó el 28 de abril de 1993, en donde se aprobó el plan de trabajo y se designó a Stavenhagen, como presidente del Fondo y a Iturralde como secretario técnico; Iturralde, además, antes ya había sido Secretario General del III. A Matos Mar le debió parecer que se hacía cargo de una organización anacrónica comparada con el FI.

A pesar de las severas restricciones financieras, el III logró impulsar varias actividades y acciones concertadas. Entre ellas destaca el proyecto que el Instituto preparó a pedido del gobierno peruano y presentado por este al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). En palabras de Matos Mar:

El proyecto es de *etnodesarrollo* y se basa en una metodología de aproximaciones sucesivas, a partir de núcleos de *etnodesarrollo*, integrados por maestro bilingües y las organizaciones indígenas, que empiezan a dinamizar al grupo étnico hacia su desarrollo autodefinido y sustentable, empezando por la *lecto-escritura computarizada* de las correspondientes lenguas indígenas. Se ha propuesto aplicar el proyecto en 4 áreas indígenas: Quechua, del Valle de la Convención y Lares (Zona productora de coca); Aguaruna-Guambisa, de la provincia de Condorcanqui; *Aimara, del Altiplano puneño*, y Shipibo del Ucayali. (1993, 76 las cursivas son mías).

De la cita anterior se deduce que el proyecto de la UNCA sobre “lecto-escritura computarizado de lengua aymara” y el proyecto de “etno desarrollo aymara”

---

<sup>32</sup> Es verdad que la OIT también tuvo una actitud asimilacionista hacia fines de la década de 1950, no obstante, dio marcha atrás en 1989 (Rodríguez-Piñero 2005).

fueron aquellos que preparó el Instituto para el gobierno peruano y enviado al PNUD. Esto nos sugiere que la idea de un “etnodesarrollo” no fue una iniciativa de la UNCA ni debe ser considerada, por tanto, como una primera manifestación de un incipiente intento de revalorización identitaria.

Ahora bien, la UNCA tenía que canalizar el pedido de estos proyectos a través del Instituto Indigenista Peruano (IIP). ¿Cuál era el estado del IIP en 1993? Entre el 22 y 26 de noviembre de 1993 se realizó en Managua, Nicaragua, el XI Congreso Indigenista Interamericano donde se presentó un informe sobre la situación del IIP hasta ese año. Pero antes veamos algunas características importantes de este Congreso.

Según Matos Mar, en el Congreso se atendió la demanda de mayor participación de los indígenas, pues “la casi totalidad de las delegaciones oficiales se acreditaron como integradas por delegados del gobierno y delegados indígenas” (Matos Mar 1993, 71). Como la lógica asimilacionista se agotaba, había que incorporar a los indígenas como actores de su propio desarrollo. En ese sentido, Matos Mar destacó que en el Congreso se había logrado integrar “la voluntad de los pueblos indígenas” en las resoluciones y acuerdos del mismo, porque, según él, “cuando debió conocerse el voto de cada país, ambas partes [delegado de gobierno y delegado indígena] lograban un acuerdo que decidía la posición del país” (Ídem.). La integración de “la voluntad de los pueblos indígenas” en el Congreso organizado por el IIP fue más la explicitación del voluntarismo de Matos Mar que una acción real. En efecto, los “delegados indígenas” presentes en el Congreso muy probablemente fueron elegidos por funcionarios de gobierno de manera arbitraria y aún cuando esto no fuera así, es muy poco probable que dichos

delegados poseyeran alguna legitimidad representativa como para hablar por la totalidad de los “indígenas” de su país. Este fue el caso de la delegación peruana que asistió al Congreso; el representante “indígena” fue nada menos que Bonifacio Cruz.

La delegación peruana estuvo conformada por el “ingeniero Eduardo Mendoza” y el “señor Bonifacio Cruz Alanguia” (Mendoza and Cruz 1993). Mendoza hizo el informe de la “representación gubernamental” y Cruz, el informe de “las organizaciones indígenas”. Aunque en ninguna parte de los informes se explicita, se entiende que el delegado “indígena” fue Cruz. Pienso que este no debió estar muy de acuerdo con ese calificativo y por eso figura como “señor” y no como “indígena”. De hecho, en las actas de los ocho años de actividades de Cruz en la presidencia de la UNCA, nunca usó dicha etiqueta para referirse a sí mismo ni a los miembros de la organización. Como máximo llegó a emplear en una sola ocasión el término “campesino” al referirse a la UNCA como una asociación “donde nos reunimos los campesinos aymaras” (Acta UNCA 13/01/1994).

Llamaremos *indigeneicismo* al acto unilateral y deliberado de los organismos internacionales y/o instituciones del Estado de calificar como “indígena” a sujetos que no se autocalifican así. Esta asignación por lo general no coincide con los etnónimos con los que se refieren a sí mismos los sujetos, aunque en ocasiones estos pueden usar el término “indígena” estratégicamente en arreglo a sus propios intereses.<sup>33</sup> No obstante, lo central del indigeneicismo es que se trata de una categoría con la que queremos hacer referencia al hecho de

---

<sup>33</sup> En caso de la Amazonía si bien el término indígena es usado por los propios sujetos, no obstante, en sus vidas cotidianas el término pasa a un segundo plano. Para el caso awajún véase Greene 2009. En los Andes tampoco se usa dicha categoría en la cotidianeidad, para el caso de Huancavelica véase Landeo 2014.

atribuir la etiqueta de “indígena” a sujetos que de forma cotidiana no se nombran así.<sup>34</sup> El IIP es un claro ejemplo de indigeneicismo, pero no el único. Desde 1994 organismos como el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) e incluso el Banco Asiático de Desarrollo comenzaron a implementar en sus apoyos mecanismos de salvaguarda de derechos para colectividades que comenzaron a ser llamados “pueblos indígenas”. Así mismo, veremos cómo el indigeneicismo también se hizo presente de manera mucho más extendida en la UNCA a través de la presencia del FI.

Retomando el estado del IIP en 1993, el informe del funcionario del gobierno, el ingeniero Mendoza, resulta ser revelador. Mendoza hizo un recuento del marco legal del IIP desde su creación en 1946 durante el gobierno de José Luis Bustamante, pasando por la división que sufrió en 1969 en el gobierno de Velasco Alvarado, por su reapertura en 1981 por el presidente Fernando Belaúnde, por el intento de desactivación durante la última etapa del primer gobierno de Alan García, hasta llegar a su restitución en 1992 ya con Alberto Fujimori en la presidencia. Recordemos que el Congreso en que participó Mendoza se realizó en noviembre de 1993 y para ese entonces la Constitución Política del Perú tenía apenas un mes de aprobada mediante referéndum. El Perú se encontraba en un contexto de cambio constitucional. La restitución del IIP en 1992 no significó su vigorización institucional. En ese año, según el informe de Mendoza, el Instituto fue transferido al Ministerio de Agricultura, en marzo de 1993 se aprobó la transferencia de sus bienes a este Ministerio y, finalmente, en agosto de ese mismo año se decretó la inclusión del Instituto en

---

<sup>34</sup> Si se quiere, podemos decir que el indigeneicismo es el extremo opuesto de lo que actualmente se viene llamando indigeneidad o *indigeneity*. Sobre esta última categoría véase De la Cadena and Starn 2007.

la estructura orgánica de ese Ministerio. Queda claro cómo el IIP durante el gobierno de Fujimori fue dejado a su suerte<sup>35</sup>. De manera que si el presidente de la UNCA tenía que gestionar algo con el IIP, era muy probable que su pedido se entrapara entre trámites burocráticos.

En lo que respecta a las acciones gubernamentales, Mendoza mencionó que se procedería con “la suscripción de los convenios 169 de la OIT y el Fondo Indígena [...]” (Mendoza and Cruz 1993, 534). Esto, en efecto, se concretó poco tiempo después: el Perú ratificó el Convenio 169 en 1994 y también comenzó a hacer los aportes económicos al FI. Entre las “acciones de política”, indicó que el gobierno “impulsará proyectos de investigación-diagnóstico, destinados a gestionar, ejecutar y supervisar proyectos de desarrollo integral [...] de la población rural indígena andina, amazónica y de la cuenca del Pacífico” (Ídem.). Para ello, según el funcionario, se suscribieron convenios con varias “instituciones indígenas” entre las que se encontraba la UNCA. Como el III, el indigeneicismo también es identificable en el IIP.

Otra de las “acciones de política” anotadas en el informe fue el compromiso del IIP, en tanto que filial del III, de “impulsar le programa de etnodesarrollo, dirigido a los pueblos indígenas no disponen de *lecto-escritura* en su idioma materno. [...]. Se proyecta impulsar siete centros de *etnodesarrollo*, comprendiendo a quechuas y *aimaras* en el área andina y, en la Amazonía, a aguarunas, asháninkas y shipibos” (Íbid., la cursivas son mías). Volvemos a encontrar evidencia que la solicitud de los proyectos de “lecto-escritura” y “etnodesarrollo” registradas en la acta de la UNCA del 12 y 13 de abril de 1993,

---

<sup>35</sup> El Instituto fue finalmente disuelto en octubre de 1996.

fue impulsada por el gobierno, es decir, dichos proyectos no fueron creaturas de la UNCA.

Más arriba dijimos que estos proyectos fueron elaborados por el III a pedido del gobierno peruano y ahora vemos que, en efecto, iban a implementarse a través del IIP. También dijimos que el “etnodesarrollo” no debía ser pensado como una insipiente manifestación del inicio de un discurso identitario reivindicativo. En este momento de la historia institucional de la UNCA, sus miembros no apelaban –como lo harán más adelante– a una discursividad identitaria distintiva ni exclusiva. Los elementos constitutivos de lo aimara no existían aún en la atmósfera social. Lo que más bien hay es una especie de búsqueda de articulación con las instancias nacionales e internacionales indigeneicistas que proveen o canalizan fondos económicos susceptibles de ser ejecutados directamente por la UNCA, es decir, sin intervención de instancias de gobierno local. Se trata de una especie de *bypass* a los gobiernos locales que no necesariamente ejecutan sus recursos económicos de la mejor manera en sus respectivas localidades.

Veamos ahora el informe de Bonifacio Cruz. El título exacto del informe es: “Informe de las Organizaciones Indígenas” (Mendoza and Cruz 1993, 543). Uno podría pensar, por semejante título, que se trata de un texto elaborado por todas las organizaciones “indígenas” del Perú. Obviamente esto no es así. Se trata más bien de un breve recuento histórico de la “sociedad aimara” escrito por el presidente de una organización subnacional. El informe comienza con una particular paráfrasis de una referencia bibliográfica que Cruz utilizó para decir lo siguiente:

La sociedad aimara es uno de los pueblos o culturas de América, cuyo origen *no tuvo lugar en este continente*, porque no hubo el tronco ancestral de primates que en el viejo mundo condujo a las líneas antropoides y humanas que derivan de una raíz común desde del [sic] mioceno [sic] inferior (Shapiro 1985). (Ídem., las cursivas son mías).

Varias cosas hay que destacar de esta cita. Veamos en primer lugar la fuente que citó Cruz. Se trata del libro que Harry Lionel Shapiro, un eugenista y antropólogo norteamericano, editó y publicó originalmente en inglés en 1956 con el título *Man, Culture, and Society*. El libro fue un éxito en inglés, pues tuvo numerosas reediciones. El texto tiene la virtud de reunir en un solo volumen artículos introductorios sobre distintos temas de antropología escritos especialmente para esta publicación por los más destacados investigadores de la época. En efecto, se encuentran, por ejemplo, artículos de Gordon Childe, Ruth Benedict, Mary Douglas, Lévi-Strauss, el propio Shapiro, entre otros. La segunda edición del libro en inglés se publicó con algunas modificaciones en 1971. La filial mexicana de la editorial Fondo de Cultura Económica, encargó la traducción al español de esta segunda edición y lo publicó en 1975 con el título homólogo *Hombre, cultura y sociedad*. Desde entonces la edición en español tuvo dos reimpresiones: una en 1985 y otra en 1993. La edición que cita Cruz en su informe es la de 1985. ¿Cómo tuvo acceso Cruz a este libro? Sin duda su formación como antropólogo y el contacto con el medio universitario de Puno fueron indispensables.

Ahora bien, por la forma en la que Cruz citó la fuente, uno entiende que está parafraseando alguna parte del contenido del artículo de Shapiro, es decir, del texto “Los comienzos del hombre” que está dentro de *Hombre, cultura y sociedad*. Sin embargo, cuando uno lee el artículo de Shapiro no encuentra

nada de lo que parafraseó Cruz. Esto es así porque el artículo en el que se apoyó no fue el de Shapiro, sino en el del arqueólogo norteamericano Luther Sheeligh Cressman titulado “El hombre en el Nuevo Mundo” que también está dentro del libro *Hombre...* Esto se comprueba rápidamente con la siguiente cita:

Es una conclusión firmemente establecida de la antropología que los primeros pobladores del Nuevo Mundo fueron inmigrantes. A veces se pregunta cómo sabemos que el hombre no evolucionó aquí. La respuesta es, brevemente, que en el Nuevo Mundo *no hubo tronco ancestral de primates* que correspondiera al *que en el Viejo Mundo condujo a las líneas evolutivas antropoides y humanas*, las cuales se derivan probablemente de una forma ancestral común que existió en el *Mioceno Inferior* o tal vez antes en África oriental. (Cressman 1975, 188, las cursivas son mías).

Si comparamos el párrafo inicial de lo escrito por Cruz en su informe y la cita anterior de Cressman, queda claro que el presidente de la UNCA parafraseó a este y no a Shapiro. Se entiende que lo que pasó fue que Cruz citó al editor del libro y no al autor del artículo que leyó.<sup>36</sup> Lo importante de esto no es, evidentemente, si Cruz citó bien o no una fuente, sino en la manera en que se apropió de lo escrito por Cressman, es decir, en los filtros por los que pasó la lectura. Cruz usó, como cualquier otro antropólogo lo haría, una fuente secundaria para argumentar que los primeros pobladores prehistóricos del Nuevo Mundo vinieron del Viejo Mundo. Esto le sirvió para deducir que “la sociedad aimara” debió emerger, muchos años después, de esos inmigrantes prehistóricos, de lo que se sigue que ella “no tuvo lugar en este continente”. Más allá de la falacia no intencional en la que incurre Cruz, lo importa de subrayar es que nadie que tenga en mente la prioridad de destacar algún rasgo

---

<sup>36</sup> Es de más evidente que también hay un error tipográfico en la paráfrasis de Cruz, pues donde escribió “miocenco” debió decir *mioceno*.

distintivo y exclusivo de una sociedad o identidad, comienza diciendo que su origen “no tuvo lugar en este continente”. Lo que probablemente estaba en la mente de Cruz a la hora de redactar, fue el deseo de mostrarse como alguien que sabe de lo que habla, es decir, como una voz autorizada y docta. En este sentido podemos decir que el presidente de la UNCA fue al XI Congreso Indigenista Interamericano no tanto como un “delegado indígena”, sino como un antropólogo aimara comprometido con sus coterráneos.

Sin embargo, nada en la forma de escritura del texto de Cruz deja inferir que su autor es aimara y menos un “indígena”. De hecho, en ninguna parte del escrito – salvo por el título que a todas luces no fue elección de Cruz– se usa esta categoría. El uso de la tercera persona a lo largo del texto contribuye a establecer una dicotomía entre un “ellos” aimara y un “yo” del autor. Como se puede ver en el extracto que presentamos en el recuadro de abajo, Cruz dice que “el pueblo aimara” está buscando una “nueva identidad” que les permita “resolver sus álgidos problemas”; inmediatamente después expone “algunas hipótesis” sobre por qué “los aimaras” mantuvieron vigente “su cultura” a pesar de que atravesaron por distintos momentos históricos. Hay, pues, como dijimos, una dicotomía entre el “ellos” aimara y el “yo” del autor. En ningún momento dice, por ejemplo, “nosotros los aimaras” o alguna otra construcción gramatical que evidencie su procedencia aimara.

#### Extracto del informe de Bonifacio Cruz

A pesar del intenso impacto de destrucción y sometimiento, producto del colonialismo, después de 500 años el pueblo aimara cobra mayor vigencia y está en la búsqueda de perspectivas y *nueva identidad*, capaces de resolver sus álgidos problemas. ¿Cuáles son los elementos que han permitido a los aimaras **mantener la vigencia de su cultura**? Permítanme exponer algunas hipótesis:

- La cultura aimara estimula la reproducción de sus organizaciones sociales y sus sistemas de producción. Es un registro sistemático que crea y recrea una ideología que permite legitimar un

- pensamiento y organizaciones **relativamente autónomas**, respecto a la sociedad dominante moderna.
- La cultura aimara se encuentra sistematizada en la *cosmovisión* o la forma como perciben la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Esa cosmovisión está organizada por **un específico modelo** social-cultural y estilo tecnológico andino.
  - Los incas, al integrar a los pueblos aimara y quechua como parte del Tahuantinsuyo, formando el espacio Kollasuyo, **respetaron la vigencia de sistemas** de relaciones socio-económicas y culturales de los reinos locales o *suyos*, y aplicaron tributos, incluidas las mejores primogénitas de los Kuracas, así como la dotación de contingentes para el ejército imperial.
  - En el coloniazaje ibérico, por fuerza de la resistencia aimara se vieron obligados a **respetar sus organizaciones** sociales y sistemas de las relaciones económicas. Y algo más importante: introdujeron en el *ayllu aimara*, los elementos de las comunidades ibéricas, más sus leyes de protección de las Indias, instrumentos que más tarde han servido a las comunidades para protegerse y defenderse de la expansión latifundista. Sin embargo, aplicaron tributos excesivos y humillantes, e impusieron el sometimiento en las minas y obrajes de la colonia, considerando a los aimara [sic] como mano de obra descartable.
  - Los movimientos campesinos del área altiplánica aimara, en especial en la época republicana, en todo momento **han defendido la vigencia** de las comunidades y sus **sistemas de organización**, en abierta confrontación con el sistema latifundista.
  - Los *sistemas de reciprocidad y ayuda mutua* andinos (aimaras) ancestrales **son aún plenamente vigentes** (*aini, minka, apiara, tutaji*, etc.)
  - Los sistemas de infraestructura agropecuaria andina (terrazas, andenerías, sistemas de *waru waru*, canales de riego, reservorios, zanjas de infiltraciones de agua, muros de contención para evitar erosiones asociados con el control natural del clima[]), **son y siguen siendo utilizados**.
  - Las especies de animales nativos, domésticos desde hace 8 a 10 mil años, como son: llamas (*Lama glama*), alpacas (*Lama pacus*), vicuñas (*Vicugna vicugna*), son recursos pecuarios muy importantes para las familias aimara [sic] de hoy. Además de constituir patrimonio de la humanidad, son el aporte más valioso al mundo moderno, en términos económicos y culturales.
  - En un medio natural poco pródigo, ecológicamente pobre y frente a una trágica disyuntiva de desarrollar una agricultura y tecnología productivas de primer orden o simplemente perecer, los aimaras optaron por domesticar y extraer frutos de alta calidad de la selva tropical, las mesetas montañosas escarpadas y la costa arenosa, para alimentar a millones de habitantes, hoy son productos alimenticios de primer orden, no sólo para ellos mismos sino como contribución importante al resto de la humanidad. Este sistema de trabajo fue denominado por John V. Murra como “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, refiriéndose a los lupakas, aimaras.
  - La medicina andina, por su alta capacidad de prevención y promoción de la salud, constituye otro **elemento de vigencia**.
  - La COCA, símbolo sagrado, medicina e instrumento de relaciones socioculturales.
  - La textilera, utilizando la fibra de camélidos (llamas y alpacas), de formidables diseños, textura y acabados de primer orden, tanto más la cerámica variada.
  - En cuanto al medio ambiente y su diversidad biológica, son considerados como recursos de aprovechamiento, reproducción y conservación.
  - Finalmente, la lengua aimara que reproduce, recrea y reoriginaliza [sic] la cultura.
- (Mendoza and Cruz 1993, 545 y 546, todas las cursiva son de Cruz y las negritas son mías)

Si nos concentramos en el contenido del extracto que presentamos, lo primero que llama la atención es la declaración de Cruz sobre la búsqueda del “pueblo aimara” de “perspectivas y *nueva identidad*”. El subrayado que hace en “nueva identidad” es sumamente significativa, pues indicaría que él no busca –como se hará en la UNCA más tarde– la *revalorización* de una identidad, es decir, no pretende traer de vuelta algo que se tuvo para ponerla nuevamente en vigor. Lo que sí parece buscar es hacer notar que “el pueblo” aimara *conserva* vigente una cultura. Se entiende esto cuando formula su interrogante sobre los

“elementos” que habrían permitido mantener vigente la cultura aimara y, sobre todo, cuando expone lo que llama sus hipótesis. En la mayoría de ellas, Cruz enfatiza la “relativa autonomía” que permitió al pueblo aimara mantenerse como una unidad cultural a través de los avatares históricos por los que pasó.

Conservar mas no revalorizar una identidad era lo que proponía Bonifacio Cruz. En una entrevista que dio Cruz a la politóloga norteamericana Deborah Yashar en julio de 1997, cuatro años después de la realización del Congreso del III, dijo lo siguiente:

In UNCA we understand identity as something of our own, as something innate... *We don't want to rescue traditional forms.* Traditional forms are a referente for affirming our identity. But *we can't re-take these models now.* Rather, identity is a form of access. We want to be equal access to education, and we want representatives in government... But to be a leader, one has to have discovered one's identity and to have practiced it publicly. We don't pressure the people to follow particular rules... It is important to have freedom of expression (Yashar 2005 274, las cursivas son mías).

La identidad es algo propio de uno, es algo innato, dice Cruz, y que en la UNCA no se quiere rescatar formas tradicionales, no se pretende retomar esos modelos ahora. No hay, pues, la búsqueda de una reivindicación identitaria, sino la conciencia de que se parte de una identidad hacia el logro de objetivos como el acceso igualitario a la educación o el llegar a tener representantes en el gobierno.

Ahora bien, es necesario ponderar el contenido de la última cita teniendo en cuenta la fecha de la entrevista Cruz. En 1997, año de la entrevista, este ya no era presidente de la UNCA, pues su período en ese cargo fue de noviembre de 1986 hasta inicios de 1994, es decir, hacía tres años que Cruz había dejado la presidencia cuando fue entrevistado por Yashar, por lo tanto su opinión es

válida en la medida que sea tomada como una opinión de lo que para él fue la UNCA en su período y no para lo que en ese momento, 1997, estaba ocurriendo en esta organización; porque en ese año las ideas reivindicativas de una identidad aimara tradicional o ancestral había comenzado a emerger.

### 2.1.3. Las primeras referencias sobre la recuperación de la identidad aimara en la UNCA (abril de 1994)

En los primeros meses del año de 1994 los integrantes de la UNCA comenzaron a pedir una reestructuración del directorio. Era el inicio del final del período de Bonifacio Cruz. Se planteó realizar un congreso con todos los miembros. Así el 12 de abril de 1994 se reunieron los asociados a la UNCA en la comunidad campesina de Picchu Santa Rosa, socia de la multicomunal Wiñaymarca Intiwara, en el distrito de Yunguyo, en la provincia del mismo nombre, para realizar el “Primer Congreso de la Unión de Comunidades Aymaras”. Una de las primeras cosas que se manifestó en ese congreso fue lo siguiente: “Los aymaras de hoy tenemos una historia matriz en nuestra cultura ancestral ‘lupacos’ [sic], por ese motivo debemos sentirnos los aymaras orgullosos porque nosotros no tenemos límites en nuestro espacio geográfico” (Acta UNCA 12/04/1994). Esta es la primera vez, después de poco más de siete años de creada la UNCA, que en una de las reuniones registradas en las actas se habla en estos términos sobre “los aymaras”. Algo en la auto percepción de los miembros de la UNCA había comenzado a cambiar.

Otra evidencia del inicio de este cambio se encuentra en la formación de uno de los cinco grupos de trabajo que se establecieron en este primer congreso. Un grupo se encargó de elaborar un nuevo estatuto, otro se encargó de analizar los roles de la UNCA y las multicomunales, un tercer grupo analizó el “rol de la UNCA frente a organismos estatales, privados sociales y culturales, rol de la UNCA frente a OEA y/o ONU, Derechos Humanos, cooperación internacional”, el cuarto grupo examinó la experiencia de su trabajo sobre las organizaciones de base, conducción de pequeños proyectos económicos, sociales y su relación con otras organizaciones, finalmente “el quinto grupo [fue] sobre la identidad del pueblo aymara y su perspectiva”. En lo que respecta a los acuerdos de este último grupo se registró lo siguiente:

El quinto grupo trató sobre el tema identidad del pueblo aymara y su perspectiva, llegando a los siguientes acuerdos, recuperar y mantener el mundo aymara y su lengua (lecto-escritura) con una tecnología para la mejor producción agropecuaria en base al avance científico; crear una ley, doctrina ley [sic] sobre la base de nuestra vivencia, valorar nuestras plantas medicinales con el conocimiento científico a través de capacitaciones, intercambio entre comunidades, distritos y provincias, regiones.  
(Acta UNCA 12/04/1994).

Varias cosas destacan de la cita anterior. La primera es el uso de la categoría “pueblo aymara”, en ninguna de las actas de los siete años anteriores se la usó para referir al conjunto de la población aimara. Progresivamente, con el paso de los años, dicha categoría se hará recurrente en las reuniones. La segunda cosa a destacar es que nuevamente, como en uno de los objetivos del acta de fundación de la UNCA, se indicó la intención de “recuperar y mantener el mundo aymara y su lengua (lecto-escritura)”, pero a diferencia del acta de fundación, ahora se indica que esta recuperación se haría “con una tecnología

para le mejor producción agropecuaria en base al avance científico”. Se deduce, entonces, que la recuperación y el mantenimiento del mundo aimara y su lenga no serían incompatibles con el avance científico y que dicha recuperación está pensada en términos de producción agropecuaria. Todavía el tema de la recuperación identitaria está ligada a cuestiones de producción y no parece estar contrapuesta al conocimiento “occidental” en la medida de que se busca su compatibilidad con el “avance científico”. Asimismo, vemos que la cuestión de la “lecto-escritura” formulada por el III a pedido del gobierno peruano y cuyo registro en las actas de la UNCA se hizo a 1993, aún forma parte de las aspiraciones de esta organización. Un tercer elemento destacable es la declaración de “crear una ley” que esté basada en las vivencias; una ley aimara se creará, como veremos, diez años después pero por procesos y actores distintos que no tienen relación directa con esta declaración. No obstante, lo remarcable es que la intención manifiesta de contar con una normatividad propia ya tenía un espacio en la UNCA a principios de 1994.

Al día siguiente de realizado el Primer Congreso, el 13 de abril de 1994, se llevaron a cabo las elecciones de la nueva junta directiva. Se presentaron dos listas, la “lista uno” encabezada por Héctor Velásquez Sagua y la “lista dos”, por Modesto Chambi Lona. La ganadora fue las “lista uno” y, así, la presidencia de la UNCA quedó en manos de Velásquez.

## 2.2 Una promesa indigeneicista

### 2.2.1. La presidencia de Velásquez en la UNCA y los inicios de la presencia del Fondo Indígena (1994-1998)

Héctor Velásquez Sagua, como vimos más arriba, también estudió antropología como Bonifacio Cruz y de hecho fueron compañeros de clase. Velásquez en su período en la presidencia de la UNCA enfatizó un poco más en el tema de la identidad aimara que su antecesor Cruz, aunque sin relegar, como ya dijimos, las cuestiones productivas. Como Cruz, Velásquez también organizó equipos técnicos –a las que luego las llamará “secretarías”–, pero con el añadido de que estos “deben tener identidad aymara” (Acta UNCA 09/05/1994), sin que se especifique en qué consistiría esta. Asimismo, continuó el pedido de apoyo para temas ligados a la producción, pero esta vez también a cuestiones ligadas a la identidad aprovechando el contexto favorable de la cooperación internacional indigeneicista. En este sentido destaca el inicio del apoyo dado por el FI.

El FI, como dijimos, se creó en julio de 1992 y casi un año después de esto se registró en las actas de la UNCA –en abril de 1993– el interés de pedir apoyo a este organismo, aunque, como vimos, sin éxito. No será sino a poco más de año y medio de la primera referencia al FI que se volvió a evidenciar la presencia de este organismo y que perdurará hasta los primeros años de la década del 2000. Asimismo, el hecho de que la sede del FI se haya establecido en la ciudad de La Paz, en Bolivia, también contribuyó –como veremos– a incrementar la influencia de este país vecino en lo que respecta a la formación del discurso reivindicativo aimara.

El 17 de octubre de 1994 el presidente de la UNCA, Héctor Velásquez Sagua, a su retorno de un viaje a Bolivia, “informó que de todas maneras el Fondo Indígena trabajará en Perú con zona aymara [...]. Para el efecto de Fondo indígena se necesita un aval del Gobierno Central por esta razón es necesario

hacer un viaje a Lima; comisión a Lima y a La Paz [para reunirse] con el Dr. Diego Iturralde [secretario ejecutivo del FI]" (Acta UNCA 17/10/1994). De este modo los dirigentes y asociados de la UNCA se comenzaron a familiarizar con un nuevo cooperante y a aprender el modo de hacer uso de él.

Un mes después del informe de Velásquez, en noviembre de 1994, el primer contacto concreto del FI con la UNCA se materializó con la llegada a Puno de José Pinelo, consultor del Fondo, quién estuvo encargado de dar a conocer los objetivos de esta organización, así como realizar un primer diagnóstico de la organización de la UNCA, con el fin de ver si ella reunía los requisitos de organización, estructura y estrategias suficientes como para pueda gestionar los proyectos que eventualmente el FI podía encargarles. Para cumplir con estos objetivos, Pinelo programó una estadía del 20 días. Durante este tiempo, visitó algunas comunidades aimaras, dio charlas sobre la manera en que debían diseñar los proyectos e identificó las fortalezas y carencias organizativas de la UNCA. Al finalizar su visita, Pinelo concluyó lo siguiente:

En la estructura de UNCA no aparece el lugar que deben ocupar las organizaciones de mujeres. Asunto que es importante para la calificación ante el Fondo, para ello es necesario clarificar en su estructura y normas su funcionamiento desde el congreso, asamblea, consejo directivo, multicomunales y comunidad. Las comunidades deben estar seguras de que están representadas en la asamblea, congreso, consejo, directiva y deben existir normas que especifiquen que las comunidades son las que ejecutan los proyectos en forma directa. Porque como conclusión se ve que UNCA quiere representar al pueblo aymara, pero tiene una estructura de tipo occidental.

Otro aspecto importante es necesario clarificar el ámbito geográfico territorial y los beneficiarios, los dueños o los clientes. Así como se requiere clasificar el organigrama de cada una de las estructuras.

Luego, fundamentalmente las comunidades deben saber manejar el aspecto administrativo o manejo económico. Con mayor razón UNCA, aunque no tenga presupuesto debe manejar ingresos,

egresos. Deben estar prestos a una auditoría sobre proyectos que ha conducido.

UNCA debe presentar un presupuesto para su funcionamiento. No existe a la fecha documento firmando sobre convenios, ni de reuniones de consejo directivo firmado por sus integrantes; información que debe realizarse periódicamente para su supervisión y seguimiento.

Sobre el autofinanciamiento de UNCA debe estar normado, puede tener sus remuneraciones para sus viajes o salidas y debe gastar solo lo presupuestado, no debe estar en déficit.

[...]

Finalmente el consultor en su informe ha valorado que UNCA tiene 7 años de vida y en momentos difíciles ha sabido mantener la unidad hasta el actual [sic]; aunque a los dirigentes les falta la capacidad gerencial. (Acta UNCA 19/12/1994).

De manera que la UNCA debía que crear una organización de mujeres, garantizar que era una organización representativa aimara legítima, establecer su área de influencia y aprender a gerenciar adecuadamente la institución tanto organizacional y económicamente. En suma, la UNCA debía fortalecerse institucionalmente atendiendo los requerimientos del FI.

Por otro lado, la presencia del consultor Pinelo también tuvo otro objetivo: promover la presencia de la UNCA en la Primera Asamblea General Ordinaria del FI que se realizó en mayo de 1995 en el país vecino de Bolivia; es decir, casi medio años después de la primera visita de Pinelo a la UNCA. En otras palabras, para el FI era importante que la UNCA supere las observaciones anotadas –y las superó, como veremos– por el consultor Pinelo para que pudiera ser presentada ante esa Asamblea como una organización “indígena” fortalecida. La UNCA, en efecto, estuvo presente en dicha Primera Asamblea a través de un delegado, esto permitió decir al FI que entre los participantes de la delegación peruana estuvo presente un “observador indígena” (Acta de la Primera Asamblea General Ordinaria de FI, 22-25/05/1995). Como en el caso del Congreso del Instituto Indigenista Interamericano organizado por José

Matos Mar en 1993, en la Primera Asamblea del FI también encontramos manifestaciones del indigeneicismo, con la diferencia que esta vez fue el propio FI y no el gobierno peruano a través de uno de sus ministerios quien se encargó de elegir y sobre todo fortalecer la institución que proveería a un “observador indígena”. Un Fondo creado para los indígenas no podía arriesgarse a invitar a su Primera Asamblea General a una organización que no sea en la práctica eso, es decir, que no esté organizada y que no esté integrada por “indígenas”. Esto último parece que Pinelo lo dio por descontado, porque en los registros de su visita solo se encuentran actividades vinculadas a la identificación de fortalezas y debilidades organizativas.

Una vez realizado el diagnóstico sobre el grado de institucionalidad de la UNCA, Pinelo realizó una segunda visita a la UNCA a principios de enero de 1995, es decir, a menos de un mes de la primera, con el objetivo de realizar el primero de tres talleres sobre “planificación estratégica” (Acta UNCA 13/01/1995). El primer taller se realizó en la ciudad de Puno del nueve al trece de enero, cinco días dedicados al “curso taller de planificación estratégica” (Ibíd.). En las actas de este período no se menciona concretamente los temas desarrollados, pero se registró lo siguiente: “Asimismo hizo recomendaciones y encargos a los participantes del primer curso taller de parte del Doctor José Pinelo en adelante todos los participantes tienen la misión de difundir con sus organizaciones” (Ibíd.).

El segundo taller, también con Pinelo como expositor, se realizó en el distrito de Pomata de la provincia de Chucuito. Se inició cinco días después del primero, el dieciocho de enero, y duró hasta el veintiuno del mismo mes, cuatro días de taller “con la participación de 56 delegados de 17 multicomunales

bases de UNCA de las provincias Collao, Chucuito y Yunguyo” (Acta UNCA 18/01/1995). El mes siguiente, el siete de febrero, se realizó una reunión con seis directivos de la UNCA y Pinelo para tratar sobre la “misión de UNCA analizando las oportunidades y amenazas” (Acta UNCA 07/02/1995). Debido a la cantidad reducida de personas y el tema tratado, se entiende que no se trató de otro taller, sino de una tertulia para llegar a un acuerdo sobre lo que debería ser esa “misión”. Lamentablemente el acta no registra el acuerdo al que se habría llegado. Pero se menciona, entre otras cosas un tanto dispersas, que se debe “hacer respetar los derechos del pueblo aymara” (Ibíd.).

Días después, el quince de febrero, se realizó en tercer taller en Puno, en el local de la UNCA y tuvo una duración de tres días. “Para el presente taller se ha tratado los siguientes puntos: 1) proceso relaciones FDI [Fondo de Desarrollo Indígena, que es otra manera en que se refieren en la UNCA al Fondo Indígena], 2) análisis proceso diagnóstico, 3) selección, 4) fortalezas y debilidades, 5) otros” (Acta UNCA 15/02/1995). “El Dr. J. Pinelo ha comenzado a detallar punto por punto todos los puntos [sic] asignados en esta agenda, resaltando que se debe tomar por programa, y que el programa puede contar varios proyectos. Los pasos a seguir, a desarrollar en programación, planificación, implementación, seguimiento, evaluación. Todo esto debe ejecutar los integrantes de UNCA” (Ibíd.). De manera que el fortalecimiento institucional de la UNCA promovida por el FI, pasaba por la generación de mejores capacidades para el manejo de proyectos: programarlos, planificarlos, etc. Ello suponía “analizar problemas de cada comunidad” (Ibíd.) y por eso una de las tareas fue realizar diagnósticos. En el taller se entregaron “176 diagnósticos que es bastante saludable para que siga adelante” (Ibíd.). Esto

permitiría a la UNCA “tomar decisiones sobre qué perfiles gestionamos ante el Fondo” (Ibíd.).

El último día de este tercer taller “se llegó a las siguientes conclusiones. De acuerdo al consolidado de las necesidades prioritarias como están en diagnósticos fue: primera prioridad fue agua en diferentes programas, segunda prioridad crédito, tercera prioridad mejoramiento de ganado, cuarta prioridad agricultura. [...]. Cada presidente de la multicomunal se manifestó agradecido al Dr. José Enrique Pinelo quedando conforme establecido las prioridades de Agua – Crédito” (Acta UNCA 18/02/1995). No figura como prioridad algún tema vinculado a la identidad aimara ni mucho menos su reivindicación.

Entonces, los talleres sobre “planificación estratégica” desarrollados por el FI tuvieron como resultado el establecimiento de prioridades vinculadas a cuestiones de la productividad agropecuaria. Los posteriores registros de la presencia del FI, durante la presidencia de Héctor Velásquez Sagua en la UNCA, están vinculados con aspectos que se derivan de este resultado: coordinaciones para que el gobierno de ese entonces haga efectiva la presencia formal de FI en Puno a través de la implementación de las instancias requeridas por este; distintas gestiones y coordinaciones para la ejecución de un programa de crédito rural y un programa de agua financiados por el FI. Asimismo, en las actas se registró la participación de la UNCA en la Primera y Segunda Asamblea General Ordinaria del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe realizados en 1995 y 1997 respectivamente, ambas asambleas efectuadas en Bolivia, la primera en Santa Cruz de la Sierra y la segunda en La Paz. Los cuatro años de la presidencia de

Velásquez serían, pues, en buena cuenta un período de fortalecimiento institucional a la medida de los requerimientos del FI.

### 2.2.2. La creación de la AMPY

En el contexto de este fortalecimiento institucional promovido por el FI en la UNCA, se creó la “Asociación de Mujeres del Pueblo Aymara” (AMPY). Vimos que según el FI “en la estructura de UNCA no aparece el lugar que deben ocupar las organizaciones de mujeres” (Acta UNCA 19/12/1994); esto era una de las cuestiones que la UNCA debía subsanar y así lo hicieron con la creación de la AMPY cuya presidencia recayó en la señora Lucila Cruz. Durante todo el periodo de la presidencia de Velásquez en la UNCA, la AMPY fue considerada como una organización perteneciente a las mujeres aimaras y en un momento incluso cobró autonomía respecto de la UNCA; pero lo central de esta nueva organización fue que a través de ella se introdujeron los primeros elementos explícitos de una reivindicación identitaria aimara. Veamos.

Iniciemos destacando el propio nombre de esta nueva organización de mujeres. Se trata de una asociación de mujeres del “pueblo aymara”. Como dijimos más arriba, la categoría “pueblo aymara” se usó por primera vez en las actas de la UNCA durante su primer congreso donde se eligió a Velazquez como presidente de esta organización, no obstante, dicha categoría nunca fue usada para dar nombre a una organización. La AMPY fue la primera en hacerlo y con ello esta nueva organización llevaba en parte de su nombre los términos que se convertirán en adelante de uso corriente y generalizado para designar a

la colectividad de aimaras. Esto será así hasta que emerja, más adelante, la categoría “nación” aimara, momento en que “pueblo aimara” alternará como etiqueta para nombrar a una colectividad que se piensa distinta y distinguible en términos identitarios.

El primer evento registrado en las actas que involucra a la AMPY se refiere a su participación en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer realizada en Pekín, China; cuya convocatoria fue socializada en la UNCA por el FI a través del consultor Pinelo (Acta UNCA 04/07/1995). Lucila Cruz, en tanto “presidenta del pueblo aymara” (Acta UNCA 16/10/1995), participó en dicha Conferencia y formó parte de la elaboración “[d]el documento ‘declaración del movimiento de las mujeres indígenas’”; y con “la hermana Rigoberta Menchú comprometió apoyar a las organizaciones de mujeres” (Ibíd.). Nótese que en estas citas la presidenta de la AMPY es llamada presidenta del “pueblo aymara”, luego cuando se menciona que formó parte de la elaboración de un documento el registrador tiene el cuidado de poner comillas al título del documento que evidentemente hace alusión a una cita textual en donde se escribe “mujeres indígenas” y luego cuando se menciona a Rigoberta Menchú se la califica como “hermana”. En los registros siempre se cuida de no auto calificarse como indígenas y cuando esta categoría aparece se explicita el hecho de que se trata de un uso ineludible, como en el caso de la cita “declaración del movimiento de las mujeres indígenas”.

Otro de los eventos registrados de la AMPY que evidencia que esta tuvo un rol activo en la introducción de los primeros elementos explícitos de una reivindicación identitaria aimara al interior de la UNCA, fue la participación en el

izamiento del pabellón nacional el quince de enero de 1995. El título del escrito es “Acta de izamiento del pabellón nacional” y se dice lo siguiente:

La Unión de Comunidades Aymaras UNCA, iza el pabellón nacional con participación de todas sus bases y delegado a invitación [...] de la 4ta División de Puno, quienes cumplieron con toda satisfacción, dejando para su historia un *peldaño de identidad del pueblo aymara*, UNCA, por primera vez realiza una actividad cívica y patriótica; por lo que *son muestra de valor y fervor de patriotismo* en la participación conjunta con el gobierno y del mismo estado, UNCA. Se reuni[eron] después del desfile en su local institucional para renombrar [sic] con todos sus participantes a la actividad realizada donde se deja firmado el presente acta firmado [sic] horas doce del medio día de mismo día [sic]. Antes de finalizar el presente acto se felicitó a la Sra. Lucila Cruz de la comitiva de mujeres de Chucuito por haber presentado en el acto de desfile a *nuestra bandera “Wifala”* que ha resaltado a UNCA así finalizando con el presente acto. El señor Luis Gallegos recientemente fue premiado por su obra “*Nacionalidad Oculta*”, lo que comparte con UNCA (Acta UNCA 15/01/1995, las cursivas son mías).

Se entiende que la presencia de la UNCA en dicho izamiento debió mostrar elementos distintivos que resaltaron contundentemente la etnicidad aimara, lo que llevó al registrador del acta a escribir efusivamente que ello marcó un “peldaño” en la “identidad del pueblo aymara”. Esto mezclado con un fervor patriótico. De manera que los elementos distintivos no fueron, en principio, entendidos como desvinculados de la nación peruana, a pesar de que se habla de la posesión de una bandera propia: la “wifala”. Esta todavía no es percibida completamente como un símbolo que les permite pensarse como una colectividad diferenciada de los peruanos pues la reivindicación de lo aimara pasa por distinguirse –al menos retóricamente– de ser peruano y para ello la “wifala” es central.

Asimismo, se registró la presencia de Luis Gallegos, escritor puneño nacido en Ilave en 1919, quién compartió su libro cuyo título, “Nacionalidad oculta”, es sumamente sugerente: hace referencia a la existencia de una nación (¿aimara?) encubierta. Lamentablemente no logramos acceder a un ejemplar del texto ni tener información sobre si este es una novela o más bien de un ensayo; no obstante, podemos decir que Gallegos es considerado en los círculos literarios puneños como un narrador que:

Desde su primer libro (1983) hasta su última publicación: la novela ‘El coronel de la espada virgen’ (2005), *no ha podido aún deslindar la línea que separa la ficción de la realidad. Sus narraciones pretenden reflejar la realidad tal cual es y con esta actitud hace de que [sic] su literatura abdique a su condición literaria o artística. [...]. Gallegos aborda los problemas económicos y políticos tanto de la ciudad como del campo, con una vena y sonrisa sarcásticas, utilizando todos sus recursos para satirizar las lacras de la burocracia y las mezquindades de los políticos, que a decir del discurso político inserto en el texto, ‘con su demagogia han sumido en el atraso al Departamento de Puno’*” (Padilla 2005, 255, las cursivas son mías).

Esto no lleva a pensar que los textos de Gallegos pueden contener elementos denunciatorios y aun contestatarios, pero no podemos decir si ellos están articulados a algún tipo de discurso identitario reivindicativo. Sin embargo, y al margen de especulaciones, lo que nos interesa remarcar es la presencia de un escritor con esas características ofreciendo su libro: algo debió ver Gallegos en ese desfile que le hizo pensar que el contenido de su texto bien podría ser compatible con lo exhibido por la UNCA. Pensamos que ese “algo” tiene que ver con el hecho de que los aimaras que participaron en el desfile hicieron notar elementos distintivos vinculados a lo aimara.

La introducción de elementos reivindicativos identitarios en la UNCA a través de la AMPY tuvo su máxima manifestación en la “I Convención de mujeres del

Pueblo Aymara” realizado en julio de 1996. Además de la UNCA y la AMPY, estuvieron presentes en esta convención “presidentes y dirigentes de las organizaciones de mujeres de las diferentes comunidades y parcialidades de los distritos y provincias de Collao, Yunguyo, Chucuito, Huancané y Moho, presidentes de multicomunales, compañeras representantes de Bolivia y otras autoridades” (Acta UNCA 15/071996). Los objetivos de la reunión fueron “fortalecer [los] niveles organizativos, levantar proyectos de desarrollo integral de la mujer aymara *y revalorar el derecho de la mujer, nuestra cultura, identidad y el medio ambiente*” (Ibíd., las cursivas son mías). En concordancia con dichos objetivos opinaron algunas presidentas de las centrales de mujeres; por ejemplo, la de Juli opinó diciendo que “debemos tener reconocimiento de la mujer, derecho de la mujer, decreto ley de la mujer, estatuto, costumbres, idioma, danza y a pacha mama”; en otro momento “la señora presidenta [de la] central de mujeres del distrito de Huacullani [de la provincia de Chucuito], opinó que no seamos engañados por los grandes que ya son 500 años” (Ibíd.).

En medio de estas opiniones “algunas participantes piden [que se informe] cómo es el avance de los proyectos y trabajos del Fondo Indígena. [...]. De igual manera el Presidente Héctor Velásquez Sagua informó [sobre] los proyectos que está presentando al Fondo Indígena son cinco: 1) proyecto de agua, 2) crédito, 3) fortalecimiento y organización del UNCA, 4) conservación del medio ambiente y por último el 5 es programa de desarrollo de la mujer del pueblo aymara” (Ibíd.).

Por un lado las mujeres aimaras pedían una especie de toma de conciencia sobre lo aimara: “revalorar” la cultura y la identidad; “tener reconocimiento” o “derecho” al idioma, danza y a la pachamama; ya no vivir bajo el engaño de

“los grandes”, pues ya habría sido suficiente con los “500 años” que, se entiende, hace referencia al arribo de Colón o los españoles al Nuevo Mundo. Y al mismo tiempo se pidió información sobre los proyectos que en ese entonces se estaban gestionando en el FI, proyectos que están plenamente vinculados a cuestiones relacionados con la producción y no con la identidad o, en todo caso, se trata de proyectos productivos mencionados en “clave” identitaria: simplemente se podría decir “desarrollo de la mujer”, pero como se trata de un Fondo para Indígenas es necesario poner las cosas en términos “indígenas” y, entonces, se agrega “del pueblo aymara”. Había que acomodar la retórica para que entre en sintonía con el indigeneicismo del FI.

La creación de la AMPY fue, entonces, la consecuencia directa del pedido expreso del FI para que la UNCA tenga en su estructura un lugar para la organización de mujeres aimaras. Un vez creada la AMPY, esta comenzó a participar y a realizar actividades en donde emergieron con claridad algunos de los elementos que componen la discursividad reivindicativa como la categoría “pueblo aymara”, la bandera propia o “wifala”, leyes propias y el idioma, pero todavía de manera desarticula. No obstante, la preocupación sobre temas vinculados a la producción, como vimos, era aún más importante que el de la identidad. Aún no había cristalizado en la UNCA la importancia de la reivindicación como lo haría años más tarde.

### 2.2.3. La interacción de la UNCA con otras organizaciones “indígenas”

Las acciones de fortalecimiento institucional realizadas por el FI en la UNCA repercutieron favorablemente al momento de relacionarse con otras organizaciones vinculadas a la etnicidad. La UNCA capitalizó sus fortalezas ingresando a las redes institucionales indigeneicistas o vinculadas a las cuestiones étnico-identitarias a nivel nacional e internacional (principalmente con Bolivia).

Po ejemplo, en agosto de 1996, después de casi dos años del contacto inicial del FI con la UNCA, se realizó una “Asamblea extraordinaria” en donde se llegó, entre otras cosas, a los siguientes acuerdos:

Solicitar a ADECAP (Asociación de Defensa y Desarrollo de las Comunidades Andinas del Perú) para que nos facilite un ambiente en su local de Lima para la oficina de enlace de UNCA en Lima, debiendo rotar cada dos meses los directivos de UNCA y Multicomunales y organización de mujeres.

Romper relaciones con OBAAQ [Organización Nacional de Comunidades Aymaras, Amazónicas y Quechuas] en su forma definitiva, porque constantemente viene chantajeando a UNCA y rechaza las propuestas de trabajo que fue presentado por UNCA a OBAAQ

Se aprobó la afiliación a la Coordinadora Agroforestal Indígena y Campesina del Perú (COICAP) [...].

Solicitar a la Cooperación Indígena de Chile, que nos auspicie la permanencia de diez delegados (varones y mujeres) de base, durante la realización de la II Asamblea del Fondo Indígena. (Acta UNCA 12/08/1996).

La cita nos muestra la interacción de la UNCA con otras organizaciones que incluyen en sus denominaciones la categoría de “indígena” o que apelan a la etnicidad; este es, además, el primer registro de este tipo en las actas de la UNCA. Se trata de organizaciones con distintos rangos: la Asociación de Defensa y Desarrollo de las Comunidades Andinas del Perú es una organización que trabaja en la provincia de Tayacaja, en Huancavelica, se fundó a fines de 1985 y, hasta donde pudimos averiguar, se mantiene vigente

hasta actualidad; la Organización Nacional de Comunidades Aymaras, Amazónicas y Quechuas, como el nombre lo indica ya, se concibe como una plataforma de articulación y que fue, junto con la UNCA, la otra organización que participó en la Segunda Asamblea General Ordinaria del FI en calidad de observadores indígenas; también se mantiene vigente en la actualidad con sede en Lima y bases en algunas provincias; la Coordinadora Agroforestal Indígena y Campesina del Perú, también con sede en Lima; y, finalmente, un organización indígena en Chile que prestaría ayuda para que los representantes de la UNCA asistan a la Segunda Asamblea del FI<sup>37</sup>. Más allá del tipo y/o calidad de las relaciones entre la UNCA y estos organismos de distintos niveles, lo importante a remarcar es justamente la *posibilidad* de la UNCA de *relacionarse* con otras organizaciones, pues esto no resulta sencillo si no se cuentan con fortalezas institucionales que, como vimos, fue promovida por el FI.

#### 2.2.4. Organizaciones bolivianas presentes en la UNCA

La posibilidad de lograr relaciones se tornó todavía más importante si consideramos las interacciones con organizaciones bolivianas que, como veremos más adelante, influyeron en la formación de lo aimara. Durante la presidencia de Velásquez en la UNCA se efectuó el “I Encuentro Internacional de Organizaciones Aymaras” (Acta UNCA 19/11/1997), realizado en el distrito de Desaguadero que está estratégicamente situado en el extremo oriental de

---

<sup>37</sup> La Segunda Asamblea del FI se iba, en efecto, a realizar en Chile, pero este país pidió postergar el evento; ante ello el Consejo Directivo del FI cambió la sede del evento y acordó realizarlo sin mayores contratiempos en La Paz, Bolivia.

Puno, es decir, justo en la frontera con Bolivia. La reunión se realizó con “la participación de autoridades de diferentes organizaciones aymaras de las nacionalidades, Perú y Bolivia” (Ibíd.), que sumaron alrededor de noventa participantes. La reunión fue encabezada por la UNCA “con la finalidad de establecer una coordinación internacional con miras a emprender acciones conjuntas para el desarrollo de organizaciones de base aymaras” (Ibíd.). Esta primera reunión debía ser “el cimiento para luego en adelante fortalecer al pueblo aimara de los países de Perú, Bolivia y Chile” (Ibíd.). Tomó la palabra el presidente de la UNCA, Héctor Velásquez, quien es su “exposición hizo resaltar sobre la [importancia] del territorio, cultura y el idioma del pueblo aimara”. En este sentido, acordaron “organizar seminarios” y “fijar el encuentro continental del pueblo aimara” (Ibíd.).

A menos de un mes de este encuentro, se realizó una asamblea en el local de la UNCA en Puno con la Organización de Integración de Comunidades Aymaras de Bolivia en donde se acordó, entre otras cosas, “recuperar, promover los valores y patrimonio de la cultura aimara” (Acta UNCA 03/12/1997). Luego de un mes de este encuentro, en enero de 1998, se registró la reunión entre los directivos de la UNCA, la AMPY y del Servicio Integral para el Desarrollo de la Mujer (SIPADEM) de Bolivia, entre quienes se elaboró un “cronograma de actividades en el trabajo de medicina natural” (Acta UNCA 09/01/1998), cuyo ámbito de trabajo –que fue definido en esa reunión– sería: Yunguyo, Zepita, Pomata, Huacullani, Mohó, Ilave, Acora, Huancané, Mazo Cruz y Pisacoma.

Como se puede notar, es en las actividades con las organizaciones bolivianas que encontramos registros que hacer referencias a temas como el territorio, la

cultura y el idioma del “pueblo aymara”, así como acuerdos para recuperar y promover los valores del “patrimonio de la cultura aymara”; además, conjuntamente con estas organizaciones se planificaron realizar seminarios de difusión. Aunque no encontramos registros de que estos planes se hayan llevado a la práctica, lo interesante es ver cómo la presencia boliviana motivó temas identitarios, acicateó reivindicaciones que antes de su presencia no aparecieron en los registros de las actas. La influencia de Bolivia sobre cuestiones identitarias reivindicativas comenzaba a manifestarse en la UNCA.

Una organización aunque no específicamente boliviana, pero sí establecida en Bolivia, en Cochabamba, y además de gran importancia –como veremos– en la UNCA fue el Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andino (PROEIB Andes). Se trataba de un proyecto regional para mejorar la calidad de la educación financiado por la Cooperación Técnica Alemana (GTZ); las actividades oficiales del PROEIB iniciaron en 1996 y el primer registro que se tiene de este en las actas de la UNCA corresponde muy probablemente a una reunión de enero o febrero –no se especifica el mes– de 1998. Como dato que permite ver el grado de involucramiento de la UNCA con el PROEIB, hacia fines del año 2007<sup>38</sup> el directorio de este estaba conformado por la GTZ, el Consejo Educativo Aimara de Bolivia, el Consejo Regional Indígena del Cauca de Colombia, la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador y la UNCA. Desarrollaremos más adelante los vínculos entre el

---

<sup>38</sup> En este año finalizó la cooperación del gobierno alemán al proyecto PROEIB. Debido a ello el consejo directivo de ese entonces consideró necesario la constitución de la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad (FUNPROEIB), esto con la finalidad, según este organismo, de “contribuir al mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas, facilitando su desarrollo humano sostenible con identidad y su acceso al ejercicio de sus derechos ciudadanos diferenciados, impulsando procesos y políticas de Interculturalidad con equidad de género, sin exclusiones políticas, sociales, económicas y culturales” (“FUNPROEIB Andes” 2013).

PROEIB y la UNCA; no obstante, en lo que atañe al primer registro de este en las actas, el registrador se limitó a escribir lo siguiente: “Referente a PROEIB Andes se encargó al presidente Héctor Velásquez para su tratamiento en la reunión” (Acta UNCA 20/21/1998). Aunque la primera mención del PROEIB en las actas de la UNCA ocurre en los meses iniciales de 1998, es probable que el vínculo entre ellos se haya iniciado mucho antes, pues el PROEIB en ese entonces tenía por lo menos ya un año de existencia. El tema del PROEIB no volverá a aparecer en las actas durante la presidencia de Velásquez en la UNCA, que en ese año de 1998 ya está en su etapa final.

En suma, los inicios de la presencia del FI en la UNCA durante la presidencia de Velásquez consistió en acciones para fortalecerla institucionalmente y explorar la posibilidad de implementar proyectos vinculados principalmente a cuestiones productivas (agua, crédito, etc.). La organización de mujeres aimaras AMPY fue el resultado de una de las sugerencias dadas por el FI a la UNCA y fue a través de ella que emergieron, aunque desarticulados, los primeros elementos explícitos que constituirán el discurso reivindicativo identitario aimara. Asimismo, el fortalecimiento institucional de la UNCA le permitió acceder y relacionarse en mejores términos con otras organizaciones vinculadas a las cuestiones étnico-identitarias a nivel nacional e internacional, en este sentido destacan los lazos tendidos con Bolivia. Con las organizaciones provenientes de este país, la UNCA realizó encuentros, seminarios y actividades en donde los temas giraron en torno al territorio, la cultura, el idioma y medicina natural y se hicieron propuestas para recuperar y promover lo que consideran es el “patrimonio de la cultura aimara”. Con esto

Bolivia comenzó a ejercer la influencia que luego se hará mucho más explícita a través del PROEIB-Andes.

### 2.3. El tránsito de la promesa de la producción a la promesa de la identidad

#### 2.3.1. La presidencia de Modesto Chambi y la etapa política de la presencia del FI en la UNCA (1998-2001)

El 10 de mayo de 1998 se realizó el Segundo Congreso de la UNCA con la participación de trecientos cuarenta y ocho socios, más del doble de los que asistieron al Primer Congreso. Fue elegido como presidente Modesto Chambi, que ya había postulado, como vimos, a dicho cargo en la elección anterior en donde fue derrotado por Velásquez. Durante la gestión de Chambi los proyectos impulsados por el FI se concretaron: se hicieron los desembolsos económicos para la implementación de los mismos, pues el Fondo “considera a UNCA como una organización sólida y fortalecida a nivel de organizaciones” (Acta UNCA 15/11/1998). A la par de la concreción del apoyo, en el FI ocurrieron algunos cambios que tuvieron implicancias en la UNCA.

#### 2.3.2 Cambios en el FI

A mediados de febrero de 1999, a casi un año de iniciada la gestión de Chambi, el FI inició procesos para cambiar al Secretario Técnico que desde su creación había sido Diego Iturralde. Entre los veinticuatro postulantes al cargo figuraban cuatro peruanos, de estos –según el acta de la VIII reunión del

Consejo Directivo del FI– tres tenían como lengua materna el aimara y uno el cocama, que, como se sabe, pertenece a la familia lingüística Tupí y que es hablada por aproximadamente mil indígenas de la amazonía occidental. Los peruanos aimara hablantes eran Teodocio Lupa Quisocala, Pedro Ramos Mendoza y Teófilo Lauracio Ticona; el peruano de lengua cocama fue Julio Ruiz Murrieta. De estos, nos interesan destacar a Ruiz y a Lauracio: el primero fue el que finalmente ocupó el cargo de la Secretaría Técnica del FI durante el período comprendido entre 1999 y 2002 y el segundo, aunque no ganó el secretariado, no obstante, ocupó el cargo de “Especialista Administrativo Financiero” dentro de la Secretaría Técnica.<sup>39</sup> Recordemos, además, que Lauracio fue uno de los fundadores de la UNCA.

Otro cambio importante en el FI ocurrió en septiembre de 1999: la elección del ecuatoriano Luis Maldonado como nuevo presidente de Consejo Directivo para el período 1999-2001. La importancia radica en que a diferencia de los dos anteriores presidentes –Rodolfo Stavenhagen y Víctor Hugo Cárdenas–, Maldonado era –según el registro de acta número XI de Reunión del Consejo Directivo del FI– un “indígena”,<sup>40</sup> pues se trata de un oriundo del Pueblo Kichwa-Otavalo

---

<sup>39</sup>Lauracio Ticona ya había estado relacionado con la Secretaría del FI, pues fue uno de los colaboradores de Iturralde. La colaboración fue fruto del pedido que hicieron varios de los delegados “indígenas” durante la Primera Asamblea General Ordinaria del FI del año 1995 –en la que, como vimos, la UNCA participó–, en donde se manifestó “que se integre a técnicos y profesionales indígenas a la planta del Secretariado Técnico y a las áreas de consultoría” (Acta FI Mayo 1995).

<sup>40</sup> Lo mismo se pudo haber dicho de Víctor Hugo Cárdenas, el saliente presidente del consejo directivo del FI, pues por regla general este es identificado por varios estudiosos bolivianistas como el primer indígena aimara en ocupar el cargo de vicepresidente de su país –solo superado posteriormente por Evo Morales–. No obstante, en los registros que consultamos del FI, Cárdenas no es presentado o destacado como indígena o al menos no en el grado en el que se hizo con Maldonado. En todo caso aquí tenemos una manifestación más en FI de lo que llamamos indigeneicismo.

A primera vista podríamos decir que el FI estaba *indigenizándose*, es decir, los “indígenas” estaban haciéndose cargo, por fin, de un Fondo que había sido creado para ellos. Sin embargo, más que una indigenización lo que ocurrió en el FI fue la manifestación de lo que llamamos *indigeneicismo*. En efecto, el nuevo secretario técnico, Julio Ruiz, fue presentado como cocama en el FI, pero en un programa de maestría en biodiversidad y ecosistemas tropicales financiado por la Comisión Europea (TROPIMUNDO) fue presentado como un profesional que habla tres lenguas a un nivel “excelente”: inglés, francés y portugués; uno más a nivel intermedio, el alemán; además de su lengua materna el español. El cocama en este contexto no es mencionado como lengua materna. También el programa TROPIMUNDO indica que Ruiz, tiene doble nacionalidad: peruana y francesa; que se graduó en 1969 como ingeniero forestal en la Universidad Nacional de la Amazonía de Iquitos; que en 1978 realizó estudios en la *University of Toronto* en Canadá; que obtuvo en 1982 un *Master Degree* en *International Relations and Development* en el *Institute of Social Studies* de The Hague en Los Países Bajos; y que, finalmente, obtuvo un doctorado en la *Université Sorbonne Nouvelle* de Francia.

Aunque podemos discutir la naturaleza cocama de Julio Ruiz, lo que es indiscutible es que con él el FI comenzó a adquirir un rol politizante, además de continuar promoviendo el desarrollo. En la reunión en que fue elegido Luis Maldonado como presidente del Consejo Directivo del FI, Ruiz pronunció un discurso en donde dijo lo siguiente: “[Se refirió] al contexto político, social y económico que viven los pueblos indígenas de la región, destacando las lecciones aprendidas en la era que está por terminar y enfatizando en el reto

que representa el nuevo milenio para los pueblos indígenas particularmente en la *participación activa de estos pueblos en la vida política y en la gestión de los Estados* y en la consolidación de la democracia en América Latina” (Acta FI Septiembre 1999, las cursivas son mías). Este ímpetu politizante de Ruiz tuvo un efecto concreto su el Plan de Trabajo para el bienio 1999-2001 pues “el documento presentado en la Asamblea General fue rediseñado por el Grupo de Trabajo que se reunió a orillas del lago Titikaka” (Ibíd.). Aunque no se señalan explícitamente las acciones del Plan de Trabajo, no obstante, encontramos indicios en las actas de la UNCA del impulso politizante que Ruiz le imprimió al FI.

### 2.3.3. El FI y el intento de politizar la UNCA

A fines del año 2000 el consejo directivo de la UNCA realizó una reunión con Teófilo Lauracio Ticona, que como dijimos era entonces parte del equipo de la Secretaría Técnica del FI y, además, fundador de la UNCA. La agenda de la reunión fue discutir sobre el proyecto sobre medio ambiente que el Fondo impulsaba y discutir en lo referente a un proyecto político.

Primero: se comenzó la reunión con la explicación del Dr. Lauracio sobre el funcionamiento de la organización y relación que tiene UNCA con el Fondo Indígena que tiene actividades específicas tales como 1) recursos para autodesarrollo sostenible, 2) derechos indígenas que son: alimentación, educación, salud; dentro de los cuales se considera participación ciudadana que involucra el proyecto político que necesitamos la participación de la población para que los proyectos de desarrollo sea sostenible; por lo que *el Fondo Indígena sugiere formar un partido político para participar en el gobierno central, 3) formación y fortalecimiento de los pueblos indígenas y 4) identidad y cultura. Todo esto es el trabajo del Fondo Indígena, por tanto se*

*compromete a apoyar a la formación de un nuevo partido político indígena.*

Segundo: con respecto al proyecto político de UNCA se habían reunido el Ing. Ruiz [Secretario Técnico del FI], Modesto Chambi, Javier Lajo y otros, para formar un partido político de los pueblos indígenas.

Tercero: el Sr. Modesto Chambi, presidente de UNCA informó que [...] hubo muchas reuniones en la ciudad de Lima donde nos encontramos con el Ing. Julio Ruiz y los representantes de las diferentes organizaciones a nivel nacional. [...] Se presentó la solicitud al Jurado Nacional de Elecciones con el nombre de PACHACUTI del Perú y se adquirió los 130 mil planillones para adherentes que en la actualidad estamos marchando bien con la recolección de firmas con lo que el pueblo Aymara debemos llegar al poder central.

Cuarto: con la intervención de los asistentes se llegó a un acuerdo unánime de seguir adelante para inscribir dicho partido político en bienestar de la sociedad Aymara, Quechua y Amazónica con el propósito de llegar o participar en el gobierno central para reclamar nuestro derecho como pueblo. (Acta UNCA 29/11/2000).

Vemos, pues, la materialización de la declaración que Julio Ruiz hizo en la reunión del FI a fines de 1999 sobre “la participación activa de estos pueblos en la vida política y en la gestión de los Estados”: se comenzó a formar un partido político cuyo nombre hace eco, evidentemente, del partido político indígena de Ecuador “Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País”, que se formó en 1995 y que desde entonces tuvo una importante presencia en ese país y una amplia repercusión internacional hasta por lo menos en año 2002, cuando este partido –en alianza con el ex coronel Lucio Gutiérrez– ganó las elecciones presidenciales ecuatorianas.

El partido “Pachacuti del Perú” aún en ciernes, además de recolectar las firmas para lograr su inscripción, debía tener una ideología y socializarla. En ese sentido, en enero del 2001 Teófilo Lauracio Ticona volvió a sostener una reunión con los directivos de la UNCA para, entre otras cosas, mencionar que se realizará “un taller ideológico para así fortalecer el trabajo encaminado”

(Acta UNCA 09/01/2001). Luego de esto, Lauracio reapareció en otra de las actas de la UNCA, en la de febrero de ese mismo año, pero ya no se registró nada concerniente al partido, sino solo las cuestiones que tienen que ver con el proyecto de medioambiente financiado por el FI. Después de esto, ni Lauracio ni el partido en ciernes vuelven a figurar en las actas. Fue, pues, un proyecto político que no se concretó, entre otras razones, porque Julio Ruiz tuvo que renunciar al cargo de Secretario Técnico del FI hacia noviembre del año 2001 – meses después del último registro de la presencia de Lauracio en la UNCA– debido a que el presidente el Presidente del Consejo Directivo del FI acusó a Ruiz de poner en riesgo “el prestigio institucional del Fondo Indígena, la continuidad de la Cooperación Técnica no reembolsable y el aporte de los Estados miembros” (Acta FI Noviembre 2001).

Aunque el FI, o por lo menos un sector de este, no logró formar un partido indígena en el Perú, lo que sí hizo a nivel de la UNCA, fue, una vez más, poner a los directivos de esta en relación con otras organizaciones nacionales vinculadas al tema de lo indígena, pero esta vez con organizaciones que ya tenían como consigna la reivindicación identitaria. Evidencia mínima de esto fue la reunión en la que estuvieron presentes el presidente de la UNCA, Modesto Chambi y Javier Lajo. Lajo en ese entonces –fines del año 2000– ocupaba el cargo de secretario técnico de la Conferencia –luego cambiada por Coordinadora– Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), una organización nacional panétnica que se creó en un foro sobre derechos indígenas realizado en Cusco en 1997. Además de esto, Lajo había ya elaborado un discurso de “deslinde cultural completo con la cultura occidental”, que, según él, se inicia con una crítica a la filosofía occidental:

Lajo considera que el concepto central de todos los filósofos occidentales (desde los neoplatónicos hasta Marx) “es la idea creadora o de origen en el uno, sea ésta la materia, el espíritu, la idea, Dios, etc.”. Compara las tesis neoplatónicas de Proclo con Hegel y Marx para concluir que todos “se basaban en el concepto primario de la estructura del pensamiento occidental, que es el concepto de la unidad creadora, del ‘unitarismo’ o de un ‘generador’ del todo a través del origen”.

[...]

En contraste con la filosofía occidental, se sitúa, según Lajo, la sabiduría andina. Y frente al monismo de la primera, se presenta el dualismo complementario de la segunda. Sin embargo, según explica, la estructura básica es tripartita. Las tres modalizaciones temporales más obvias (pasado, presente, futuro) se corresponden con tres mundos: el uku pacha (el adentro subterráneo), el kay pacha (el mundo visible) y el hanan pacha (el mundo de arriba y eterno). Esta tripartición espacio temporal se corresponde con otras tres partes del cuerpo humano, a saber: el Munay (o principio del “querer”, del “amar” o de la voluntad consciente), que se ubica en “la zona púbica o aparato sexual o reproductor”; el Llakay (el “hacer” o “laborar”) “es la esfera del Kay Pacha, que en el organismo humano lo ocupa la zona del estómago (ombligo) y del corazón...”; el Yachay (“el saber” o “sabiduría”), que es la cabeza en el cuerpo humano y la zona del Hanan Pacha en el Cosmos. (Gutiérrez Estévez 2003, pp. 8 y 9).

Señalamos que Lauracio había propuesto en la UNCA realizar un taller ideológico como parte del intento de crear el partido “Pachacuti del Perú”, ¿cuál pudo haber sido la ideología que se pretendía difundir?, ¿parte de ella contenía el discurso elaborado por Lajo? ¿Cabe la posibilidad de que Lajo haya compartido su discurso con Modesto Chambi y que este, a su vez, las haya socializado en la UNCA? Estas interrogantes que legítimamente nos podemos plantear, no pueden, no obstante, ser contestadas de una manera categórica con los datos que disponemos.<sup>41</sup>

Durante la presidencia de Chambi se registraron otras dos reuniones en las que se señalan el intento de formar una agrupación política que participe en

<sup>41</sup> Veremos más adelante que el nombre de Javier Lajo volverá a parecer en las actas de la UNCA, pero ya no vinculado a un tema partidario sino a una exposición suya sobre la “filosofía indígena”.

elecciones. No obstante, estas reuniones no fueron promovidas por la UNCA, sino por “representantes de las organizaciones del pueblo aymara, quechua y amazónicas”. La primera reunión se realizó en agosto del 2000 en el local de la Federación Regional de Floklore de Puno, “para efectuar la presentación del manifiesto de los Pueblos Aymaras y Quechuas. La finalidad del presente manifiesto es de participar en la vida política dentro del estado peruano, por ello debe formarse una comisión organizadora, la misma que elaborará el Plan Político de los Aymaras, Quechuas y Amazónicos” (Acta UNCA 21/08/2000). La segunda reunión se efectuó en la Universidad Nacional del Altiplano también en Puno el noviembre de ese mismo año, “reunidos los representantes de las diferentes organizaciones Aymaras, Quechuas y Amazónicas, así como representantes de organizaciones de base y organizaciones de mujeres; con la finalidad de determinar y definir las visión histórica y el proyecto político de los pueblos y naciones Aymaras, Quechuas y Amazónicas en el contexto de los pueblos indígenas del mundo”; esta reunión finalizó con la aprobación de “la creación de un movimiento regional quien se encargará de convocar a una asamblea nacional para conformar un movimiento nacional” (Acta UNCA 25/11/2000).

Es evidente el interés electoral de estas reuniones en las que participó la UNCA como una organización más entre otras. Tal “movimiento regional” no se formó, de manera que fue también un intento fallido como ocurrió con el partido político impulsado por el FI. Más allá de esto, lo que interesa destacar de esas reuniones es lo que quedó registrado durante la segunda de ellas: “Se dio la participación de una serie de expositores sobre la realidad de nuestros pueblos y comunidades [...], muchos de los oradores coinciden en que se debe

consolidar la filosofía aymara quechua basado en los principios de Ama Llulla, Ama Kella y Ama Sua y en los principios de reciprocidad y ayuda mutua” (Ibíd.) Estos “principios” de la “filosofía aymara quechua” comparado con la discursividad sobre lo aimara que describimos en el capítulo primero son bastante generales, pero son evidencia de que el contexto discursivo electoral de ese entonces mostraba ya un giro etnicista, giro que no estaba desligado del contexto electoral nacional.

En efecto, los intentos de politización electoral en la UNCA a finales de 1999 y principios del 2001 se dieron de forma paralela al contexto político nacional de la época que también presentaba rasgos etnicistas: fue el período en el que Alejandro Toledo se posicionó, durante las elecciones generales del 2000, como la cabeza visible de la oposición contra Fujimori y convocó a la llamada “Marcha de los Cuatro Suyos”, denominación claramente etnicista. Pese a la marcha Fujimori ganó las elecciones, pero a los pocos meses, cuando se hizo patente de forma pública uno de los actos de corrupción que se había realizado durante sus mandatos, renunció. Valentín Paniagua fue designado como presidente de la República bajo el encargo de convocar a nuevas elecciones, que ganó Toledo. En ese contexto, Toledo hizo uso de símbolos étnicos: la *chakana*, considerada como la “cruz andina”; la *wiphala*, usada por sus partidarios; la construcción de sí mismo como el Inca Pachacutec; la juramentación simbólica como nuevo mandatario en Machu Picchu (Cusco), con presencia de sacerdotes indígenas y ritual propiciatorio; etc.,

Así, el giro etnicista de los intentos de politización electoral a finales de 1999 y principios del 2000 registrados en las actas de la UNCA no fue, pues, un fenómeno aislado, sino más bien una particular manifestación local de un giro

que también se estaba registrando a nivel nacional. Esto a su vez tiene que ver con un fenómeno latinoamericano que no se reduce al momento electoral, sino a un mayor nivel que recibe el nombre de “participación política indígena”<sup>42</sup> cuya problemática se mantiene hasta la actualidad. Para los fines de nuestra investigación, lo que queremos destacar es que entre los años de 1999 y el 2000 quedaron registrados en las actas de la UNCA los intentos de una politización electoral de la etnicidad que también se produce en otras escalas: no fue, pues, un intento ni único ni exclusivo de los aimaras.

Por otro lado, este intento de politización nos muestra un cambio en la UNCA respecto del interés de los fundadores, pues, como vimos, estos prohibieron explícitamente que la organización participe en “asuntos de tipo político-partidario” en la medida de que la preocupación central de la organización tenía que ver con cuestiones relacionadas a la producción. Luego de casi 15 años de existencia institucional, en las actas de la UNCA se registró el interés de participar en asuntos partidarios y de hecho, uno de los impulsores fue nada menos que uno de sus fundadores: Teófilo Lauracio Ticona, que en este contexto estaba vinculado laboralmente al FI. Los objetivos de la organización inicialmente centrados en cuestiones productivas estaban comenzando a cambiar hacia aspectos relacionados con la identidad étnica.

#### 2.3.4. La aparición de la categoría “nación” en las actas de la UNCA

---

<sup>42</sup> Al respecto puede consultarse Víctor Hugo Cárdenas et. al. 2011. *Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en América Latina*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer.

En 1999, es decir, un año antes de la presencia de Teófilo Lauracio Ticona en la UNCA motivando la formación de un partido político, el presidente Chambi organizó el “I Congreso nacional de pueblos aymaras” en donde se proyectó, entre otras cosas, participar en las elecciones para llegar al “gobierno local, regional y nacional con identidad cultural” y, además, plantear el “reconocimiento de la *nación aymara* dentro del Estado peruano” (Acta UNCA 19 y 20/11/1999, la cursiva es mía). De manera que el proyecto partidario del FI antes de crear una “partidarización” étnica en la UNCA, más bien fue un complemento o, quizá, un acicate para los ímpetus electorales que ya se estaban gestando en esta organización .

Pero más importante es indicar que en ese “I Congreso nacional de pueblos aymaras” realizado en la provincia del Collao, se registró por primera vez en las actas de la UNCA el uso de la categoría “nación” al lado del término frecuentemente registrado –como vimos– de “pueblo” aimara; es decir, algo comenzaba a cambiar en la percepción de los aimaras de la UNCA sobre sí mismos en tanto que colectividad. Ya no son solo un “pueblo” sino una “nación”. Entre los grupos de trabajo que se formaron durante el Congreso, uno se ocupó del “fortalecimiento organizacional, identidad cultural y política” que durante la plenaria del evento presentó las siguientes conclusiones:

Causas: los aymaras hemos sido discriminados tanto políticamente, socialmente, económicamente. Que siendo engañados siempre los aymaras, solamente nos engañan con regalos.

Objetivo: buscar el desarrollo integral del pueblo aymara; nos engañan solamente para hacernos pasar el tiempo. Participar en el gobierno local, regional y nacional con identidad cultural.

Acciones: *reconocimiento de la Nación Aymara dentro del Estado Peruano. Gestionar una universidad con identidad aymara, para guiar adelante el pueblo aymara. [...]. Los aymaras debemos*

*estar como Nación Aymara dentro del gobierno peruano. (Acta UNCA 19 y 20/11/1999, las cursivas son mías).*

La “nación aymara” sería una nación dentro de otra nación, lo que desde un punto de vista constitucional, es decir, atendiendo a la Constitución Política del Perú, sería imposible, porque en el Artículo 43º de esta se establece que “el Estado peruano es uno e indivisible”. No obstante, la idea de nación que contiene la cita anterior no debe ser pensada en estos términos: se trata de una particular manera de concebir dicha categoría.

El significado de “nación” en general se ha metamorfoseado de diversas maneras desde el inicio de su uso y aplicación en el Nuevo Mundo. En efecto, la categoría de origen europeo se encuentra en los documentos coloniales tempranos aplicada a las poblaciones nativas en un sentido muy amplio que denotaba simplemente “gente” y de hecho era aplicada a la gente extranjera o distinta de la persona que la usaba (Jackson 1993). Luego fue poco a poco dejada de lado hasta la emergencia de los Estado-Nación europeos, momento en el que el criterio de territorio fue anexado al sentido de nación, que denotaba un sentido de pertenencia a un grupo culturalmente homogéneo dentro de determinados límites geográficos (Hobsbawm and Ranger 1984). Podemos decir que desde mediados de siglo XX en adelante la categoría comenzó a tener significados polisémicos y también polémicos: se puede aplicar a grupos muy pequeños aun sin territorios estables ni formales y con distintos criterios de soberanía; cuando se aplica a grupos con territorio y con soberanía propios tampoco dejan de ser polémicos (Brown 2007). En general la idea de nación contemporáneamente se ha revelado problemática.

Retomando la cita del acta de la UNCA en donde se usa por primera vez la formulación “nación aymara”, podemos decir que en ese momento, noviembre de 1999, su uso es contradictorio. Por un lado, siguiendo lo registrado en el acta, se identificó que los aimaras fueron discriminados política, social y económicamente; luego, como objetivo, se planeaba participar en el gobierno local, regional y nacional, es decir, hacer uso de los mecanismos de representación del Estado peruano que permiten el acceso a distintos niveles de gobierno, con lo cual están reconociendo implícitamente la legitimidad del Estado a convocar elecciones y la legitimidad de esos niveles de gobierno; y finalmente como acciones se pretendía buscar el reconocimiento de una nación aimara al interior del Perú y gestionar una universidad con identidad aimara, dicho de otro modo, que la nación peruana reconozca la existencia de otra nación en su interior, pero al mismo tiempo pedir a esa nación peruana de la que se busca autonomía, que cree una universidad con identidad. Entonces, me parece que el uso de la categoría nación en este momento de la UNCA (1999) es el de un término que da forma y permite expresar un conjunto de demandas. Decir “nación” es como decir “tenemos derecho a...”, “consideramos justo pedir esto o aquello”. Su sentido realmente no es el de soberanía territorial con administración independiente.

La idea de la existencia de una “nación aymara” había ingresado, pues, a los registros de la UNCA hacia fines de 1999<sup>43</sup>. Asimismo, destacan la consigna de “reconocimiento” de dicha nación en el interior de Estado peruano y el deseo de “gestionar” la creación de una “universidad con identidad aymara”. Aunque

---

<sup>43</sup> Con el paso de los años la categoría de “Nación aymara” se hará cada vez más mediático en Puno, sin embargo –como veremos más adelante– ella no recibió mucho interés de parte los miembros de la UNCA. En efecto, en todos los años de las actas revisadas de aquí en adelante, la aparición de dicha categoría será esporádica y poco estructurada.

estas cuestiones son ya algunos de los elementos estructurantes de la discursividad de lo aimara, no hay que perder de vista que fueron formuladas en el marco de un congreso que tocó varios otros puntos. Todavía lo aimara no había adquirido especificidad en las reuniones de la UNCA.

### 2.3.5. Dos tesis del PROEIB Andes

Durante la presidencia de Modesto Chambi en la UNCA se dio continuidad a las gestiones con el Programa de Formación de Educación Intercultural Bilingüe (PROEIB Andes), aquel proyecto regional para mejorar la calidad de la educación que mencionamos acápite arriba. La sede del programa – actualmente vigente– se encuentra en la Universidad Mayor de San Simón en Cochabamba, Bolivia. Una de sus líneas de acción es la maestría en Educación Intercultural Bilingüe (EIB) que fue organizada entre los años de 1996 y 1998, es decir, entre el final de la gestión de Héctor Velásquez al frente de la UNCA y el inicio del de Modesto Chambi. Según el asesor principal y profesor del PROEIB, Luis Enrique López, los objetivos formulados en 1999 de esa maestría eran:

- “[Formar] *profesionales indígenas* de los 5 países [Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú] para que estén en capacidad de intervenir en el diseño, ejecución y evaluación de programas y proyectos de EIB. Para ello forma investigadores, docentes de nivel universitario, especialistas y directivos de ministerios de educación.
- Estimula[r] el desarrollo de la investigación y la formulación experimentación de propuestas para contribuir al mejoramiento de la calidad de la EIB en zonas rurales y urbanas con presencia de población indígena.
- [lograr] la formación de una comunidad de aprendizaje y de una red de profesionales que se apoyen mutua y

permanentemente”. (López 1999).

Uno de los objetivos, como se puede leer, era el de formar “profesionales indígenas” que “intervengan en el diseño, ejecución y evaluación de programas y proyectos de EIB”. Está de más decir que para el caso de los aimaras que fueron formados en el PROEIB, la etiqueta “indígena” no debió ser recibida con mucho agrado. El indigeneicismo se vuela a manifestar. Por el lado de la intervención en el diseño, ejecución y evaluación de proyectos en Educación Intercultural Bilingüe (EIB) podemos decir el programa tuvo éxito. En efecto, varios de los egresados del PROEIB ingresaron a las Unidades de Gestión Educativas Locales (UGEL) de Puno e incluso como funcionarios del Ministerio de Educación. Desde allí con diversos énfasis impulsaron la cuestión de la EIB y aun la reivindicación identitaria aimara. desde instancias de este ministerio como la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEIBIR).

En las actas del período de Chambi en la UNCA se hace referencia al PROEIB solo en dos ocasiones: el 15 de enero de 1999 y el 17 de abril del 2000, más de un año entre ambas. En la primera se dijo que “se llegó a la conclusión de delegar al presidente de Consejo Directivo Modesto Chambi Loma para que represente a la Unión de comunidades Aymaras –UNCA– ante la asamblea del Ministerio de Educación, PROEIB Andes” (Acta UNCA 15/01/1999); y en la segunda se indicó “con respecto a PROEIB Andes son socios AIDECEP y UNCA en lo cual se llevará un encuentro internacional en la ciudad de Cuzco sobre Educación Intercultural Bilingüe, además se deben hacer gestiones para el funcionamiento de seis institutos intercultural bilingüe en el Departamento de Puno” (Acta UNCA 17/04/2000). No obstante estas pocas menciones, la UNCA

jugó un rol importante, pues como organización integrante del proyecto PROEIB canalizó becas de estudios que permitían acceder a su programa de maestría. Dos de los beneficiados con tal beca fueron Hernán Lauracio Ticona, a todas luces hermano de Teófilo, que fue –como vimos– fundador de la UNCA y posterior funcionario del FI; y Brígida Dionicia Peraza Cornejo –quién será vice-presidenta de la UNCA del período inmediatamente siguiente al de Chambi–, ambos concluyeron sus estudios con la sustentación de sus tesis en el 2001 y el 2003, respectivamente.

La tesis de Hernán Lauracio –en cuyos agradecimientos, redactados en aimara, se menciona a Modesto Chambi de la UNCA– tiene por título “La lengua aimara y el castellano en el wawa uta”. Se trata de un estudio –hasta donde pude entender– que describe las interacciones verbales en aimara y castellano de los niños comuneros en el hogar y el programa *wawa uta* (literalmente “casa de niños”) que es parte de los Programas no Escolarizados de Educación Inicial (PRONOEI). Lo que interesa destacar de esta tesis no es tanto el contenido de la investigación en sí, sino el “espíritu” reivindicacionista de la lengua aimara impregnada en la tesis. Un buen resumen de ello lo encontramos en la parte de las recomendaciones:

Frente al *rezago de la lengua vernácula*, el crecimiento del bilingüismo con vías al monolingüismo en la lengua oficial y a la discriminación sociocultural, los representantes de las instituciones locales (Dirección regional de educación, ADE, municipalidad, prefectura– subprefectura, organizaciones sociales y otras) deberían concertar para que de una manera conjunta se planifiquen estrategias de sensibilización dirigidas a la población en general. El objeto sería *crear autoestima en los hablantes de la lengua originaria, revalorar la lengua u otras prácticas propias y crear conciencia de respeto a la diferencia étnica, utilizando los diferentes medios de comunicación social y masiva*. Estas acciones favorecerán la estabilidad del aimara tanto en zonas rurales como en las urbanas; de igual modo, se evitará la

temprana castellanización de niños vernáculo hablantes y la subestimación de los mismos pobladores aimaras.

Para *crear autoestima y conciencia lingüística*, es ineludible emprender acciones de sensibilización o de empoderamiento dentro de la población minorizada, considerando a los mismos pobladores como los protagonistas o actores que lideren las actividades. A su vez, estas deberán estar orientadas hacia la *valoración de su lengua y la lealtad étnica*. Concientes de su situación, podrán exigir una mejor calidad de vida, equidad e igualdad de oportunidades, respeto a su diferencia, mayores oportunidades de educación y podrán reivindicar los otros derechos que el estado ofrece a sus ciudadanos. (Lauracio Ticona 2001, p. 129, las cursivas son mías).

Lauracio Ticona toca un tópico en su tesis que será recurrente en los discurso reivindicativos: revalorar la lengua vernácula u originaria. En ese sentido la misión de este educador aimara sería crear autoestima y “conciencia lingüística”. A través de ellas buscaría lograr no solo la valoración de la lengua, sino también la “lealtad étnica”. La lengua sería el dispositivo que despierte la conciencia étnica. Es inevitable no hacer el paralelo con la retórica ortodoxa de la izquierda marxista peruana y mundial de la primera mitad del siglo XX: había que tener conciencia de clase, de lo contrario uno era un renegado y alienado. ¿Cómo lograr la conciencia de clase? Desde Rosa Luxemburgo (1977), pasando por Georg Lukács (1969), Göran Therborn (1987) y hasta llegar a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004), la interrogante no tiene respuesta unánime entre los marxistas. *Mutatis mutandis*, la misma discusión se encuentra entre los aimaras que han elaborado algún tipo de narrativa identitaria reivindicativo (ver Capítulo 3). Ocurre que las narrativas que pretenden *a priori* determinar un sujeto que encarne dicha discursividad, por regla general se enfrentan al dilema de no encontrar en la praxis a ese sujeto. Es justamente este hecho que aproxima el discurso identitario reivindicativo aimara con las ideologías marxistas, a pesar de que los aimaras piensan de

que son radicalmente diferentes de estos. Los marxistas son occidentales, por lo tanto, contrarios a los presupuestos de la discursividad aimara que rechaza todo occidentalismo. No obstante, tanto marxistas y aimaras reivindicativistas asumen como a priori la existencia de un sujeto que personifique sus postulados.

La tesis de Lauracio Ticona no desarrolla lo que en concreto significaría tener lealtad étnica, pero el camino para lograr esto consistiría en “emprender acciones de sensibilización o de empoderamiento dentro de la población minorizada”. Veremos más adelante que, en efecto, la UNCA luego se propuso y logró realizar estas acciones.

Por su parte Brígida Dionicia Peraza Cornejo presentó la tesis titulada “Trayectoria socioeducativa, práctica del aula y perspectiva ante la EBI de los docentes de educación primaria de Ácora- Puno”. En esta tesis Peraza además de agradecer a Héctor Velásquez y Modesto Chambi en tanto ex presidentes de la UNCA, también agradece “en el nombre en que me dieron la vida, la fuerza y lo infinito: a mis padres, al Willka, al Apu, a la Pachamama, al Achachila, a la Awicha, al Uywiri, al Arpiri, al Kunturi, al quri tapa, a la Qala y a la Manq’a; por todos ellos se lograron los objetivos trazados en este período de la vida” (Peraza Cornejo 2003, p. 2). Esta dedicatoria nos muestra ya el ánimo afirmacionista de lo que Peraza llama “la identidad profesional” que un docente aimara debería poseer. La autora dice:

La identidad profesional, étnica y el rol del docente conforman una integridad inseparable. El desempeño laboral depende de *la afirmación de la identidad profesional y sociocultural de los docentes*. La mayoría de los docentes inmersos en el estudio sufrió una exclusión arbitraria en su trayectoria socioeducativa. Las trayectorias contribuyen significativamente a la reproducción de una práctica determinada de educación, y la cual proyecta

percepciones e intereses que, políticamente están inmersos dentro de un proceso histórico del sistema educativo y social nacional. En este sentido es necesario revisar los lineamientos políticos de la educación formal.

[...]

La búsqueda de conceptos, acerca de la labor docente, debe partir del análisis de la concepción tradicional occidental, o sea, la tarea “civilizadora” de las sociedades indígenas de quienes son parte los docentes. Las reflexiones deben madurar en forma conjunta entre los docentes, tomando en cuenta sus aciertos y desaciertos en su labor. La necesidad de revisar el significado de **Yatiri**, considerado como guía de las acciones y comportamientos de las personas pequeñas y grandes (niños, niñas, jóvenes y adultas), daría la oportunidad a los docentes, a *desafiar los esquemas no favorables a su adscripción étnica*. (Ibíd., pp. 140 y 141, la negrita es de la autora y las cursivas son mías).

Si en el caso de Lauracio Ticona lo central era la búsqueda de la “conciencia lingüística” y la “lealtad étnica”, en el caso de Peraza la apuesta es la de buscar nuevos conceptos para la labor docente que permitan proponer alternativas a la concepción tradicional de la educación que es básicamente occidental. Esta concepción tradicional consistiría en “la tarea ‘civilizadora’ de las sociedades indígenas”. Los docentes que, según Peraza, forman parte de o provienen de estas sociedades indígenas deberían dejar de ser parte de esa maquinaria civilizatoria.

En ese sentido, Peraza busca argumentar que el docente aimara debe afirmar tanto su identidad profesional como la étnica; en ese sentido ve en la figura del *yatiri* (alguien que sabe) una categoría cuyo significado, dice, debería ser considerado para ser adaptado o integrado en la práctica docente. Como en la tesis de Lauracio Ticona, Peraza también posee un tono moralista del deber ser docente.

Ambos autores, Lauracio y Peraza, luego de sus estudios se incorporaron formalmente a la UNCA. Digamos que esta organización había logrado formar

a por lo menos dos cuadros que ahora capitalizaría de diversas maneras. Las más significativas serán, sin duda, la ascensión a la vicepresidencia de Peraza en el período inmediatamente posterior al de Modesto Chambi; la creación de un programa de formación de promotores en Educación Intercultural Bilingüe en donde Peraza y Lauracio serán figuras centrales; y la realización de talleres también de EIB en distintas localidades de la zona aimara de Puno promovidos por ellos. Con todo esto, entonces, no resulta descabellado decir que ambos contribuyeron de manera significativa con a la discursividad reivindicativa aimara o por lo menos con la socialización de varios de sus elementos componentes (ver el Capítulo 3).

Dijimos, pues, que Modesto Chambi dio continuidad a las relaciones entre la UNCA y el PROEIB Andes y que a pesar de las dos pocas referencias que encontramos sobre esta en las actas, parece que el vínculo entre ambas organizaciones fue mucho más estrecha, pues la UNCA canalizó becas de estudios otorgadas por el PROEIB. Ello permitió la formación de “cuadros profesionales” cuyas tesis tocaron fibras importantes que componen lo que establecimos como lo aimara. La gestión de Chambi llegó a su fin con la realización el 30 de junio del 2001 del Tercer Congreso de la UNCA. Participaron quinientos veinticinco socios, el mayor número de asistencia registrado hasta ese momento. El nuevo presidente elegido fue Gerónimo Romero Huayna y como vice-presidenta Brígida Peraza Cornejo. Con ellos la UNCA concentró sus fuerzas en temas fundamentalmente de identidad aimara.

## 2.4. La promesa identitaria de la UNCA

### 2.4.1. La presidencia de Gerónimo Romero en la UNCA y el inicio del énfasis sobre la identidad aimara (2001-2004)

La gestión de Gerónimo Romero se inició con la modificación del estatuto de la UNCA. Una de las modificaciones fue la ampliación de los que podían participar en ella como socios:

- 1) alcaldes y regidores de centros poblados [del] ámbito de UNCA, 2) líderes de las comunidades, directivos comunales identificados con UNCA, 3) participación de tenientes gobernadores, 4) asociación de carácter social (asociación de promotores de salud, educación, etc., 5) presidentes de APAFA. (Acta UNCA 16/08/2001)

Asimismo, se estableció que los exdirectivos de la organización sean socios honorarios siempre que hayan cumplido satisfactoriamente sus funciones, se volvió a explicitar, como en el acta de constitución del año 1986, que la UNCA “no debe participar en los partidos políticos”, se amplió el área de acción de la UNCA a las “provincias aymaras de Puno, Huancané y Moho”, se incrementó el número de secretarías a 28 miembros y, finalmente, “se planteó organizar el congreso de la mujer aymara, congreso de jóvenes aymaras” (Ibíd.). De esta manera Romero le imprimió una nueva dinámica a la vida institucional de la organización.

Esta nueva dinámica incluyó, también, la participación en eventos y talleres sobre temas vinculados a la identidad. En efecto, Durante el primer año y medio de la gestión de Romero, los miembros de la UNCA fueron invitados a participar en diversas reuniones sobre cuestiones indígenas en distintos lugares:

- el 1 de agosto del 2001 se “informó sobre el viaje a la ciudad de Ayacucho [en donde se realizó] el taller de mujeres indígenas andinas y amazónicas”;
- el 10 de octubre de ese mismo año se dio cuenta de las invitaciones al III Seminario Internacional de Pueblos Indígenas de los Países Andinos” que se realizó a llevarse en la ciudad de Cochabamba, Bolivia. A este seminario fue enviada como representante de la UNCA Brígida Peraza, la otrora estudiante becaria del PROEIB-Andes y ahora Vicepresidenta de la UNCA.
- en la misma acta de 10 de octubre anterior, se dio cuenta a la “IV Asamblea del Parlamento de Pueblos Collanas Aymaras en la ciudad de Argentina” y a la “reunión de consulta sobre el Documento Preliminar de política sobre Pueblos Indígenas del Banco Mundial a llevarse en Cuzco”;
- el 5 de noviembre también del 2001 se aprobó un “viaje a Cuzco al I Congreso Extraordinario de los Pueblos Quechuas del Perú”.

Todas estas invitaciones son evidencia de que los temas vinculados a la etnicidad comenzaban a tener lugar en la UNCA. ¿Qué temas se habrían desarrollado en esos eventos y talleres? Lamentablemente en las actas registradas de estos eventos no se describen los contenidos.

#### 2.4.2. La influencia de Bolivia: la participación de los miembros de la UNCA en talleres y eventos en Bolivia o con presencia de bolivianos

Pero no en todos los casos ocurre que no se describen los contenidos. El 11 de enero del año 2002 el presidente Romero informó que “los días 18, 19 y 20 de enero se efectuará un evento del Pueblo Collana en la ciudad de Oruro – Bolivia. El evento llamado es VI Asamblea del Pueblo Aymara de los países Perú, Bolivia, Chile, Argentina y otros” (Acta UNCA 11/01/2002). El nombre completo de la organización que convocó al evento es el Parlamento de Pueblos Qullanas Aymaras (PPQA), se trata de una organización boliviana creada en 1996, que cobró importancia hacia 1999 y que, según Máximo Paredes Conde, uno de sus miembros más preclaros, se trata de un organismo que sería:

El único instrumento político ideológico deliberante de los representantes Jilakatas, Jilakata Taikas, Mallkus y Mama Thallas, Jacha Mallkus y Jacha mamas, Jilir Mallkus y Jiliri Mamas, Amautas de los Ayllus, Markas y Suyus y otras formas de organizaciones regionales [...]. Delega sus responsabilidades a un Consejo de Mallkus y Amautas, como el órgano directivo y ejecutivo a la cabeza del Apu Mallku y Jacha Mallku como autoridades principales. La Asamblea ordinaria Jacha Ulaka y la asamblea extraordinaria jiska Ulaka de representantes es la autoridad Suprema del pueblo aymara. Tiene por objetivos fundamentales lo siguiente:

1. Identidad y cultura. Tierra y Territorio, organización, reconstitución, validación fortalecimiento del sistema organizativo ancestral socioeconómico el ayllu, Marka y Suyu como unidades de producción agropecuaria. Y actividades derivadas.
2. Defensa del agua, la ecología, el medio ambiente y el desequilibrio de la Bio Diversidad del Altiplano, provocado por los proyectos gigantes de trasvase de aguas hacia las costas del Pacífico.
3. Idioma y Lengua, uso y conservación útil por medio de la educación bilingüe estructural (básico, medio y superior). como uno de los patrimonios mas esenciales de la cultura aymara.
4. Derecho de los Pueblos Indígenas ; difusión, capacitación, promoción y concientización.

Para asistir al evento de un organismo con estas características, se eligió ocho delegados de la UNCA. En lo referente al contenido, en las actas se registró lo siguiente:

Reunidos los pueblos Qullanas de los países [de] Perú, Argentina, Chile y Bolivia con la finalidad de efectuar la VI Asamblea del Pueblo Qullana Aymara [...]. Con la participación de Mallku y pueblos Qullanas, *se realizó la costumbre ritual a los Apus y a la Pachamama con fe y unidad [...].* (Acta UNCA 18/01/2002, las cursivas son mías).

Asimismo, durante los tres días que duró el evento se desarrollaron “temas sobre propuesta política”, “se efectuó la conferencia de Derechos Humanos indígenas”. También se realizó una reunión con “la presencia del Apu Mallku Max[imo] Paredes, quien dio una reflexión a los jóvenes con el fin de *recuperar la identidad cultural aymara con la reivindicación inmediata*” (Ibíd., las cursivas son mías).

Como se puede leer en las citas anteriores, en el evento se trató explícitamente la cuestiones de derechos indígenas y recuperación de identidad. Varios de estos elementos serán retomados en la UNCA. Por ejemplo, la realización de “la costumbre ritual a los Apus y la Pachamama” al inicio de la asamblea que se registró en el acta –dicho sea de paso, por primera vez–, será retomada por miembros de la UNCA en los inicios de sus propias reuniones, sobre todo en aquellas que consideran importantes. Por si esto fuera poco de la importante influencia que Bolivia ejerció en la UNCA, citemos otro ejemplo que nos conduce a esta constatación. Un mes después de realizado la VI Asamblea del PPQA, en una reunión de los miembros de la UNCA se tocó como uno de los puntos de agenda la “compra de Wifala” en los siguientes términos:

Por acuerdo unánime y de organizaciones de los pueblos indígenas [se decide] que la Wifala se debe izar en todo los pueblos y organizaciones para tener identidad cultural tanto en los desfiles y ceremonias (Acta UNCA 24/02/2002).

Vimos que a principios del año 1995 en las actas de la UNCA se registró el uso de la “Wifala” en un evento de izamiento del pabellón nacional, dijimos al respecto que en ese entonces esta bandera aún no era percibida como un símbolo que permitiera a los miembros de la UNCA pensarse como una colectividad distinta al de la nación peruana, pues la reivindicación de lo aimara pasa por distinguirse –al menos retóricamente– de ser peruano y para ello la “wifala” es central. Siete años después las cosas son distintas. En efecto, a inicios del año 2002 el tema de la “Wifala” ingresó como tema de agenda en una reunión y ya no solo como una mera referencia a un evento contingente; de este modo se comenzaba a cimentar la existencia de un símbolo diferenciador.

Otro caso en el que la presencia de bolivianos es central ocurrió en un evento a fines del año 2002. Se realizó un “Forum” sobre “Derechos Indígenas y Afirmación Cultural Aymara” en “la Municipalidad Distrital de Zepita, provincia de Chucuito”; allí “se hicieron presentes los Mallkus de La Paz Sr. Benedicto Nina Thula y su secretario; Sr. Javier Lajo de Lima; y el Sr. Brendan Tobin de Irlanda”. Nuevamente el nombre de Javier Lajo vuelve a aparecer en las actas de la UNCA, pero este vez en un contexto distinto, asimismo la presencia de bolivianos se hace reiterativa y destaca la figura de un irlandés especialista en derecho ambiental y derechos indígenas. El forum se desarrolló de la siguiente manera:

Primero: se efectuó la exposición de los hermanos de Bolivia sobre filosofía cósmica aymara, en donde se desarrollo con claridad e interesantemente para las organizaciones aymaras con un duración de una hora y a la vez tuvo un diálogo con los participantes de lo cual quedaron muy satisfechos todos los presentes.

Segundo: en seguida realizó la ponencia el representante de Lima sobre tema Filosofía Indígena, en donde detalló según en texto Qhapaq Kuna, con cuadros y dando a conocer la chacana aymara de la misma forma tuvo la participación de los participantes [sic] aymaras quedaron muy satisfechos, todo ello hacia el desarrollo del Pueblo Aymara con identidad cultural y filosofía ideológica.

Tercero: a continuación expone el representante de Irlanda sobre el Tema Protección de Derechos Colectivos en donde el dicho tuvo con una aceptación de los participantes sobre nuestros recursos existentes en nuestro país. Asimismo se efectúa el diálogo con todos los participantes aymaras y que duró el tema hasta las nueve de la noche. (Acta UNCA 05/12/2002).

La “filosofía cósmica aymara” desarrollada por los bolivianos, la cuestión de los “derechos colectivos” por un especialista extranjero y la “filosofía indígena” expuesta por Lajo a partir de su libro Qhapaq Kuna tratan sobre aspectos de los que se nutrirán luego tres de las categorías estructurantes de lo aimara: de manera casi simétrica cada uno de esos temas se corresponden a lo que llamamos el ethos aimara, la jurisprudencia étnica y la idea de la existencia de un “Otro” genérico distinto y distinguible, respectivamente. En efecto, la “filosofía cósmica aymara” tiene que ver con aspectos de lo que se denominará “buen vivir”, los “derechos colectivos” con lo que se establecerá como “Ley aymara” y la “filosofía indígena” –que parte, según el texto de Lajo, de un “deslinde cultural completo con la cultura occidental” que supone separar “bien el agua del aceite” así como “desechar el hibridismo estéril que malogra

nuestros días”<sup>44</sup>— como la marca de diferencia con lo occidental. Veremos esto de manera amplia más adelante.

Para comprender de mejor manera la influencia de Bolivia en la UNCA es necesario contextualizar estas reuniones y eventos introduciendo el panorama político del vecino país durante esos años.

#### 2.4.3. Un brevísimo esbozo de la coyuntura política de Bolivia entre 1990 y 2005

En 1997 fue electo democráticamente como presidente de Bolivia el General Hugo Banzer. Era su segundo gobierno, el primero fue entre 1971 y 1978. Una de las principales medidas de gobierno fue la erradicación de las plantaciones de hoja de coca en la provincia del Chapare con el apoyo de los Estados Unidos de Norte América. El entonces diputado Evo Morales lideraría las protestas en contra de esta medida. Asimismo, entre los meses de febrero y setiembre del 2000 ocurrió la llamada “Guerra del agua” y las oposiciones a la llamada Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) que buscaba desarrollar la posesión de la propiedad sobre la base de la titulación de tierras y el saneamiento de la misma. Esta vez las protestas en el altiplano serían protagonizadas en Felipe Quispe, el “Mallku”. Tanto Morales como Quispe son líderes de raigambre aimara con sendos discursos identitarios reivindicativos, siendo Quispe el más radical y contestario. Durante el segundo mandato de Banzer se hizo público que sufría un cáncer, esto lo obligó a renunciar a su cargo en agosto del año 2001. Su vicepresidente, Jorge Quiroga Ramírez,

---

<sup>44</sup> Las citas se tomaron del texto, *Qhápq Kuna*, usado por Lajo en el Forum.

asumió la presidencia hasta culminar los 5 años de mandato, es decir, hasta agosto del año 2002.

Luego fue electo como presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. Este enfrentó en febrero de 2003 las protestas por el “impuestazo”<sup>45</sup>, las escaramuzas por la protesta de los miembros de la fuerza policial; asimismo, entre setiembre y octubre de ese mismo año 2003, las reyertas en El Alto por impuestos municipales, los disturbios y muertes en el cantón de Warisata, la llamada “Guerra del gas” en La Paz . Todas estas cuestiones generaron la caída de Sánchez de Lozada; en los primeros seis meses de 2004 las disputas en torno al llamado de referéndum sobre el gas y subsecuente formulación de una nueva ley de hidrocarburos; durante el transcurso del 2005 nuevamente movilizaciones por el tema del gas y la renuncia del presidente Carlos Mesa, que había reemplazado a Sánchez de Lozada. Casi quince años de acontecimientos contenciosos intermitentes, de distinta naturaleza y de diversa magnitud que posteriormente fueron denominados genéricamente como movimiento indígena. Este calificativo obedecería a la visibilidad que adquirieron, entre otros, dos líderes aimaras, Felipe Quispe y Evo Morales y uno quechua, Alejo Veliz; quienes tenían demandas de tipo étnico.

Todos estos hechos contenciosos en Bolivia coinciden con el período de años de la presidencia de Gerónimo Romero en la UNCA, es decir, entre los 2001 y 2004. A la cercanía geográfica y, sobre todo, cultural de Puno a La Paz, se sumó la coyuntura política boliviana en la que bullía un tipo de discursividad identitaria reivindicativa aimara.

---

<sup>45</sup> Se llamó así a la introducción de un impuesto sobre la renta de las personas durante el gobierno de Sánchez de Lozada.

En suma, todo lo anterior nos muestra un dinámico inicio del período presidencia de Romero en la UNCA. Esta organización se nutrió de eventos en los que se planteó manifiestamente la reivindicación de lo aimara. Hasta fines del año 2002 en las actas se registraron primordialmente las asistencias a esas reuniones. La UNCA en ese tiempo fue básicamente receptor de discursos identitarios reivindicativos, no obstante, el 2003 esta organización pasará a reelaborar y difundir dicho discurso: a partir de ese año la UNCA adquiere un rol activo y protagónico en la formación de lo aimara.

#### 2.4.4. Los talleres de la UNCA para formar promotores aimaras en EIB

Las actas correspondientes al año 2003 inician con el registro de una reunión en enero de ese año, en donde se trató, entre otros asuntos, sobre la ampliación del tiempo para la convocatoria a becas para estudiar en el PROEIB Andes de Bolivia. De manera que este proyecto continuó teniendo vigencia en el período de Romero. Pero ya no solo se pensaba en mandar estudiantes becados a ese país vecino, sino también se inició una “Escuela de Formación de Promotores Aymaras-EIB” en la UNCA:

Se platea realizar una Escuela de Promotores Aymaras en Educación Bilingüe Intercultural, en donde se afirmará a través de convenios con Ministerio de Educación, PROEIB Andes, PPQA, en donde se realizará a través de talleres con una participación de 50 promotores, 05 Directivos de UNCA y Multicomunales y 03 Especialistas, por cada taller 02 días, réplica a Multicomunales y posteriormente réplica a Comunidades. Asimismo, los dirigentes opinaron sobre la propuesta plateada que es muy interesante, más bien los promotores debe estar identificados con la organización. (Acta UNCA 23/01/2003).

Se planeó realizar tal “Escuela de Promotores” y la realización de talleres. En una reunión posterior se dijo que: “Se efectuarán 3 talleres en donde participarán la Universidad San Simón de Cochabamba – Bolivia, Ministerio de Educación y UNCA” (Acta UNCA 20/02/2003). De los tres talleres planificados llegaron a realizarse –como veremos– solo dos. Se eligieron a los promotores de la siguiente manera:

Primero empezamos con la provincia de Puno de los cuales se aprobaron dieciocho [sic] (18) participantes. [...]. En seguida pasamos a la provincia El Collao, elegidos con acta para promotores en total son siete (7) [...]. Posteriormente pasamos a la provincia de Chucuito con todos sus distritos tienen un total de promotores veinte dos [sic] (22) [...]. Faltando completar del Distrito de Pomata porque observaron de que se traigan su acta de elección de promotores. (Acta UNCA 24/03/2003)

Elegidos los promotores de ese modo y con la confirmación de los participantes, en abril del 2003 se realizó el “Primer Curso Taller de EBI-UNCA” en la localidad de Chucuito. Estuvieron presentes el “Dr. Luis Enrique López de la Universidad de San Simón Cochabamba – Bolivia; Hernán Lauracio Ticona, egresado de la maestría en EBI UNSS Cochabamba – Bolivia; Lic. Brígida Peraza Cornejo de la UNA [Universidad Nacional del Altiplano]” (Acta UNCA 28/04/2003). Se trata, pues, de la presencia del máximo responsable del PROEIB y los ex becarios de la UNCA que se formaron en este programa. Lauracio Ticona había sustentado –como vimos– su tesis en el 2001 y Peraza Cornejo lo haría ese mismo año, 2003, en el que se realizaron los talleres. Los cuadros formados por la UNCA volvieron para difundir lo aprendido. Y parece que lo hicieron bien pues “los señores asistentes quedaron muy agradecidos y satisfechos por haber dado las funciones y objetivos de EBI” (Ibíd.). Pero los asistentes no solo fueron a escuchar y aprender, sino también –como

veremos— a “realizar réplicas en sus organizaciones y comunidades” (Ibíd.).

¿De que trató este primer taller? Aunque no se explicita en el acta correspondiente a este taller, podemos inferir que el ánimo afirmacionista y reivindicativo de Lauracio y Peraza estuvieron seguramente presentes.

El segundo taller, realizado también en Chucuito el 10 y el 11 de setiembre del 2003, brinda mayores elementos sobre lo que se desarrolló en los talleres. Comenzó con “la ceremonia de inicio del Aytu llevado a cabo por nuestro yatiri Octavio Mamani Espinoza<sup>46</sup>” y luego se discutieron los siguiente temas: “Formulación y elaboración curricular, estrategias metodológicas de capacitación, diversidad cultural y participación aymara en el proceso educativo nacional” (Acta UNCA 10 y 11/ 09/2003). El tema de la diversidad cultural fue bastante discutido pues

Hubo varias opiniones controvertidas en cuanto a la existencia de la cultura aymara y otros convencidos en la consolidación y soberanía cultural. El hermano Oswaldo, Javier, la hermana Hilda y otros sustentaron la lucha y la soberanía del pueblo aymara ante la globalización y todo tipo de invasión cultural y poderes. En otra parte se discute y se reflexiona sobre lo que se entiende de interculturalidad y la multiculturalidad; la equidad étnica y sus derechos. (Ibíd.)

Luego de discutir sobre estas cuestiones se llegó a las siguientes conclusiones: “Tenemos que plantear urgente una propuesta educativa y una nación pluricultural” (Ibíd.). En este sentido se formaron tres grupos para formular la propuesta educativa aimara en base a tres aspectos: “Política educativa, contenido educativo y organización educativa” (Ibíd.). Cada grupo desarrolló uno de estos aspectos de la siguiente manera:

---

<sup>46</sup> Este nombre, Octavio Mamani Espinoza, será recurrente en las actas de la UNCA durante el período de Gerónimo Romero. Como veremos en seguida, Mamani Espinoza fue alumno del PROEIB-Andes en Bolivia y luego activo expositor los talleres sobre identidad aimaras realizadas por la UNCA a lo largo de toda la zona aimara de Puno.

Grupo 1 Política educativa aymara: se debe crear un concejo nacional educativo de los pueblos indígenas y en la exposición y debate se indicó que debe preferirse llamar Concejo Educativo de la Nación Aymara o Concejo Educativo del Pueblo Aymara. Grupo 2 Contenido Educativo Aymara: para el trabajo se hizo 3 preguntas ¿qué enseñar?, ¿cómo enseñar?, y ¿para qué enseñar? Sus contenidos dividido en 3 áreas son: 1) pacha-naturaleza, producción, medios y principios de la vida aymara, 2) Comunicación –Aru– gramática, intercomunicación (lenguas extranjeras), producción escrita y oral, 3) vivencias – saberes y conocimientos y otros. Grupo 3 Organización Educativa: ¿cómo queremos que sea la escuela? (Ibíd.).

Se puede ver que el interés “urgente” de proponer una educación en términos aimaras tiene que ver con premisas tales como: “soberanía del pueblo aymara” o “nación aymara”, rechazo a una “invasión cultural”, “principios de vida aymara”, “pacha-naturaleza”, etc. Aunque estas premisas están ya relacionadas a los elementos estructurantes de la discursividad de lo aimara, todavía son una expresión de un deseo de educación distinta sin formulaciones concretas, es decir, sin criterios operativos definidos. Al parecer los directivos de la UNCA fueron concientes de esto y quizá por ello decidieron realizar “talleres de investigación educativa aymara” (Acta UNCA 22 y 23/12/2003) para que los alumnos de la “escuela de promotores” provean datos empíricos a partir de estudios y así llevar a la práctica dicho deseo. Había que enseñar a los promotores a recoger información de campo.

#### 2.4.5. Talleres de investigación sobre educación aimara

En las actas se registró la realización de dos talleres de investigación hacia fines del 2003 y principios del 2004. El primero estuvo a cargo de un ponente,

Pedro Fuentes, invitado por la vicepresidenta de la UNCA, Brígida Peraza, y del antropólogo de la Universidad Nacional del Altiplano, Luperio Onofre.

Se invitó al ponente Pedro Fuentes, quien trató sobre la Investigación Educativa Aymara, en donde tuvo una activa participación de los promotores de EBI con preguntas, interrogantes e inquietudes. [...].

Se empezó a formar el grupo de trabajo por la vicepresidenta Brígida Peraza. Los grupos de 3 para analizar los pasos a seguir en la investigación educativa aymara, los cuales fueron guiados por los responsables provinciales aymaras promotores en EBI. [...].

También se dio a conocer a los alumnos y promotores de EBI que al finalizar deben presentar un informe detallado e investigativo y/o monografía de la investigación del tema que elija. [...].

Seguidamente se pasó con la exposición del señor Antropólogo Luperio Onofre en representación de la UNA-Puno sobre el tema de investigación científica. (Acta UNCA 22 y 23/12/2003).

Después de poco más de un mes de realizado este taller de investigación, los promotores debieron presentar y exponer sus trabajos para ser evaluados por la responsable de la Escuela de Formación, Brígida Peraza y por otras personas invitadas por la UNCA. Los títulos de los trabajos y las exposiciones fueron realizados en idioma aimara. Los evaluadores hicieron comentarios dirigidos a precisar o mejorar algunos aspectos de los trabajos. Uno de los promotores evaluado, Roberto Iscarra Ramirez –que estuvo, como veremos, en otros talleres que entonces se desarrollaban paralelamente como expositor y que, además, llegó a ser presidente de la UNCA en el período 2008-2010–, presentó su trabajo titulado “Aymaranakana Janiwa Qamawipa Jakaña Mun Japxiti” y acotó, durante su exposición” lo siguiente: “[se] debe identificar quines no quieren vivir como aymara” (Acta UNCA 31/01/2004).

Luego de todos estos talleres, finalmente se realizó el “I Foro Propuesta Educativa Aymara” en julio del 2004. Asistieron además de los directivos de la

UNCA, estudiantes del Instituto Superior Pedagógico de Puno, estudiantes de la Universidad Nacional del Altiplano, delegados de organizaciones de base y, naturalmente, los promotores de la UNCA. La presentación del evento estuvo a cargo “del dirigente de base de Roberto Iscarra Ramirez” (Acta UNCA 13/07/2004), la inauguración fue hecha por el “Secretario de la Directiva UNCA Mauro Cruz Layne<sup>47</sup>” (Ibíd.). Asimismo, “se tuvo la ponencia de los Estudiantes Egresados del Programa de Educación Intercultural Bilingüe de los Andes de Cochabamba Octavio Mamani Espinoza y Bernabé Jamachi convenio PROEIB-Andes/UNCA” (Ibíd.). También estuvo presente un “representante del Concejo Educativo Aymara de Bolivia quien dio ha conocer la experiencia boliviana en el educación” (Ibíd.).

En este Foro ya no se menciona la presencia del presidente de la UNCA, Gerónimo Romero, ni de Brígida Peraza, la responsable de los talleres de la Escuela de Formación de Promotores y vicepresidenta UNCA, sino la de los siguientes nombres: Roberto Iscarra Ramirez, que presentó el evento en tanto que “dirigente de base” quien además fue formado en esa Escuela; Mauro Cruz Layne, que inauguró el Foro; y Octavio Mamani Espinoza y Bernabé Jamachi aimaras puneños que se formaron en el PROEIB-Andes en Bolivia gracias a las becas que obtuvieron de la UNCA. ¿A qué puedo deberse este reemplazo de responsabilidades? Como veremos en seguida, estos personajes adquirieron notoriedad en otros talleres exitosos y masivos, promovidos por la UNCA, que estuvieron bajo la responsabilidad de estos y en donde plantearon más explícitamente la reivindicación de lo aimara y que además se desarrollaron en paralelo a los de la Escuela de Formación; por ello, quizá, ellos habían

---

<sup>47</sup> Mauro Cruz fue posteriormente elegido presidente de la UNCA para el período 2011-2013.

adquirido las credenciales necesarias para reemplazar a los dos principales dirigentes de la UNCA. Iscarra Ramirez, Cruz Layne, Mamani Espinoza y Jamachi serán los cuadros más preparados y más activos que difundirán en la zona aimara de Puno elementos explícitos de reivindicación identitaria aimara.

En el Foro también estuvo presente un representante del Consejo Educativo Aymara (CEA) que es una institución boliviana. Más adelante veremos que el CEA también estuvo ya antes presente cuando se realizaron los talleres sobre derechos indígenas y afirmación cultural aimara a fines del año 2003. De manera que la influencia de Bolivia en la UNCA no solo se canalizó a través del PROEIB-Andes, sino también por medio del CEA.

#### 2.4.6. Los talleres de la UNCA sobre derechos indígenas y afirmación cultural

##### Aimara

A fines de julio del año 2003 el presidente de la UNCA realizó una reunión con participantes que tenían la condición de “capacitados” en “un taller de dos días *internado y autofinanciado*” (Acta UNCA 31/07/2003, las cursivas son mías), es decir, se trató de una reunión con personas que se prepararon intensivamente durante dos días continuos y con sus propios recursos, quienes formularon un proyecto de capacitación sobre “Derechos Indígenas y Afirmación cultural Aymara” a través de talleres. Recordemos que a fines del año 2002 se realizó un Foro con exactamente este mismo título, pero en ese entonces los miembros de la UNCA eran espectadores y los expositores fueron boliviano, Benedicto Nina Thula, Javier Lajo, de Lima, y un irlandés, Brendan Tobin; es

decir, gente foránea. En esta ocasión se trata de la propuesta de talleres organizados por miembros de la UNCA entre los que se encuentran, entre otros, Bernabé Jamachi, Mauro Cruz Layne, Octavio Mamani Espinosa y Roberto Iscarra Ramirez, quienes, como vimos, habían sido formados en el PROEIB-Andes; también destaca el nombre de Rubén Choque.

La propuesta de realizar talleres fue aceptada por la directiva de la UNCA y se procedió con la planificación de la siguiente manera:

Se nominó la cantidad de talleres por provincia. Provincia de Puno se realizará 05 talleres en los distritos de Acora, Platería, Laraqueri, Chucuito<sup>48</sup> y Puno; en la provincia de El Collao 07 talleres en llave, en la Multicomunal los Aymaras, Multicomunal los Andes, zona media y alta de llave, y los distritos de Condoriri, Mazocruz y Capaso. Pilcuyo está por verse. En las provincias de Chucuito y Yunguyo 12 talleres y en las provincias de Huancané y Moho 05 talleres. (Acta UNCA 31/07/2003)

Luego se establecieron los criterios de invitación a los talleres del siguiente modo:

En cuanto a los talleres de las provincias de Puno, El Collao, Chucuito y Yunguyo se citarán a los presidentes y 7 miembros directivos y en cuanto a los talleres de las provincias de Huancané y Moho se invitarán a los tenientes y otros de acuerdo a la importancia que comparten los conocimientos y experiencias compartidas. [...]. La carta de invitación se debe enviar a los directivos comunales mediante Unión de Comunidades Aymaras – UNCA. (Ibíd.)

También se pensó en plazos en los que se debían realizar los talleres:

Los talleres distritales y/o organizacional, se dará en un mes y quince días de 01 de agosto al 15 de setiembre, los talleres o Foros provinciales se logrará desde 16 de setiembre al 15 de octubre y el Foro Regional Aymara el 15 de diciembre. (Ibíd.)

---

<sup>48</sup> Chucuito es el homónimo de un distrito y de una provincia. En tanto que distrito es uno de los quince distritos que posee la provincia de Puno, en tanto que provincia es una de las trece provincias del departamento de Puno. En este caso se refieren a la provincia.

Asimismo, se designaron a los responsables de los talleres. Para ello se adoptó el criterio de agrupar dos provincias bajo una sola responsabilidad:

Para las provincias de Puno y El Collao responsable ratificado es Bernabé Jamachi; provincia de Chucuito y Yunguyo [el responsable es] Mauro Cruz Layne; provincia de Moho y Huancané ratificado Ruben Choque. (Ibíd.)

Luego, se acordó que los responsables tuvieran el apoyo de facilitadores para cada taller y estos “deben ser 4 personas mínimo y 6 máximo” a quines se les debió dar una “propina” de “30 soles por cada taller y sus pasajes” (Ibíd.); y finalmente se acordó repartir materiales cuyo contenido debía estar compuesto por el “convenio [se entiende que es el convenio 169 de la OIT], constitución política del Perú, memoria de UNCA y algunas explicaciones de la Historia Aymara” (Ibíd.).

Como se puede ver en las citas anteriores, la planificación de los talleres sobre derechos indígenas y afirmación cultural fueron minuciosamente proyectados y profusamente registrados en las actas, indicadores que me lleva a pensar en la importancia que tuvo en la UNCA dicha temática. Se pensó hacer cinco talleres en cinco de los quince distritos de la provincia de Puno, es decir, un taller por cada uno de los siguientes distritos: Acora, Platería, Larauqeri-Pichacani, Chucuito y Puno; en la provincia de El Collao se planeó hacer siete talleres: en el distrito de Ilave, en la multicomunal los aimaras, en la multicomunal los Andes, en la zona media y en la zona alta de Ilave, en los distritos de Conduriri, Mazocruz y Capaso y se dejó por confirmar si se hacía un taller en el distrito de Pilcuyo; también se proyectaron doce talleres a realizarse entre las provincias de Chucuito y Yunguyo; y finalmente se proyectó hacer cinco entre las provincias de Huancané y Moho. En total suman treinta y tres talleres

planificados, a lo que hay que agregar una cantidad no determinada de foros provinciales y un foro regional.

Un hecho de las citas anteriores que vale la pena destacar es la mención por primera vez registrada en las actas al Convenio 169 de la OIT. Ya para entonces, mediados del año 2003, el Convenio existía hace catorce años y el Perú lo había ratificado hace diez años. Su nula mención en las actas anteriores de la UNCA no quiere decir, evidentemente, que era completamente desconocido por sus miembros; lo que sí se puede decir a partir de esta ausencia es que la cuestión del Convenio no era aún un tema de discusión significativo en la UNCA, porque de haberlo sido su registro habría sido ineludible. Lo que queda claro en la cita anterior cuando se dice que los materiales que han de repartir en los talleres debe estar compuesto por el Convenio, es que sus promotores estaban lo suficientemente familiarizados con él y convencidos de su importancia.

Ocho días antes de iniciarse el primer taller, se registró la visita del “Dr. José Mendivil representante de Fundación Friedrich Naumann” (Acta UNCA 15/08/2003), quien conjuntamente con el presidente de la UNCA, Gerónimo Romero, realizaron el “Forum Reforma Constitucional y Derechos de las Minorías Etnicas y Pueblo Aymara” (Ibíd.). Mendivil y Romero “en forma conjunta desarrollaron que los Aymaras tenían Propio Idioma, Costumbres, Religión, Territorio, Educación y muchos otros que en aquellas fechas [¿preincaicas?] era una nación desarrollada y/o potente. Pero en la actualidad está en riesgo de desaparecer y *en un diálogo de los asistentes concluyeron recuperar lo nuestro [...]*” (Ibíd., las cursiva es mía). Luego, ya solamente Mendivil dijo lo siguiente:

Desde la invasión el mundo aymara ha sido maltratado hasta en esclavitud. Y en la actualidad se habla de los Derechos Indígenas, el Estado Peruano no difunde el Convenio N° 169 – OIT, hoy las leyes internacionales amparan sus derechos a su territorio, educación, etc. En comparación con otros países desarrollados respetan su identidad, para el Pueblo Aymara hacia el desarrollo solamente de Plantea la Autodeterminación (Autonomía), entonces los líderes aymaras *a partir de la fecha se tomará la conciencia con identidad y concientizar a nuestros hermanos aymaras.* (Ibíd., la cursiva es mía).

En esta reunión se manifestó claramente aquello que tienen los aimaras de forma propia: idioma, costumbres, religión, territorio y educación; es decir, todos los supuestos que están o deberían estar en la base de cualquier Estado-Nación moderno. Adelantándome un poco al análisis de estas cuestiones que se desplegarán en los talleres que están a punto de iniciarse; lo que tenemos es una especie de *razonamiento anacrónico* que se concibe como perfectamente válido: es como si se dijera que todos los elementos que tienen los actuales Estado-Nación ya eran poseídos por los aimaras hace mucho tiempo, solo que no eran concientes de ello. De allí que en consecuencia se plantee “recuperar” y “concientizar” a los “hermano aimaras”. Asimismo, se señaló la falta de difusión del Convenio N° 169 de la OIT, cosa que se paliará en los talleres. Así, esta reunión sirvió como una especie de introito a las acciones de divulgación de lo aimara por parte de la UNCA.

Retomando los talleres y foros planificados debemos preguntarnos lo siguiente: ¿cuántos talleres y foros se realizaron en la práctica? Como se puede ver la Matriz 1 que elaboramos a partir de las actas registradas de los eventos, se realizaron diecinueve talleres y ocho foros, esto es, catorce talleres menos de lo planificado. La distribución de las actividades fue de la siguiente manera:

- seis talleres en la provincia de Chucuito: tres talleres a nivel distrital – Huacullani, Pomata y Desaguadero–, dos en comunidades –la comunidad San Carlos Huallatiri que pertenece al distrito de Juli y la comunidad Molino Kapia que pertenece al distrito de Zepita– y uno en un centro poblado – C.P Molino que pertenece al distrito de Juli–. Se hizo un foro en el distrito de Zepita.
- seis talleres en la provincia de Puno: dos en centros poblados – C.P. Amparani que pertenece al distrito de Acora y C.P. Perka que pertenece al distrito de Platería– y cuatro en comunidades –en Huancarani que pertenece al distrito de Laraqueri/Pichicani, en Concachi que pertenece al distrito de Chucuito y dos veces en Jacha Patasa perteneciente al distrito de Acora–. En esta provincia se hicieron dos foros: uno en el distrito de Laraqueri/Pichicani y otro –que fue el foro final y de mayor convocatoria– en el distrito de Chucuito.
- cuatro talleres en la provincia de El Collao: tres a nivel distrital – Conduriri, Pilcuyo y Mazocruz– y uno en un centro poblado –C.P. Rosacani que pertenece al distrito de Ilave–. En esta provincia se hizo un foro en el centro poblado de Checa que pertenece al distrito de Ilave.
- dos talleres en la provincia de Yunguyo: uno en el distrito de Copani y otro en la misma provincia de Yunguyo. Se realizó un foro también a nivel de la provincia.
- dos foros en la provincia de Huancané: uno a nivel distrital y otro a nivel provincia.

- un foro en la provincia de Moho: también a nivel provincias y tampoco se hicieron talleres.

Destaca de todo esto los niveles en los que se hicieron los talleres: desde el nivel provincial, pasando por el distrital y el centro poblado hasta llegar al comunal. Si nos fijamos en los lugares en que se realizaron dichos talleres, es decir, los espacios donde se llevaron en concreto las reuniones, notamos que estas se hicieron en auditorios municipales, en locales comunales y hasta en las plazas públicas. Atendiendo a las fechas, observamos que los talleres y foros se realizaron en un período no consecutivo de ocho meses, una cantidad de tiempo abrumadoramente alta si lo comparamos con cualquier otro taller o foro realizado antes por la UNCA.

Los talleres tuvieron un promedio aproximado de asistencia<sup>49</sup> de cuarenta y cinco personas, siendo sesenta el número aproximado máximo de personas que asistieron a un taller y veinticinco personas el mínimo. La suma total de asistentes a los talleres es de ochocientos setenta personas aproximadamente. En lo que respecta a los foros –sin tomar en cuenta el último foro que fue el general–, el promedio, siempre aproximado, de asistentes fue de cincuenta personas, siendo quince el mínimo de asistentes y cincuenta el máximo. El total de asistentes a los foros es de doscientas cincuenta y ocho personas. Finalmente, el foro general tuvo un registro de ciento treinta personas en calidad de delegados o representantes elegidos en los talleres y foros anteriores.

<b>Matriz 1</b>
-----------------

<sup>49</sup> La cantidad de asistentes a un taller o a un foro las deducimos del número de firmas registradas al final de el acta de cada taller o foro. La posibilidad fáctica de que algunos asistentes no firmaran en las actas, nos lleva a tomar la precaución de decir que se trata de número aproximados.

<b>Matriz de talleres, foros y reuniones sobre derechos indígenas y afirmación cultural aimara y la ley aimara</b>					
<b>Actividad</b>	<b>Lugar</b>	<b>Distrito</b>	<b>Provincia</b>	<b>Fecha</b>	<b>Número de asistentes (aprox.)</b>
Taller 1	Auditorio de la municipalidad distrital	Conduriri	El Collao	23 de agosto del 2003	50 personas
Taller 2	Auditorio de la gobernación del distrito	Huacullani	Chucuito	26 de agosto del 2003	40 personas
Taller 3	Plaza principal del distrito	Pomata	Chucuito	27 de agosto del 2003	30 personas
Taller 4	Auditorio de la municipalidad provincial	---	Yunguyo	28 de agosto del 2003	40 personas
Taller 5	Local de la Comunidad de Huancarani	Laraqueri/Pichacani	Puno	30 de agosto del 2003	60 personas
Taller 6	Local del Centro Poblado de Rosacani	Ilave	El Collao	4 de setiembre del 2003	40 personas
Taller 7	Local de la municipalidad distrital	Pilcuyo	El Collao	5 de setiembre del 2003	50 personas
Taller 8	Local de la Comunidad de Concachi	Chucuito	Puno	6 de setiembre del 2003	50 personas
Taller 9	Local de la municipalidad distrital	Mazocruz	El Collao	12 de setiembre del 2003	60 personas
Taller 10	Local del Centro Poblado de Molino	Juli	Chucuito	13 de setiembre del 2003	40 personas
Taller 11	Local de la Comunidad San Carlos Huallatiri	Juli	Chucuito	¿18? de Setiembre del 2003	40 personas
Taller 12	Auditorio de la municipalidad distrital	Copani	Yunguyo	23 de setiembre del 2003	50 personas
Taller 13 también se habló sobre "uso y manejo del agua"	Local de la comunidad Molino Kapia	Zepita	Chucuito	4 de octubre del 2003	50 personas
Taller 14	Local de la Parcialidad Jacha Patasa (pidieron que vuelva a hacer el evento con mayor convocatoria)	Acora	Puno	7 de octubre del 2003	25 personas
Taller 15	Local del Centro Poblado de Amparani	Acora	Puno	9 de octubre del 2003	30 personas
Taller 16	Local del Centro Poblado de Perka	Platería	Puno	10 de octubre del 2003	30 personas
Taller 17	Local de la comunidad Jacha Patasa (se realizó la ampliación del evento)	Acora	Puno	11 de octubre del 2003	50 personas
Taller 18	Plaza de armas del distrito	Desaguadero	Chucuito	19 de octubre del 2003	60 personas

Taller 19 también se habló sobre “familia aymara cuida el agua” y se dio a conocer el plan de trabajo para proponer proyecto de ley aimara	Local del centro de capacitaciones del distrito	Chucuito	Puno	20 y 21 de octubre del 2003	50 personas
Foro 1 y propuesta para elaborar el “proyecto de ley aymara”)	Salón consistorial de la municipalidad distrital	Zepita	Chucuito	23 y 24 de octubre del 2003	35 personas
Reunión 1 Planificación de “forums provinciales”	Local de la UNCA	Puno	Puno	17 de noviembre	7 personas
Foro 2 “Forum provincial”	Local municipal del Centro Poblado de Checa	Ilave	El Collao	26 de noviembre del 2003	40 personas
Foro 3 “Forum provincial”	En uno de los salones de la Escuela primaria N° 70091	Laraqueri/Pichacani	Puno	29 y 30 de noviembre del 2003	30 personas
Foro 4 “Forum provincial”	Auditorio de la municipalidad provincial	---	Yunguyo	5 y 6 de diciembre del 2003	45 personas
Reunión 2 Reunión para realizar la “evaluación del Forum provincial Yunguyo”	Local de la UNCA	Puno	Puno	7 de diciembre del 2003	13 personas
Foro 5 “Forum distrital”	Local de la gobernación del distrito	Huancané	Huancané	11 de febrero del 2004	35 personas
Foro 6 “Forum provincial”	Auditorio de la municipalidad provincial	---	Moho	15 y 16 de marzo del 2004	50 personas
Foro 7 “Forum provincial”	Local de la gobernación de la provincia	Huancané	Huancané	1 y 2 de abril del 2004	15 participantes
Reunión 3 Reunión para “formar comisiones, fecha y documento sistematizado de la Propuesta de Ley”. En paralelo se prepara el IV Congreso UNCA	Local de la UNCA	Puno	Puno	20 de abril del 2004	10 personas
Reunión 4 Reunión para “planificar el Forum Regional Aymara”	Local de la UNCA	Puno	Puno	10 de mayo del 2004	5 personas
Foro 8 Foro general “Acta de probación de la Ley Aymara”	Local del centro de capacitaciones del distrito	Chucuito	Puno	5 de junio del 2004	130 personas

Atendiendo a los datos contenidos en las actas sobre los talleres y foros, diremos que la diferencia entre estos radica en que en los primeros se capacitaron a los participantes y en los segundos se elaboraron propuestas ya con participantes capacitados en talleres. Dicho esto, hay que agregar que tal distingo no es absoluto, pues en los foros también realizaron acciones de capacitación, como de hecho ocurrió en los foros en las provincias de Huancané y Moho; y en los talleres también se fueron recogiendo propuestas, como ocurrió, por ejemplo, en los talleres de la provincia de Chucuito.

Los responsables principales de los talleres fueron Bernabé Jamachi, Mauro Cruz Layne y Octavio Mamani Espinosa y Roberto Iscarra Ramirez, quienes, como destacamos antes, fueron formados en el PROEIB-Andes de Bolivia o en los talleres de promotores EIB también auspiciada por esta organización y promovida por egresados de ella. Estos responsables, a lo largo del desarrollo de los talleres, pasan de designarse como “representantes de UNCA”, “conferencistas” o “promotores de UNCA” a “consultores aymaras” o “equipo de consultores aymaras”. El cambio de denominación parece haber sido a causa de la creciente importancia que tomaron los talleres: ya no podían ser simples delegados, pues exponían un saber y había que denominarse de una manera – consultor– que esté a la altura de esto. Ahora vayamos al contenido de los talleres.

Como se puede ver en las Matrices 2, por lo general los talleres inician temprano, alrededor de las 10 am. Antes del comienzo de las exposiciones se realizan, frecuentemente, rituales como pago a la tierra, sacrificio de una alpaca, “entrega del Kayuni (feto de alpaca)” y el ritual de *aytu* (con hojas de coca). Cuando es oportuno se iza la wifala junto a la bandera peruana. Luego

se continua ya propiamente con las exposiciones de los “consultores aymaras”. Se empieza con la historia de la UNCA y “se aclaró que el UNCA actualmente se preocupa más sobre la afirmación cultural aymara[,] sobre nuestras propias bases impulsar nuestro propio desarrollo (suma qamawi)” (Taller N° 10, 13/09/2003). La aclaración de la preocupación en temas de afirmación cultural es sumamente pertinente, pues como vimos a lo largo de este capítulo, en la UNCA el tema identitario no fue una prioridad sino hasta el inicio del período de Gerónimo Romero. El propio desarrollo es nombrado por el “consultor” como *suma qamawi*; en la actualidad el término más común para referirse a esto en aimara es *sumak kamaña* (en quechua es *sumak kawsay*) que se traduce como “buen vivir”. Esta diferencia de terminología puede deberse a que en el 2003 la discursividad del “buen vivir” aún no estaba, por decirlo de algún modo, estandarizada. De hecho, en ninguno de los talleres de la UNCA se usó esta categoría. El discurso reivindicativo aimara que en el 2003 la UNCA estaba difundiendo aún no poseía, pues, de una de sus formulaciones más vívidas o por lo menos todavía no era conocida por los “consultores aymaras”.

Continuando con el desarrollo de los talleres, se explica y se reparten folletos sobre el Convenio 169 de la OIT haciendo, algunas veces, diferenciaciones con la Constitución peruana; también en ocasiones se exponen temas sobre derechos humanos. Alguno de los registros nos hacen ver la lectura particular del Convenio por parte de los consultores:

Ley de tierras porque el gobierno sigue la constitución política nos prohíbe del territorio nos dice que solamente 30 centímetros de profundidad agrícola es nuestro, pero los recursos minerales existentes en su interior es [sic] del Estado. Pero según el Convenio 169 de la OIT nos ampara que *somos propietarios de todos los recursos que contienen su habidad y deben ser administrados según sus costumbres, vivencia, religiosidad*. El

actual mundo moderno presa del personalismo. (Taller N° 10, 13/09/2003, las cursivas son mías).

Las leyes nacionales amparan que los recursos existentes es del Estado, la misma que comparó las leyes que ampara a los pueblos indígenas del convenio 169 – OIT en *donde indica los artículos que los recursos naturales es de los pueblos originarios*. (Taller N° 13, 04/10/2003, las cursivas son mías).

El Convenio 169 está compuesto de diez partes, la segunda parte se refiere a las “Tierras” y consta de siete artículos (del trece al diecinueve). En el Artículo 15 se lee lo siguiente:

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden *el derecho de esos pueblos a participar* en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.
2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades. (Convenio 169 OIT, las cursivas son mías).

El Convenio menciona el derecho de los pueblos a participar en la utilización, administración, etc. de los recursos naturales y cuando la propiedad de estos pertenezca al Estado –como es el caso del Perú– los gobiernos deberán consultar a los pueblos. En el texto de la OIT se puede ver que en el inciso 1 del Artículo 15 no se utiliza explícitamente la categoría “propiedad” cuando se refiere a los recursos naturales existentes en las tierras de los pueblos; sin embargo, sí se usa esta categoría en el inciso 2 cuando dice que los minerales

o los recursos del subsuelo pertenecen al Estado. Dada la omisión o no explicitación de “propiedad” en el inciso 1, los “consultores aimaras” podrían perfectamente interpretar que son propietarios de los recursos existentes en sus tierras y en el subsuelo. No obstante, la lectura de estos consultores es mucha más compleja, pues saben, como se puede leer en la cita anterior del taller, que la propiedad de los recursos incluyendo los del subsuelo son del Estado peruano, por tanto atendiendo al inciso 2 del Artículo 15 del Convenio, lo que les tocaría a los aimaras, en principio, es ser consultados y, si así lo desean, participar de los beneficios. Pero no es así como lo ven los consultores, pues para ellos “según el Convenio 169 de la OIT nos ampara que *somos propietarios* de todos los recursos que contienen su habitad y deben ser administrados según sus costumbres, vivencia, religiosidad”. (Taller N° 10, 13/09/2003, las cursivas son mías). Entonces, la lectura de los “consultores” parece omitir el inciso 2 del Artículo 15 e interpretar en términos de propiedad el inciso 1 del Convenio. Para ellos los recursos del subsumo son de su propiedad. En sentido retóricos y asumiendo el carácter oral de las exposiciones de los talleres, esta lectura resulta ser sumamente potente y por eso mismo atractiva.

Siguiendo con el desarrollo de los talleres, se expone sobre “afirmación cultural” e “identidad cultural”, también sobre “tierra y territorio” y “cosmovisión” aimara previa a la llegada de los españoles. La exposición de estos debió ser tan elocuente como interesante que el registrador del acta no duda en calificarlas como una “magnífica exposición” (Taller N° 3, 27/08/2003) o de “brillante exposición” (Taller N° 7, 05/09/2003). Se expusieron temas como estos:

¿Qué es nuestra cultura? Nuestra cultura es el habla, la vivencia de un pueblo. Los aymaras debíamos ser una nación. Replantar nuestra cultura. (Taller N° 5, 30/08/2003).

Nuestra vivencia. [Un asistente dice] que la tierra está cansado [sic] ya no descansa, había aynocas, la tierra no tiene fuerza. (Taller N° 6, 04/09/2003).

[La exposición sobre] identidad cultural tuvo una brillante exposición. (Taller N° 7, 05/09/2003).

Debemos cambiar la conciencia, afirmar nuestra identidad como aymaras. Llevar como principios Ama quella, Ama llulla, Ama sua. Debemos unirnos con otros pueblos originarios (Taller N° 10, 13/09/2003).

El auditorio originario manifestó es necesario reafirmar nuestros saberes, tradiciones, tecnología. (Taller N° 14, 07/10/2003).

Primero debemos saber ¿qué es cultura? La cultura es nuestra vivencia. Nos malogró en su totalidad la visión occidental, pero sí tenemos para recuperar y revalorar nuestra cultura desde el punto de vista aymara. (Taller N° 15, 09/10/2003).

Los participantes piden que ya no podemos utilizar el tractor, recuperar nuestras costumbres y adorar a nuestros apus. (Taller N° 17, 11/10/2003)

El principal supuesto de los consultores es que los aimaras poseen una cultura. Consecuentemente el consultor de pregunta retóricamente ¿qué es la cultura? La cultura sería el habla y/o la vivencia de un pueblo. Ambas estarían en retroceso o en proceso de pérdida y por lo tanto resultaría imperioso revalorarlas. Al mismo tiempo este proceso de revaloración pasa por el rechazo de elementos considerados no-aimaras, es decir, occidentales. Para ello habría que “cambiar la conciencia” y hasta dejar de “utilizar el tractor” en los trabajos agrícolas. Así se podría recuperar y revalorar la cultura “desde el punto de vista aymara”.

Además del habla y la vivencia, la educación “ancestral” es otro tópico en la exposición de los consultores aimaras. Se trataría de una educación en correlación con la vivencia aimara y no con la actualmente institucionalizada por el Estado, pues esta impartiría una enseñanza de tipo occidental. En este sentido, los consultores recuerdan el rol de los abuelos en la enseñanza que recibían los niños aimaras. También se propone cambiar la propuesta curricular de los cursos en las escuelas, porque en estas se impartiría una enseñanza basada en una currícula preparada por profesiones con títulos de master o doctorados realizados en “países ajenos a nuestra realidad”. El razonamiento parece ser el siguiente: si estudiaron en un país extranjero, entonces pondrán un currículo extranjero.

La educación aimara se realiza en el campo con la participación de los abuelos como maestros tutores que enseñaban sobre la práctica y era permanente no existía horario podía realizarse en cualquier momento del día o noche.

Cambiar la propuesta curricular de Estudios que son preparados por Magisteres [sic], Doctores graduados en EEUU, Alemania, y otros países ajenos a nuestra realidad. Tenemos que cambiar nuestra educación de acuerdo a nuestra vivencia ¿Quién nos faculta para tener nuestra propia educación? (Taller N° 10, 13/09/2003).

[Educación aimara] que aún tenemos, pero sí nos malogró la educación occidental (Taller N° 14, 07/10/2003).

Tanto en la parte del habla y la vivencia como de la educación se señala que lo occidental habría arruinado estos aspectos de la cultura aimara. El verbo que los consultores utilizaron es “malograr”: “Nos malogró en su totalidad la visión occidental”, “sí nos malogró la educación occidental”. La idea de haber sido malogrados encuentra sustento en la teoría de la “curva de composición y

descomposición de la cultura Qullana Aymara” que los consultores aimaras exponen en los talleres y foros.

[Se expuso sobre] cómo fue la organización del pueblo aymara antes de la llegada de los invasores españoles. Estuvo organizado de la siguiente manera Panicha, Ayllu, Marka, Suyu, Tiahuanacu y luego el gran Tahuantinsuyo por 15 mil años. Con la llegada de los españoles se descompuso este gran imperio incaico. (Taller N° 10, 13/09/2003).

Hizo [el expositor] una diferencia entre la vivencia actual y la vivencia antigua como aimaras. (Taller 16, 10/10/2003).

La “curva” que tenemos que imaginar en esta teoría es lo que en estadística y probabilidades se llama distribución normal o curva normal. Así, la etapa “Panicha”<sup>50</sup> (de *pani* que significa en aimara pareja) corresponde a la existencia de la pareja aimara que en tiempos prehispánicos –y en la actualidad– sería un elemento fundamental y básico del desarrollo propio y ascendente, además de ser la base del principio de dualidad. Luego, incrementándose un poco la complejidad, se encuentra la etapa de “Ayllu” que implica a las familias organizadas hoy conocidas como comunidades; las autoridades en este nivel se denominaban Tata Jilaqata, Mama jilaqata y Paqallkus quines eran, además, descendientes de una línea genealógica compuesta de autoridades.

Una etapa un poco más compleja es la “Marka” que sería un conjunto de ayllus organizados en un determinado territorio y piso ecológico. Las autoridades aquí son llamados como Marka Mallku y Marka Mama Thalla. Las Markas en la actualidad estarían en unos casos al interior de los distritos o divididos por estos. En un nivel mayor se encuentra el “Suyo” que habría sido un conjunto de Markas organizados territorial y culturalmente que, además, conformaban una

---

<sup>50</sup> Para la descripción de la “Curva...” me apoyo en una publicación de la Revista Intiorko N° 2, 2010. Se trata de una publicación de la ciudad de Tacna, lugar donde también existen grupos con fuerte discurso reivindicativo aimara.

nacionalidad. Como en los anteriores niveles, aquí también hay autoridades que reciben el nombre de Jacha Mallku y Jacha Mama Thalla. En la actualidad los suyos se encuentran divididos por las fronteras de los Estado-Nación. Así, la nacionalidad “Qullana Aymara” estaría dividida entre Perú, Bolivia, Argentina y Chile.

El penúltimo nivel es el de “Tiahuanacu” que sería el Estado de la confederación de las nacionalidades aimaras. Se trataría de una especie de cristalización institucional administrativa central que engloba al Suyo. Las autoridades se denominan Apu Mallku y Apu Mama Thalla. Se calcula, según la teoría de la curva de composición, que el apogeo de Tiahuanacu duró 1. 200 y que posteriormente hubo una división en Lupaqas, Kollas y Pakajes. Finalmente está la etapa del “Tahuantinsuyo” que sería la gran confederación de cuatro nacionalidades: Qollasuyo, Contisuyo, Antisuyo y Chinchasuyo que formaron la confederación Inca. Se aclara que no se trató de un *imperio*, porque las anexiones no fueron de sujeción sino al modelo de vida comunitario del *suma q’amaña* o Buen Vivir.

Todas estas etapas de la curva pertenecen a la parte de desarrollo ascendente y propio que los aimaras supuestamente estaban experimentando cuando vino a “malograr” la invasión española que inauguró el desarrollo impropio y descendente. Esta parte de la curva se inicia, naturalmente, con la “Invasión” que es la llegada de los españoles al Abya Yala (América) marcada por los años de 1492 y 1532. Descendentemente continúa la etapa de la “Colonia” que es el momento de la ocupación de los europeos en todos los territorios de las nacionalidades del Abya Yala. En esta etapa hubo resistencia que paradigmáticamente se representa en las figuras de Tupak Katari y Tupak

Amaru. Ambos habrían luchado con el claro contenido ideológico de reconstituir las nacionalidades de confederación Inca.

Luego, la parte descendente de la curva continua con la “Guerra de la Independencia”. Se trataría de un independencia de puro nombre, porque ella habría estado financiada por ingleses y franceses además de ser conducida por los hijos de los mismos españoles, los criollos. Consecuentemente llegaría la etapa del “Nacimiento de Perú y Bolivia” con lo que se consolidaría la dominación criollo-mestiza. Se obligó a los aimaras a identificarse como peruanos. En el fondo el nacimiento de ambos países habría sido un simple reparto territorial y un cambio de patrones o dominadores. Con el nacimiento del Perú y de Bolivia las condiciones de vida de los originarios no mejoró, sino que por el contrario empeoró, pues de les asignó más impuestos, más explotación y exclusión.

Continua en la parte descendente de la curva la etapa del “Tiempo de los gobiernos militares” que habrían mantenido la posesión de las tierras aimaras y fortalecieron el dominio criollo sobre ellas a través de las haciendas. Estos gobiernos también habrían adoptado como política la desaparición de los originarios y de la nación “qullana-aymara” mediante todo tipo de avasallamiento. Como reacción a esto se encuentra la etapa de “Reforma Agraria” que para el caso peruano el gobierno militar de Velasco Alvarado habría modificado la política de exterminio de los pueblos originarios bajo el lema “la tierra es para quien la trabaja”.

Continúan el “Convenio 169 de la OIT” y la “Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas” de 1997<sup>51</sup> como dos etapas que son consideradas como instrumentos globalizados de resistencia. Finalmente cierra la curva descendente del desarrollo impropio la “Familia Campesina” que habría sufrido injusticias por la imposición de sindicatos campesinos que funcionaron como camisas de fuerza para el Ayllu, pues le quitó libertad, autonomía e identidad. Me parece que esta parte hace referencia a la realidad boliviana que a la peruana, pues en ese país los sindicatos fueron la manera en que el Estado se relacionó con las sociedades rurales luego de la llamada Revolución Boliviana de 1952. Lo interesante es que esto nos muestra que la curva es tanto una teoría para los aimaras peruanos como bolivianos. Me inclino a pensar que estos últimos fueron los autores primigenios de esta singular teoría que es usada y, hasta cierto punto, adaptada por los aimaras peruanos.

En suma, todas las etapas del desarrollo impropio descendente representan una etapa de empobrecimiento generalizado, muerte, enfermedades, guerras y conflictos sociales que condujeron a la pauperización de la calidad de vida de los aimaras.

También en algunos talleres estuvieron presentes “hermanos” de Bolivia.

Están presentes “hermano de La Paz representantes de CEA [Consejo Educativo Aimara]” (Taller 10, 13/09/2003)

Visitantes de la hermana república de Bolivia: Sabina Huchani Chambi, Lucio Torres Sullcani del Consejo Educativo Aymara [CEA].

Los del CEA exponen las “experiencias adquiridas en Bolivia como Reforma Educativa para la Educación originaria”, “el avance de la ecuación de las lenguas”, “Identidad aymara”, “Estructura de participación popular en educación” (Taller 11, 23/09/2003).

---

<sup>51</sup> Se trata del Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que preparaba la Asamblea General de la OEA.

Un representante de la comunidad de Jaraquiri presente en la reunión “da ha conocer la experiencia de Bolivia de la reforma constitucional y educativa y de los documentos que vienen preparando para levantar la lucha con Ideas [sic] para buscar el verdadero desarrollo del pueblo aymara”. (Taller 19, 20 y 21/10/2003).

El Consejo Educativo Aymara (CEA), según su página web<sup>52</sup>, es un órgano de participación social de educación constituido en diciembre de 1997, cuya personería jurídica lo adquiere en julio del año 2002; está ubicado en El Alto, en el departamento de La Paz en Bolivia. Su objetivo es crear propuestas de políticas educativas para el desarrollo del sistema educativo comunitario del aprendizaje y sabiduría de la cultura Qullana-Aymara. Se trata, pues, de una organización con varios años de experiencia que procura un enfoque aimara en temas de educación. No sabemos de qué manera los miembros de la UNCA entraron en contacto con el CEA, no obstante, lo que es remarcable es la presencia boliviana en el desarrollo de los talleres.

Matriz 2 Contenido de los Talleres UNCA	
T1	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:50 am.</li> <li>• Historia de la UNCA</li> <li>• Al final eligen delegados</li> <li>• Pequeño refrigerio</li> </ul> <p><u>Expositores:</u></p> <p>1) Bernabé Jamachi:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Cultura aimara</li> <li>• “¿quines somos los aymaras?”, “qué queremos los aymaras”, “¿cómo somos los aymaras”</li> <li>• Curva de composición y descomposición de la cultura Qullana Aymara</li> <li>• Convenio 169 OIT</li> </ul> <p>2) Roberto Iscarra Ramirez:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Identidad cultural aimara</li> <li>• Cosmovisión, valoración de la tierra</li> <li>• Convivir con la naturaleza</li> <li>• Convenio de CECI-Canada</li> </ul>
T2	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 11 am.</li> <li>• Pago a la pacha mama</li> <li>• Sacrificio de una alpaca</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> <li>• Pequeño refrigerio</li> </ul> <p><u>Expositores:</u></p> <p>1) Octavio Mamani Espinosa:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Afirmación cultural aimara</li> </ul> <p>2) Mauro Cruz Layne:</p>

<sup>52</sup> Disponible en: <http://www.cepos.bo/cea/>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia de la UNCA</li> <li>3) Ismael Chambilla:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Convenio 169 OIT</li> </ul> </li> <li>4) Marivel Ticahuanca:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Derechos humanos</li> <li>• Derechos de territorio y tierra</li> </ul> </li> <li>5) Fernando Japura:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Derecho a la educación y salud</li> </ul> </li> </ul>
T3	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:30 am.</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> <li>• Pequeño refrigerio</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Octavio Mamani Espinosa:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Afirmación cultural aimara tuvo una “magnífica exposición”</li> <li>• “Reflexiones sobre nuestra vivencia”</li> <li>• Exposición sobre educación y salud</li> </ul> <p>2) Ismael Chambilla:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Política general y actualidad</li> </ul> <p>3) Marivel Ticahuanca:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Derechos humanos</li> <li>• Derechos de territorio y tierra</li> <li>• Reflexión sobre la realidad actual</li> </ul>
T4	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:30 am.</li> <li>• Ritual Aytu (coca)</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Fernando Japura:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Apertura el evento</li> </ul> <p>2) Mauro Cruz Layne:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia de la UNCA</li> </ul>
T5	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10 am.</li> <li>• Pago a la pacha mama</li> <li>• Actos rituales</li> <li>• Se hizo entrega de folletos que contiene el Convenio 169 OIT</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> <li>• Hora de cierre: 3 pm.</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Bernabé Jamachi:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Afirmación cultural aimara</li> <li>• “¿Qué es nuestra cultura?” “nuestra cultura es el habla”, “la vivencia de un pueblo”</li> <li>• “Los aymaras debíamos ser una nación”</li> <li>• Curva de composición y descomposición de la cultura Qullana Aymara</li> </ul> <p>2) Roberto Iscarra Ramirez:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia de la UNCA</li> <li>• Identidad cultural aimara</li> <li>• Cosmovisión</li> <li>• Escuela de formación EBI</li> <li>• Proyecto de artesanía CECI– Canadá</li> <li>• Interculturalidad</li> <li>• Vivencia como aimaras</li> <li>• “reflotar nuestra cultura”</li> <li>• Convenio 169 OIT</li> <li>• Libre determinación</li> </ul>
T6	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 12:15 am.</li> <li>• Pago a la pacha mama</li> <li>• Afirmación cultural</li> <li>• “nuestra vivencia”</li> <li>• una asistente: “que la tierra está cansado ya no descansa, había aynocas, la tierra no tiene fuerza”</li> <li>• Educación</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> <li>• Hora de cierre: 3 pm.</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Bernabé Jamachi</li> <li>2) Roberto Iscarra Ramirez</li> </ol>
T7	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:30 am.</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> <li>• Hora de cierre: 4 pm.</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Bernabé Jamachi:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Pago a la pacha mama</li> <li>• Identidad cultural “brillante exposición”</li> <li>• Historia de los aimaras</li> <li>• Curva de composición y descomposición de la cultura Qullana Aymara</li> <li>• Educación</li> <li>• Convenio 169 OIT</li> </ul> </li> <li>2) Roberto Iscarra Ramirez:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia de la UNCA</li> <li>• Identidad cultural aimara</li> <li>• Escuela de formación EBI</li> </ul> </li> </ol>
T8	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 11 am.</li> <li>• Pago a la pacha mama</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Bernabé Jamachi:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Identidad cultural</li> <li>• Historia de los aimaras y la destrucción hasta la actualidad</li> <li>• Derecho de tierras y territorio</li> <li>• Convenio 169 OIT</li> </ul> </li> </ol>
T9	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 11:30 am.</li> <li>• Están presentes “hermano de La Paz representantes de CEA [Consejo Educativo Aimara]”</li> <li>• “Con la finalidad de fortalecer nuestras costumbres, tradiciones culturales, religiosidad , nuestra lengua materna aymara y otros.”</li> <li>• Convenio 169 OIT</li> <li>• Educación EIB</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul>
T10	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10 am.</li> <li>• Izamiento de la wifala y la bandera del Perú</li> <li>• Está presente “la hermana Sabina Juchani y la hermana Jalsuri Qullana (Bolivia)”</li> <li>• Pago a la pacha mama</li> <li>• Historia de la UNCA</li> <li>• “Se aclaró que el UNCA actualmente se preocupa más sobre la afirmación cultural aymara sobre nuestras propias bases impulsar nuestro propio desarrollo (suma qamawi)</li> <li>• se expuso sobre “cómo fue la organización del pueblo aymara antes de la llegada de los invasores españoles”</li> <li>• “Estuvo organizado de la siguiente manera Panicha, Ayllu, Marka, Suyu, Tiahuanacu y luego el gran Tahuantinsuyo por 15 mil años. Con la llegada de los españoles se descompuso este gran imperio incaico”</li> <li>• Una lectura propia del Convenio 169 de la OIT: “Ley de tierras porque el gobierno sigue la constitución política nos prohíbe del territorio nos dice que solamente 30 centímetros de profundidad agrícola es nuestro, pero los recursos minerales existentes en su interior es del Estado. Pero según el Convenio 169 de la OIT nos ampara que somos propietarios de todos los recursos que contienen su habidad y deben ser administrados según sus costumbres, vivencia, religiosidad. El actual mundo moderno presa del personalismo”.</li> <li>• Sobre educación: “La educación aymara se realiza en el campo con la participación de los abuelos como maestros tutores que enseñaban sobre la práctica y era permanente no existía horario podía realizarse en cualquier momento del día o noche”</li> <li>• “Debemos cambiar la conciencia, afirmar nuestra identidad como aymaras”</li> <li>• “Llevar como principios Ama quella, Ama llulla, Ama sua”</li> <li>• “Debemos unirnos con otros pueblos originarios”</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• “Cambiar la propuesta curricular de Estudios que son preparados por Magisteres, Doctores graduados en EEUU, Alemania, y otros países ajenos a nuestra realidad”</li> <li>• “Tenemos que cambiar nuestra educación de acuerdo a nuestra vivencia ¿Quién nos faculta para tener nuestra propia educación?”</li> <li>• “Tenemos que ser competitivos con nuestra propia tecnología ecológica pero siempre pensando en mejorar constantemente”</li> <li>• “Por el uso de alimentos producidos con insecticidas, fungicidas, pesticidas nos estamos envenenando, matando nuestra propia vida, el consumo de gaseosas nos producen gastritis y luego necesitamos operaciones”</li> <li>• “El ministerio de agricultura fue quién malogró nuestras tierras, nuestros ganados”</li> <li>• “Los gusanos nos están dominando y por qué no pueden desaparecer los gusanos los ingenieros que estudian tantos años”</li> <li>• “Según los conocimientos aymaras los gusanos tienen vida por lo tanto no hay que envidiar sino despedir con la fiesta o agradecimiento o despacho”</li> <li>• “Los aymaras dominaron a la granizada, helada con pago y despachos a la tierra o pacha mama, tata willca, apus, etc.”</li> <li>• Se explicó brevemente sobre “la chacana y la estructura organizativa del pueblo aymara”</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul>
T11	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 12 am.</li> <li>• “Visitantes de la hermana república de Bolivia: Sabina Huchani Chambi, Lucio Torres Sullcani del Consejo Educativo Aymara [CEA]”</li> <li>• Los del CEA exponen las “experiencias adquiridas en Bolivia como Reforma Educativa para la Educación originaria”, “el avance de la ecuación de las lenguas, “Identidad aymara”, “Estructura de participación popular en educación”</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Octavio Mamani Espinosa:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Afirmación cultural</li> </ul> </li> <li>2) Ismael Chambilla:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Convenio 169 de la OIT</li> </ul> </li> <li>3) Fernando Japura:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Educación</li> </ul> </li> </ol>
T12	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:55 am.</li> <li>• Izamiento de la Wifala</li> <li>• Seremonia ritual</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Octavio Mamani Espinosa:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Afirmación cultural</li> </ul> </li> <li>2) Mauro Cruz Layne:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia de la UNCA</li> </ul> </li> <li>3) Ismael Chambilla:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Convenio 169 de la OIT</li> </ul> </li> <li>4) Fernando Japura:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Presenta a los “consultores aymaras”</li> <li>• Educación</li> </ul> </li> </ol>
T13	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 11 am</li> <li>• Está presente el presidente de la UNCA Gerónimo Romero Huayna</li> <li>• Ceremonia ritual del Aytu</li> <li>• Romero Huayna expone sobre el proyecto uso y manejo de agua en comunidades aimaras financiado por el BID</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Bernabé Jamachi:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Identidad cultural y manejo de agua</li> </ul> </li> <li>2) Octavio Mamani Espinosa:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Curva de composición y descomposición de la cultura Qullana</li> <li>• Convenio 169 de la OIT:                     <p>“Las leyes nacionales amparan que los recursos existentes es del Estado, la misma que comparó las leyes que ampara a los pueblos indígenas del convenio 169 – OIT en donde indica los artículos que los recursos naturales es de los pueblos originarios”</p> </li> </ul> </li> <li>3) Mauro Cruz Layne:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia de la UNCA</li> </ul> </li> </ol>

T14	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:30am.</li> <li>• Estuvo presente la vice presidenta Brígida Peraza Cornejo quien dio a conocer los objetivos de la UNCA</li> <li>• “El auditorio originario manifestó es necesario reafirmar nuestros saberes, tradiciones, tecnología”</li> <li>• se pidió ampliar el taller en otra fecha y en el mismo lugar</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Bernabé Jamachi:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Presentó a los consultores aimaras</li> <li>• Identidad cultural y derechos originarios</li> <li>• Dio a conocer la vestimenta, costumbres, salud, educación, tierra y territorio</li> </ul> <p>2) Roberto Iscarra Ramirez:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Medicina tradicional</li> <li>• Educación aimara “que aún tenemos, pero sí nos malogró la educación occidental”</li> </ul> <p>3) Mauro Cruz Layne:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Derechos indígenas y afirmación cultural</li> </ul>
T15	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio 9 am.</li> <li>• Izamiento de la “bandera del Collasuyo” [Wiphala]</li> <li>• Pago a la pachamama</li> <li>• Ceremonia del aytu</li> <li>• “Ch’alla respectiva a la pachamama” en señal de una cruz de oeste al punto este o sea hacia la salida del sol y otra Ch’alla hacia la puesta del sol para los apus y pachamama</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Bernabé Jamachi:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Derechos indígenas y afirmación cultural</li> <li>• “Primero debemos saber ¿qué es cultura? La cultura es nuestra vivencia” “Nos malogró en su totalidad la visión occidental, pero sí tenemos para recuperar y revalorar nuestra cultura desde el punto de vista aymara”</li> </ul> <p>2) Roberto Iscarra Ramirez:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia y organización de la UNCA</li> </ul>
T16	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio 9:30 am.</li> <li>• Pago a la pachamama</li> <li>• Diferencia entre “la constitución política del Estado, con las normas internacionales del convenio, sobre tierras y territorio así como con la vivencia sobre los aymaras”</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Bernabé Jamachi:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Identidad cultural y derechos originarios</li> <li>• Sobre EBI</li> <li>• Sobre la Wifala, costumbres, vivencia</li> <li>• Curva de composición y descomposición de la cultura Qullana</li> <li>• Hizo una diferencia entre “la vivencia actual y la vivencia antigua como aymaras”</li> <li>• Tierras, territorio, educación, religión, empleo, trabajo</li> </ul> <p>2) Roberto Iscarra Ramirez:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia y organización de la UNCA</li> </ul>
T17	<p><b>Ampliación del Taller 14</b></p> <p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio 11 am.</li> <li>• Está presente el presidente de la UNCA Gerónimo Romero, la vicepresidenta Brígida Peraza</li> <li>• “Diferencia entre la constitución del Perú y el convenio 169”</li> <li>• Tierra y territorio</li> <li>• “Los participantes piden que ya no podemos utilizar el tractor, recuperar nuestras costumbres y adorar a nuestros apus”</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> <li>• Hora de cierre: 5 pm.</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Bernabé Jamachi:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Presenta a los participantes</li> <li>• Identidad cultural y afirmación cultural</li> <li>• Territorio, tierra, salud, empleo, religión, vivencia, vestimenta, educación EBI</li> </ul> <p>2) Roberto Iscarra Ramirez:</p>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia y organización de la UNCA</li> </ul>
T18	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio 10 am</li> <li>• “Izamamiento del pabellón nacional, bandera de Desaguadero y la wifala”</li> <li>• Aytu, pago a la pachamama</li> <li>• “Entrega del Kayuni (feto de alpaca)</li> <li>• Tierras y territorio</li> <li>• Al final eligen delegados para fase provincial</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Octavio Mamani Espinosa:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Afirmación cultural</li> <li>• Curva de composición y descomposición de la cultura Qullana</li> <li>• Sobre salud, medicina tradicional</li> <li>• Convenio 169 de la OIT</li> </ul> <p>2) Mauro Cruz Layne:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia y organización de la UNCA</li> </ul> <p>3) Ismael Chambilla:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Convenio 169 de la OIT</li> <li>• Derechos indígenas</li> </ul> <p>4) Fernando Japura:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Educación e interculturalidad</li> <li>• Convenio 169 de la OIT</li> <li>• “Habló ¿qué aprender? ¿Cómo aprender? ¿Para qué aprender?”</li> </ul>
T19	<p><u>Estructura general:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio 8:30 am</li> <li>• Están presentes representantes de la Organización Panamericana de la Salud (OPS): hay un proyecto Salud de las poblaciones Indígenas</li> <li>• “El Mallku Gerónimo Romero Huayna” está presente</li> <li>• Convenio 169 OIT</li> <li>• Tierra y territorio</li> <li>• Un representante de la comunidad de Jaraquiri presente en la reunión “da ha conocer la experiencia de Bolivia de la reforma constitucional y educativa y de los documentos que vienen preparando para levantar la lucha con Ideas para buscar el verdadero desarrollo del pueblo aymara”</li> </ul> <p><u>Expositores</u></p> <p>1) Bernabé Jamachi:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Afirmación cultural</li> </ul> <p>2) Mauro Cruz Layne:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Historia y organización de la UNCA</li> </ul> <p>3) Fernando Japura:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Sobre Educación Bilingüe Intercultural</li> <li>• Reflexiones sobre identidad</li> </ul>

En cada uno de los talleres se eligieron delegados para la etapa de los Foros. El objetivo principal de estos fue el de plantear un proyecto de “Ley Aymara”. La idea era que con las personas capacitadas en los talleres en los términos que antes describimos, se instaure una especie de congreso constituyente que elabore una “carta magna” aimara. Veamos concretamente el contenido de los foros.

Como los talleres, los foros inician alrededor de las 10 a.m. con una ceremonia ritual y, cuando es oportuno, con el izamiento de la wiphala, la bandera

considera originaria entre los aimaras. Algunos foros duraron dos días. Una característica de estas reuniones es que estuvieron presentes, además de los autodenominados consultores aimaras, tanto el presidente de la UNCA, Gerónimo Romero, como la vicepresidenta, Brígida Peraza. Esto es un claro indicador de que los foros representaron para los miembros de la UNCA un espacio formal e importante.

En los foros también se expusieron, como en los talleres, temas vinculados a la reivindicación identitaria aimara. No se dejó de “capacitar” a los asistentes. En este sentido, el Foro 5 es ejemplificador (ver Matriz 3), pues el registrador no solo apuntó en detalle lo expuesto, sino que también introdujo los nombres de los expositores. No es que en los otros registros se dejara de mencionar los nombres de los encargados de exponer, en efecto se hizo; no obstante, la diferencia es que en este caso se indica explícitamente qué persona expuso determinado tema.

Interesa destacar las exposiciones de Octavio Mamani Espinosa y Bernabé Jamachi Villalba, quienes, como ya dijimos antes, fueron formados en el PROEIB-Andes de Bolivia. Según el registrador, Mamani dijo lo siguiente:

Con el tema Afirmación Cultural Aymara, indicando sobre la identidad cultural aymara, como la alimentación en nuestra cultura, produciendo productos naturales sin uso de productos químicos que causan mucho daño al organismo humano, nuestra vestimenta con productos transformados de la crianza de nuestros propios animales para conservar la temperatura humana y desterrar la alimentación de países dominantes, la educación occidental a través del Estado no enseñan para ellos, perdiendo la propia educación aymara, de ahí la importancia de Educación Intercultural. El idioma español es ajeno a nuestra cultura, nuestro propio idioma es aymara y es determinante y no como otros idiomas que son soslayables [sic]. Nuestra agricultura a través de Ministerio de Agricultura impusieron el uso de abonos químicos que han envenenado nuestras tierras, de ahí la importancia de recuperar la técnica de cultivos Andinos Aymaras propios que

prestan mejor garantía para nuestra vivencia diaria. (Foro 5, 11, 02, 2004)

Los tópicos sobre los que discursa Mamani son la alimentación, la vestimenta, la educación, el idioma y la agricultura. Por un lado, todos estos puntos son planteados de una forma dicotómica y maniquea: el extremo aimara es siempre el punto bueno y el otro extremo es el occidental y siempre el malo o perjudicial. El extremo aimara se presenta, además, como un universo autosuficiente y hasta autárquico: los aimaras tienen “propios animales” con los que pueden confeccionar sus vestimentas sin necesidad de comprarla; tienen “propia educación aymara”, “propio idioma” y una “técnica de cultivos Andinos Aymaras propios [sic]”. Maniqueísmo retórico e idealismo autárquico son, pues, elementos recurrentes que no solo se encuentran en el discurso de Mamani, sino también en todas las exposiciones de los foros y talleres. De manera general podríamos decir que ambos elementos constituyen las características fundamentales de las exposiciones de los consultores aimaras.

Lo expuesto por Bernabé Jamachi Villalba fue lo siguiente:

Trata sobre el tema Derechos Indígenas en el marco del Convenio 169 OIT y la Identidad Cultural Aymara, recalcando que para los occidentales es desarrollo tecnológico requerido para ellos a fin de sojuzgar a otras sociedades; pero nuestra cultura aymara no es mejor, debido a que deteriora nuestras costumbres, nuestras vivencias. Seguidamente trata sobre Derechos Indígenas, que la cultura aymara está enmarcado en ello, según el convenio 169 OIT. Enfatizando el derecho significa hacernos respetar lo que nos corresponde, entonces hoy en día no existe equidad, en la actualidad debido a los intereses de grupos dominantes, que funcionan a través de las instituciones de un Estado. En forma dialogado expone sobre Tierra – Territorialidad, recordando Korpani, tiene los recursos Naturales en los países de Perú, Bolivia, Argentina y Chile que han sido divididos por los invasores, partiendo nuestra cultura Qullana Aymara y la Constitución Política sobre Recursos Naturales nunca hace referencia sobre ríos, lagos y árboles que pertenecen a los aymaras, pero sí suelen cobrar impuestos para beneficio de los

gobernantes. El problema de Aymara es problema de Tierra. [...]. Nos quitan nuestra vivencia, de ahí que es importante la legislación Aymara. La cultura aymara, Tiahuanaco, tuvo 15 mil años de vida, hubo producción para vivir y los occidentales robaron el dinero.

En lo mencionado por Jamachi se puede reconocer, además del maniqueísmo retórico y el idealismo autárquico, otro elemento característico en las exposiciones de los consultores aimaras; se trata de la constatación de las relaciones asimétricas en la que los aimaras se encontrarían respecto de occidente y el instrumento jurídico que paliaría y hasta subvertiría esta situación. Así, el Convenio 169 de la OIT se erige como un documento que facultaría a los aimaras a reclamar al Estado peruano la propiedad de los recursos naturales existentes en *su* territorio ahora dividido por la frontera de Perú, Bolivia, Argentina y Chile.

Luego de escuchar exposiciones como las de Mamani y Jamachi, los asistentes a los foros forman grupos de trabajo para elaborar las propuestas de los contenidos del proyecto de ley aimara. Los grupos se formaron alrededor de los siguientes temas: educación, salud, tierra y territorio, recursos naturales, justicia e industria y comercio. Cada uno de estos temas generará un conjunto de artículos que se plasmará en el proyecto de ley (ver Matriz 4). Un poco más adelante analizaremos este proyecto, por el momento digamos que el proceso de elaboración generó muchas expectativas entre los dirigentes de la UNCA y los consultores aimaras. Esas expectativas se manifestaron en las reuniones de coordinación.

Además de los ocho foros se realizaron cuatro reuniones de coordinación, es decir, a medida que se iban desarrollando los foros, los consultores aimaras y

la junta directiva de la UNCA consideraron pertinente hacer reuniones para evaluar el avance y paliar dificultades surgidas entre foro y foro (ver Matriz 3). Luego del foro siete y antes de realizar el número 8, es decir, el último de los programados, se llevaron a cabo dos de las cuatro reuniones: la Reunión 3 el 20 de abril del 2004 y la Reunión 4 el 10 de mayo del mismo año (ver Matriz 3).

La Reunión 3 comenzó a las 2 p.m. en el local de la UNCA. Estuvieron presentes los principales responsables de la realización de los talleres y el presidente de la organización, Gerónimo Romero. Al momento de esta reunión el proyecto de ley aimara estaba ya completamente formulado, lo que restaba por hacer era presentar el documento sistematizado en el último foro para su revisión y aprobación. En este sentido, el objetivo de la reunión fue coordinar las actividades a desarrollarse en este último foro. El presidente Romero pidió propuestas a los asistentes. Unos recomendaron la realización del foro en dos días: uno para aprobar la ley y otro para realizar danzas originarias y dramatizaciones, otros pidieron que se invite a los llamados Mallkus de Bolivia, a Evo Morales, a las autoridades nacionales, congresistas, ministros y hasta la entonces primera dama Elian Karp. En la reunión reinaba, pues, un ánimo triunfante y celebratorio. Se sentía orgullo por la labor realizada y que estaba a punto de culminar con la formulación de un proyecto de ley aimara. La conclusión a la que se llegó en la Reunión 3 fue la siguiente: “Primer día: se analizará y revisará el documento sistematizado y se aprobará la ley aimara entre los dirigentes. El segundo día: diálogo con las autoridades CONAPA, Elian Karp y 5 congresistas, Mallku de Bolivia [...], difusión (TV, Radio). [...]. El Forum Derechos Indígenas y Afirmación Cultural Aymara Regional será en Puno los días 24 y 25 de mayo del 2004”.

La Reunión 4 se realizó básicamente para acordar el cambio de fecha de los días de realización del último foro. Programado inicialmente para el 24 y 25 de mayo, se cambió para los días 21 y 22 de junio del 2004. No obstante las programaciones, por alguna razón no explicitada en las actas, el último foro finalmente no se realizó en ninguna de estas fechas, sino el 5 de junio del 2004 y no en dos días, como inicialmente se pensaba, sino en uno. Tampoco asistieron o quizá no llegaron a ser invitados todas personas mencionadas en la Reunión 3, ya que los presentes en el Foro 8 fueron los directivos de la UNCA, presidentes de las multicomunales, presidentes de asociaciones de mujeres y jóvenes y la gente de las comunidades base de la UNCA. Básicamente gente aimara de Puno.

Llegado finalmente el día de realización del Foro 8, las actividades iniciaron muy temprano, a las 4 a.m. Se reunió en un lugar denominado Inca Uyo, que habría sido un lugar ceremonial y sagrado para los ancestros aimaras, “con el fin de rendir culto al Tata Wilka Inti” (Foro 8, 05/06/2004). Sacrificaron a una alpaca como ofrenda. Se dio a conocer el objetivo de la reunión que era el de revisar y aprobar la “Ley del Pueblo Aymara”. Finalmente “se terminó [esta ceremonia] con aplausos de los participantes dirigidos por el *Mallku* Gerónimo Romero Huayna” (Ibíd., la cursiva es mía). En este contexto Romero pasó de ser presidente de la UNCA a mallku, es decir, según la Ley Aymara, a la autoridad máxima autoridad del Pueblo Qullana.

Se formó “tres grupos de legisladores” que tuvieron a su cargo la revisión del documento que sistematiza “las iniciativas legislativas de las provincias Aymaras (Moho, Huancane, Yunguyo, Chucuito, Puno y El Collao)” (Ibíd.). Se debatió y discutió “ampliamente con la participación activa de las autoridades

originarias y los directivos de UNCA”. (Ibíd). Al final del foro, ya con la ley aprobada se dieron indicaciones finales “para que se consiéntase a toda la población aymara” (Ibíd.).

Matriz 3 Contenido de los Forum y Reuniones UNCA	
Foro 1	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Primer día: hora de inicio: 10:50 am.</b></li> <li>• “Reunidos los consultores aymaras de la provincia de chuchito seleccionados en la etapa distrital, autoridades originarias, facilitadores de UNCA y Presidente de UNCA, Vicepresidente UNCA y secretario de Actas y Archivos UNCA y Secretario del Medio Ambiente”.</li> <li>• Objetivo: “Plantear el proyecto de Ley Aymara”.</li> <li>• “Izamiento de la Wifala que representa a la nación aymara, el cual fue izado por el presidente y vicepresidenta de Unión de Comunidades Aymaras (UNCA) Gerónimo Romero y Brígida Peraza”.</li> <li>• “Ceremonia de Aytu pago a la pachamama, en lo que se nombró un representante de las autoridades originarias y un facilitador del UNCA especialista en Cosmovisión Andina, los cuales dirigen la ceremonia ritual con velas de misa y vino, alcohol y coca; lo cual se llevó en el cerro Colcapata. Finalizó la ceremonia con la acción de confraternidad entre los asistentes con coca”.</li> <li>• Expusieron presidentes comunales y de organizaciones de la localidad, quines a su vez hacer saberes sus necesidades en temas de educación, salud, tierra y territorio.</li> <li>• Al final de la reunión, se formaron grupos de trabajo para elaborar el propuestas de los contenidos del proyectos de ley aimara:             <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Grupo sobre educación aymara.</li> <li>○ Grupo sobre salud aymara.</li> <li>○ Grupo sobre tierra y territorio.</li> <li>○ Grupo sobre recursos naturales aymara.</li> <li>○ Grupo sobre industria y comercio aymara.</li> <li>○ Grupo sobre justicia.</li> </ul> </li> <li>• <b>Segundo día: hora de inicio: 7:00 am.</b></li> <li>• Los grupos formados inician su trabajo             <ul style="list-style-type: none"> <li>○ El grupo de tierras y territorio propuso nueve artículos.</li> <li>○ El grupo de trabajo de justicia propuso ocho artículos y tres incisos.</li> <li>○ El grupo de educación propuso seis artículos.</li> <li>○ El grupo de industria y comercio propuso dos artículos.</li> <li>○ El grupo de educación propuso cuatro artículos.</li> <li>○ El grupo sobre recursos naturales propuso cuatro artículos.</li> </ul> </li> <li>• Finalizó la reunión a las 3:15pm.</li> </ul>
Reunión 1	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reunión con “facilitadores indígenas sobre Derechos Indígenas y Afirmación Cultural Aymara”</li> <li>• Objetivo: “Planificación de Forums provinciales”</li> <li>• Se evaluó el avance y el trabajo de los facilitadores</li> <li>• Se constató que es necesario preparar a los facilitadores para cada foro así como realizar evaluaciones verídicas durante el transcurso de la realización de los foros</li> <li>• Se establecieron fechas de talleres:             <ul style="list-style-type: none"> <li>○ “Sábado 22 de noviembre reunión de preparación para forum de Moho.</li> <li>○ 23 y 24 de noviembre Forum provincial de Moho</li> <li>○ 25 de noviembre evaluación y preparación</li> <li>○ 26 y 27 de noviembre Forum en el Collao</li> <li>○ 28 de noviembre, evaluación y preparación</li> <li>○ 29 y 30 de noviembre Forum en Puno</li> <li>○ 01 de diciembre evaluación</li> <li>○ 04 de diciembre preparación</li> <li>○ 05 y 06 de diciembre Forum Yunguyo</li> <li>○ 07 de diciembre evaluación”.</li> </ul> </li> </ul>
Foro 2	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:50 am.</li> <li>• Estuvieron presentes Gerónimo Romero Huayna, Presidente de la Unión de Comunidades Aymaras UNCA, los responsables de la organización del Forum: Bernabé</li> </ul>

	<p>Jamachi Villaha, Sixto Chile Ramos, Roberto Iscarra Ramirez, Wilber Machacca Acero, Octavio Mamani Espinoza, Rita Suaña Coila, Olga Zapana Alania, Lucas Ramos Calizaya, Ismail Chambilla Cauna; y los dirigentes y representantes de las comunidades.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se discutió algunos problemas de un proyecto no relacionado al tema del foro</li> <li>• Aunque hay poca asistencia se decide continuar la actividad de formulación de la propuesta de ley aimara.</li> <li>• Se formaron grupos de trabajo bajo el mismo criterio del Foro 1 a excepción del grupo sobre industria y comercio aimara que al parecer no se formó, pues no se lo registra en el acta. Los grupos se reunieron “para precisar algunas propuestas de artículos de ley de acuerdo a las necesidades y problemas de los propios aymaras”.</li> </ul>
Foro 3	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Primer día: hora de inicio: 11:00 am.</b></li> <li>• Estuvieron presentes: “Los consultores de Derechos Indígenas y Afirmación Cultural de la Provincia de Puno, los consultores UNCA; gobernador del Distrito de Laraqueri y representantes de las comunidades y Presidente de UNCA Gerónimo Romero Huayna, secretario de actas y archivo Mauro Cruz Layne, el secretario de medio ambiente Fernando Japura Chachaque”.</li> <li>• Se formaron los grupos de trabajo para formular el proyecto de ley aimara; esta vez se forma también el grupo de industria y comercio aimara.</li> <li>• <b>Segundo día: hora de inicio: 8:00 am.</b></li> <li>• Los grupos “continúan con el desarrollo de la propuesta legislativa”.</li> <li>• Los grupos expusieron sus propuestas.</li> </ul>
Foro 4	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Primer día: hora de inicio: 9:00 am.</b></li> <li>• Estuvieron reunidos: “Las autoridades, tenientes gobernadores, el alcalde de la Municipalidad Provincial de Yunguyo, delegados del Distrito de Yunguyo, los facilitadores de UNCA y los directivos de UNCA: Mauro Cruz Layne, Fernando Japura Chachaque, Wilber Machaca y los practicantes de sociología de la UNA – Puno.</li> <li>• En la plaza de armas la Wiphala fue izada por “el presidente de la Comunidad de Copani y luego se hizo el Aytu con coca”.</li> <li>• Se discutieron algunos de los proyectos que se han desarrollado en algunas zonas del distrito.</li> <li>• Se formaron los grupos de trabajo para formular el proyecto de ley aimara. No se registra en el acta la formación del grupo sobre industria y comercio aimara.</li> <li>• <b>Segundo día: hora de inicio: 7:00 am.</b></li> <li>• Los grupos continuaron con la formulación de sus propuestas.</li> <li>• Los grupos expusieron sus propuestas.</li> </ul>
Reunión 2	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 9:50 am.</li> <li>• Estuvieron presentes: “Los Directivos de UNCA, Secretario de Actas y Archivos Mauro Cruz Layne y Secretario de Medio Ambiente Fernando Japura y Secretario de Juventud Aymara Wilber Machaca y los consultores o/y facilitadores Lucas Ramos, Claudio Aruhuanca y Ruben Choque, Ismael Machaca, Octavio Mamani, Bernabé Jamachi, Olga Zapata, Roberto Iscarra, Maribel Tichahuanca y el practicante Virgilio Incacutipa y la colaboradora Danya Mamani”.</li> <li>• Objetivo: “Evaluar el forum Derechos Indígenas Yunguyo”.</li> <li>• Se llegó a la siguiente conclusión: “Todos los grupos [de trabajo] estuvieron regular porque hubo resultados positivos con excepción de dos grupos: del facilitador Octavio que tuvo otras interrogantes y de la facilitadora Marivel que [...] no tuvo dominio del tema en conclusión no sabe nada”.</li> <li>• Se hicieron también evaluaciones del desempeño de los facilitadores designados a cada grupo de trabajo. Todos los facilitadores tuvieron, según se indica en el acta, un desempeño regular, no obstante la facilitadora Maribel fue nuevamente criticada, porque su grupo no dio aportes y “todo estuvo mal”.</li> <li>• No se registraron medidas dirigidas a corregir las dificultades.</li> </ul>
Foro 5	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:15 am.</li> <li>• Estuvieron presentes: “Los facilitadores aymaras Mauro Cruz Layne, Octavio Mamani Espinoza, Bernabé Jamachi, Rubén Choque, Gerardo Apaza y de otra parte [...] las Autoridades Políticas como Tenientes Gobernadores de Ayllus Hurunsaya y Anansaya, autoridades originarios que se denominan Jilasullcas”.</li> <li>• Desarrollo de los temas:             <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Mauro Cruz Layne: “Expone el tema sobre la Historia de Unión de Comunidades Aymaras (UNCA) desde su fundación desde 1985, su organización y objetivo que persigue UNCA, la reafirmación de nuestra cultura aimara, la identidad aimara, derecho indígena sobre el convenio 169 de la OIT, acciones como artesanía y educación bilingüe intercultural con escritura aimara. Enfoca también sobre la identidad aimara que</li> </ul> </li> </ul>

	<p>cumplió los Directivos en los diferentes períodos en defensa de nuestra cultura aymara.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Octavio Mamani Espinoza: “Con el tema Afirmación Cultural Aymara, indicando sobre la identidad cultural aymara, como la alimentación en nuestra cultura, produciendo productos naturales sin uso de productos químicos que causan mucho daño al organismo humano, nuestra vestimenta con productos transformados de la crianza de nuestros propios animales para conservar la temperatura humana y desterrar la alimentación de países dominantes, la educación occidental a través del Estado no enseñan para ellos, perdiendo la propia educación aymara, de ahí la importancia de Educación Intercultural. El idioma español es ajeno a nuestra cultura, nuestro propio idioma es aymara y es determinante y no como otros idiomas que son soslayables [sic]. Nuestra agricultura a través de Ministerio de Agricultura impusieron el uso de abonos químicos que han envenenado nuestras tierras, de ahí la importancia de recuperar la técnica de cultivos Andinos Aymaras propios que prestan mejor garantía para nuestra vivencia diaria”.</li> <li>○ Bernabé Jamachi Villalba: “Trata sobre el tema Derechos Indígenas en el marco del Convenio 169 OIT y la Identidad Cultural Aymara, recalcando que para los occidentales es desarrollo tecnológico requerido para ellos a fin de sojuzgar a otras sociedades; pero nuestra cultura aymara no es mejor, debido a que deteriora nuestras costumbres, nuestras vivencias. Seguidamente trata sobre Derechos Indígenas, que la cultura aymara está enmarcado en ello, según el convenio 169 OIT. Enfatizando el derecho significa hacernos respetar lo que nos corresponde, entonces hoy en día no existe equidad, en la actualidad debido a los intereses de grupos dominantes, que funcionan a través de las instituciones de un Estado. En forma dialogado expone sobre Tierra – Territorialidad, recordando Korpani, tiene los recursos Naturales en los países de Perú, Bolivia, Argentina y Chile que han sido divididos por los invasores, partiendo nuestra cultura Qullana Aymara y la Constitución Política sobre Recursos Naturales nunca hace referencia sobre ríos, lagos y árboles que pertenecen a los aymaras, pero sí suelen cobrar impuestos para beneficio de los gobernantes. El problema de Aymara es problema de Tierra. [...] Nos quitan nuestra vivencia, de ahí que es importante la legislación Aymara. La cultura aymara, Tiahuanaco, tuvo 15 mil años de vida, hubo producción para vivir y los occidentales robaron el dinero”.</li> <li>○ Interviene una participante, Juli Yananico sobre la titulación de tierras: “ Es una forma que el Estado recupera vía el PETT, pero nosotros sí podemos tener una organización social e invoca a la unión de todos los aimaras y hacer fuerza común.</li> <li>○ “Continuando con el tema, se trata sobre la ecuación actual, los occidentales envían sus currículos [sic] educativos en función a sus intereses”.</li> <li>○ Interviene otro participante, no se registra nombre: “Todos los aymaras de Huancané debemos hacer una realidad de una Educación Propia que realmente sirva para nosotros mismos, haciendo una sola fuerza”.</li> <li>○ “Trata enseguida sobre Salud. Actualmente el ministerio de salud aplica inyecciones y los médicos emplean la medicina occidental, pero nosotros los Qullana Aymaras 3tenemos todo tipo de plantas medicinales y con ello se curan sin mayor costo”.</li> <li>○ “Religiosidad. Los aymaras practican el cristianismo cuando llegan los españoles hace 511 años. En nuestra cultura su dios era Pachamama, el sol, la luna y las estrellas que se llama Cosmovisión. A través de la religión el Estado oprime a las culturas. Nuestra cultura aymara en cuanto a salud, prevenía mediante la aplicación de plantas medicinales, conservando salud física”.</li> </ul>
<p>Foro 6</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Hora de inicio: 9:30 am.</li> <li>● Estuvieron presentes: “El presidente de UNCA, Secretario de Actas y Archivos de UNCA, Los Tenientes, Agentes Municipales y Delegados Participantes y facilitadores de UNCA”.</li> <li>● Se realizó un “Ritual que se llevó a cabo seguidamente en la frontera de la Iglesia San Pedro el que fue llevado por los Mallkus y Maranis de la localidad”.</li> <li>● “El secretario de Acta y Archivo de UNCA Mauro Cruz Layne explicó detalladamente los objetivos de este evento”.</li> <li>● “El presidente de UNCA Gerónimo Romero Huayna el que dio a conocer y explicó en forma detallada lo que es Derechos Indígenas y a la vez dio a conocer los objetivos y la</li> </ul>

	<p>finalidad de UNCA”.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• “También se dio a conocer sobre Afirmación Cultural Aymara el que fue dirigido por Octavio Mamani Espinoza”.</li> <li>• “Se formaron grupos de trabajo sobre “cinco temas: tierra, territorialidad, agricultura, recursos naturales, comercio e industria”.</li> <li>• “Cada uno de los facilitadores asumió la dirección de cada tema así detallo [sic]:             <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Marivel Ticahuanca Centeno: tierra y territorio, agricultura</li> <li>○ Mauro Cruz Layne: Organización Política</li> <li>○ Octavio Mamani Espinoza: Salud</li> <li>○ Gerardo Apaza Apaya: Educación</li> <li>○ Olga Zapana: Comercio e Industrias Aymara”.</li> </ul> </li> <li>• “Se tuvo la participación activa de los participantes de manera activa [sic] sin ningún inconveniente”.</li> </ul>
Foro 7	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 10:00 am.</li> <li>• Estuvieron presentes: “Los tenientes gobernadores, Delegados participantes, facilitadores y los directivos de UNCA presidente Gerónimo Romero Hauyne, Secretario de Archivos Mauro Cruz Layne y agentes municipales”.</li> <li>• “Se formaron cinco grupos que son:             <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Tierra, territorio y recursos naturales que fue dirigido por Marivel Ticahuanca Centeno;</li> <li>○ Salud, que fue dirigido por Olga Zapana Alania;</li> <li>○ Educación e identidad cultural que es dirigido por Octavio Mamani Espinoza;</li> <li>○ Economía e industria [dirigido por] Lucas Ramos Calizaya</li> <li>○ Organización Política y justicia [dirigido por] Mauro Cruz Layne”.</li> </ul> </li> </ul>
Reunión 3	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 2:00 pm.</li> <li>• Estuvieron presentes: “Los facilitadores de UNCA, Presidente de UNCA y Secretario de Actas y Archivos de UNCA”.</li> <li>• Objetivo: “Formar comisiones, fecha y documento sistematizado de la Propuesta de Ley para el foro Regional Aymara”.</li> <li>• Gerónimo Romero Huayna: “Dio a conocer las necesidades para el Forum Regional Aymara y pidió propuestas para llevar adelante el citado Forum”.</li> <li>• Ismael Chambilla: “ Propuso para que se lleve dos días y se presente danzas y dramatizaciones”.</li> <li>• Bernabé Jamachi: “Un día para aprobar la Ley, segundo día nombrar autoridades y/o defensores. Invitar a las Instituciones entendidas en Pueblos Indígenas”.</li> <li>• Roberto Viscarra Ramires: “Primer día aprobar la ley, segundo día solo invitar Mallkus de Bolivia. No danzas, más bien poemas”.</li> <li>• Marivel Ticahuanca Centeno: “Los líderes deben revisar el Proyecto de Ley el primer día y aprobación respectiva. Nombrar una Comisión para hacer respetar la Ley”.</li> <li>• Octavio Mamani Espinoza: “Analizar el documento sistematizado y aprobar. Formar comisiones de autoridades originarias. Una danza originaria”.</li> <li>• Lucas Ramos Calizaya: “Se recuperaría una danza. Las autoridades nacionales que no estén presentes (parlamentarios de Puno)”.</li> <li>• Olga Zapana: “Aprobar la ley el primer día. Invitar a los parlamentarios de puno. Invitar a Evo Morales y otros Mallkus. Importante una danza”.</li> <li>• Sixto Chili Ramos: “Invitar a las autoridades de poderes (ejecutivo, legislativo, etc.), Ministerio de Agricultura y otros ministerios”.</li> <li>• Vicenta Mamaní Lorenzo: “El primer día analizar la ley y el segundo formar una comisión de las seis provincias (Mallkus). La danza no sería necesaria”.</li> <li>• Gerónimo Romero Huayna: “Planteó las estrategias e invitar a las autoridades Paulina Arpasi, Elian Karp, Miguel Hilario. Invitar a la prensa y periodismo. Reflexiones para nombrar sus autoridades originarias y modificar el estatuto de UNCA”.</li> <li>• Se llegó a las siguientes conclusiones: “Primer día: se analizará y revisará el documento sistematizado y se aprobará la ley aymara entre los dirigentes. El segundo día: diálogo con las autoridades CONAPA, Elian Karp y 5 congresistas, Mallku de Bolivia [...], difusión (TV, Radio). [...]. El Forum Derechos Indígenas y Afirmación Cultural Aymara Regional será en Puno los días 24 y 25 de mayo del 2004”.</li> </ul>
Reunión 4	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 2:30 pm.</li> <li>• Estuvieron presentes: “El equipo de facilitadores en Derechos Indígenas y Afirmación Cultural Aymara”.</li> <li>• Objetivo: “Planificar el Forum Regional Aymara”</li> <li>• “Se consultó a los facilitadores para fijar nueva fecha para realizar el Forum Regional. [...]. Se Acordó llevar los días 21 y 22 de junio de 2004”.</li> </ul>
Foro 8	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hora de inicio: 4:00 am.</li> <li>• Estuvieron presentes: Directivos de UNCA, Presidentes de Multicomunales, Presidentes</li> </ul>

	<p>de Asociaciones de Mujeres, Jóvenes y Comunidades bases de UNCA”.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Objetivo: “Revisar y aprobar la Ley del Pueblo Aymara”.</li> <li>• Desarrollo de la reunión: <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Están reunidos “en el lugar denominado Inca Uyo, lugar ceremonial, sagrado de nuestros ancestros, con el fin de rendir culto al Tata Wilka Inti, en donde se tuvo la ceremonia ritual con una alpaca de ofrenda y allí se dio a conocer el objetivo de la reunión [...]. Se terminó [esta ceremonia] con aplausos de los participantes dirigidos por el Mallku Gerónimo Romero Huayna”.</li> <li>○ “El presidente de UNCA Gerónimo Romero Huayna informó sobre el desarrollo de los Foros Regionales, Provinciales y Distritales dentro de las seis provincias Aymaras (Moho, Huancane, Yunguyo, Chucuito, Puno y El Collao)”.</li> <li>○ “Se trabajó formando tres grupos de legisladores quienes revisarán la totalidad del documento sistematizado de las iniciativas legislativas de las provincias de Chucuito, Yunguyo, El Collao, Moho, Huancane y Puno”.</li> <li>○ “Se entró a la plenaria y discusión de los grupos con el monitoreo del secretario de UNCA Mauro Cruz Layne quién ha dado la lectura parte por parte de la ley y los legisladores aymaras han observado con su trabajo grupal. Se ha debatido y discutido ampliamente la reformulación con la participación activa de las autoridades originarias y los directivos de UNCA”.</li> <li>○ “Al final se dio comunicados finales para que se consientase a toda población aymara y consultas para definir por qué medios se difundan”.</li> <li>○ Se terminó con la lectura de la ley aimara como sigue: (ver Matriz 4)</li> </ul> </li> </ul>
--	---

#### 2.4.7. Las variaciones textuales significativas de la “Ley Aymara”

Veamos ahora el contenido del texto de la “Ley Aymara”. En la Matriz 4 se presenta las transcripciones de este texto tal cual figura en el acta y el documento finalmente publicado. Con ambas transcripciones podemos presentar las variaciones textuales de los documentos y así analizar adiciones, supresiones, sustituciones o transformaciones significativas, además de analizar propiamente el contenido del documento.

El texto inicia con una presentación que consta de cuatro párrafos. En el primero se indica que la UNCA viene promoviendo actividades dirigidas a reafirmar la “cultura aymara”. En ese sentido, dice el documento, se organizaron foros. Aquí ocurre una primera adición al texto original que solo hace referencia al último foro regional en donde se aprobó la ley, mientras que en el documento publicado se explica que hubo varios foros divididos en tres

etapas, distrital, provincial y regional. En la primera “se consolidó y sensibilizó el convenio N° 169-OIT [y] sobre los Derechos Indígenas y afirmación cultural aymara”, en la segunda se planearon y formularon iniciativas legislativas expresadas por las seis provincias consideradas aimaras y, finalmente, en la última etapa se aprobó la ley. En el texto publicado había, pues, que explicar el proceso de formulación de la ley.

En el segundo párrafo no se hacen modificaciones significativas, solo cambios gramaticales menores. Se indica que las provincias aimaras son “sostenedores de nuestro sistema *indígena* milenario, en lo filosófico, cósmico, ideológico y político” (la cursiva es mía). Resulta interesante el uso de la categoría “indígena” en este documento. Como vimos a lo largo de este capítulo, este término fue sistemáticamente evitado por los miembros de la UNCA para referirse a ellos mismos, pues es considerado peyorativo. Aquí, sin embargo, aparece para calificar al sistema milenario, filosófico, etc. de los aimaras. No debemos atribuir al descuido la aparición de este término. Fue puesto y dejado allí deliberadamente, pues permite inscribir la concepción aimara en un campo más general y englobante: la de los indígenas milenarios. Su habitual rechazo a esta categoría es estratégicamente dejado de lado cuando se quiere hacer notar que los aimaras no son un núcleo reducido, sino parte de un “sistema indígena milenario”. Son una parte de un todo mayor y global.

Esta interpretación no es fortuita. Revisando comparativamente los textos de la ley, se encuentra la categoría “indígena” en el Artículo 2 del texto original del siguiente modo: “Defínase como autonomía, el derecho de los pueblos *indígenas* de administrar su territorio...” (la cursiva es mía). Ahora bien, si nos fijamos en el documento publicado, esa categoría fue eliminada y en reemplazo

se escribió “aymara”: “Defínase como autonomía, el derecho del Pueblo *aymara* de administrar su territorio...”. (la cursiva es mía). El reemplazo de “indígenas” por “aymara” en este caso permite que el enunciado del artículo se centre en un referente concreto, los aimaras, con lo que se elimina la generalidad e indeterminación de indígenas y por añadidura su connotación peyorativa. De manera que cuando se habla únicamente de los aimaras se evita el uso de la categoría indígena.

Mi interpretación se ve fortalecida si tomamos el tercer y último caso en el que aparece el término “indígena” en todo el texto de la ley registrada el acta y la publicada. En el inciso “b” –que se transforma en el punto 2 en la versión publicada– del Artículo 43, en donde se legisla sobre “los objetivos del pueblo aymara”, se dice lo siguiente tanto en la versión original como en la publicada: “Mantener canales de comunicación entre las *poblaciones indígenas* y las *organizaciones indígenas* nacionales e internacionales” (las cursivas son mías). Aquí no se suprime “indígenas” por “aymaras”. El habitual rechazo del primero una vez más es estratégicamente suspendido. Y es que uno de los objetivos del “pueblo aymara”, un grupo local y particular, consiste en mantenerse comunicado con otras poblaciones y organizaciones indígenas “nacionales e internacionales”. Una vez más se posicionan como una parte de un todo mayor y global y en ese contexto se recurre al uso estratégico de la categoría “indígena”.

Para terminar con la parte destinada a la presentación de la ley, veamos los restantes dos párrafos. El tercero de estos, que no sufre cambios en el texto publicado, indica lo siguiente:

Los aymaras o Amarus, han constituido una gran nación sobre el espacio territorial con una característica y cultura propia [sic], desde tiempos remotos hasta nuestros días se encuentra asentadas en la zona occidental de América del Sur o Aywiyala. (Ley Aymara).

A través de una redacción particular, este párrafo de la presentación nos hace saber que los aimaras fueron una nación<sup>53</sup>, que poseen un espacio territorial que posee características y cultura propias, con una continuidad desde tiempos remotos (¿prehispánico? ¿preinca?) hasta la actualidad y que contemporáneamente se asienta en América del Sur o “Aywiyala”. Se nos presenta, entonces, la continuidad de ocupación en el espacio y la persistencia de una forma cultural enfatizando el hecho de que es “propia”.

A continuación, en el cuarto y último párrafo de la presentación de la ley, se hacen una serie de añadidos en la versión publicada todos con el firme propósito de enfatizar la distinción con “occidente”, subrayar la condición subalterna de “los pueblos oprimidos” y, no obstante, remarcar la superioridad de estos, particularmente la de los aimara, sobre occidente. En efecto, como se puede ver en el cuadro comparativo de los párrafos, el texto publicado inicia con un cambio menor, luego a “qullana” se le agrega “suyu”, la estructura política no es solo “propia” sino “distinta propia”, los pueblos no son solamente “oprimidos” sino “oprimidos minorizados”, el “imperio de irracionalidad” pasa a ser un “imperio tecnocrático de irracionalidad” y finalmente al enunciado del “vivir bien en armonía con la naturaleza...” se le añade que ello es pertinente pues permitiría “garantizar el equilibrio mundial”.

Texto original	Texto publicado

<sup>53</sup> Un poco más adelante veremos las implicaciones del uso de esta categoría.

*Por último*<sup>54</sup>, conocemos que en el planeta tierra, que el qullana es una estructura política propia, que se orienta hacia el mundo como alternativa de vida válida en la realidad contemporánea de los pueblos oprimidos, frente al imperio de irracionalidad que sostiene el occidente y nosotros los aymaras sostenemos “vivir bien en armonía con la naturaleza, tomando nuestros conocimientos, valores y tecnologías ancestrales propias”.

*Finalmente*, conocemos que en el planeta tierra, el **suyu** qullana aymara es una estructura política **distinta** propia, que se orienta hacia el mundo como alternativa de vida válida [sic] en la realidad contemporánea de los pueblos oprimidos **minorizados**, frente al imperio **tecnocrático** de irracionalidad que sostiene el occidente y nosotros los aymaras sostenemos “vivir bien en armonía con la naturaleza, tomando nuestros conocimientos valores y tecnologías ancestrales propias” **pertinentes para garantizar el equilibrio mundial**.

Ahora, fijándonos más propiamente en el contenido del texto, nos enteremos de que los aimaras poseen un tipo de estructura política, distinta y propia, que se orienta al mundo como alternativa de vida válida, que occidente es tecnocrático e irracional y frente a eso los aimaras tendrían una alternativa, el vivir bien, que al adoptarla garantizaría el equilibrio en todo el mundo. Una retórica grandilocuente que, no obstante, como veremos enseguida, se desdice al analizar la estructuración de las leyes.

Luego de la “Presentación” se encuentra el “Título Preliminar” que contiene nueve puntos que serían correlativos a los nueve capítulos de la Ley. Los puntos y capítulos son los siguientes:

1. “Disposiciones generales”. Es la parte donde se definen “claramente conceptos vitales de este proyecto de Ley”.
2. “Organización del pueblo aymara [...]”. Aquí se establece lo que sería estructura y escalafón de las autoridades propiamente aimaras.
3. La “crianza sostenible, propiedad de la territorialidad y tenencia de la tierra en los territorios aymaras”. Este es el único capítulo que tiene doce artículos, es decir, es la parte de la ley sobre la que más se legisló,

<sup>54</sup> En cursiva se presentan las palabras que fueron modificadas y en negrita las agregadas en el texto publicado. Este mismo criterio se aplica en todas citas textuales comparativas que presentaremos en este acápite.

- puesto que los otros capítulos tienen entre uno y cinco artículos. Atendiendo a estas diferencias cuantitativas podemos decir que la cuestión de la tierra y el territorio, que es de lo que finalmente trata, es lo que más interés despertó en los “legisladores aymaras”.
4. La educación aymara. Se busca establecer los criterios y parámetros de lo que sería una formación educativa en términos únicamente aymaras.
  5. Salud aymara. Además de criterios y parámetros, en este capítulo también se indican proscripciones a considerar en materia de salud.
  6. La justicia. “Se establece claramente el reconocimiento del derecho consuetudinario como única fuente de justicia y de aplicación obligatoria en el territorialidad [sic] del pueblo aymara”.
  7. Economía aymara. Se establece lo que serían las formas de “intercambio” sin uso de dinero entre “pueblos originarios (Aymaras, quechuas y otros)” y el “comercio con otros países con el uso del sistema monetario”
  8. Asuntos internacionales. El título de este capítulo podría hacer pensar que se trata de una parte de ley dedicada a establecer los criterios de relación de los aymaras con otros países, pero en realidad se trata del establecimiento de las pautas para el uso de los instrumentos jurídicos internacionales por parte de los aymaras.
  9. Disposiciones generales y transitorias. En este capítulo “se plantea la reformulación del estatuto de UNCA, para la difusión y aplicación de la ley aymara”. Veremos en seguida cómo este capítulo entra en contradicción con el los motivos que habrían impulsado a la UNCA para elaborar la “ley aymara”.

Antes de pasar al análisis de estos puntos es necesario decir que tanto el texto de la ley contenida en el acta como el publicado, contienen un capítulo más que no está indicado en el “Titulo Preliminar”. Se trata de la parte dedicada a la “Propiedad Intelectual” que presenta un único Artículo, el N° 27, y que ostenta modificaciones y adiciones poco significativas en el texto publicado. El artículo dice lo siguiente:

Texto original	Texto publicado
<p style="text-align: center;">Propiedad Intelectual</p> <p>Art. 27.- Los aymaras tienen la obligación de valorar, usar, desarrollar y proteger los conocimientos, tecnologías e innovaciones, que es de propiedad colectiva. Toda actividad relacionada con la diversidad biológica y los conocimientos asociados perseguirán beneficios colectivos, el registro de patentes <i>solo para el</i> pueblo aymara de <i>estos</i> recursos y conocimientos ancestrales.</p>	<p style="text-align: center;">PROPIEDAD INTELECTUAL</p> <p>Art. 27.- Los aymaras tienen la obligación de valorar, usar, desarrollar y proteger los conocimientos, tecnologías e innovaciones <b>de los aymaras</b> que es de propiedad colectiva, toda actividad relacionada con la diversidad biológica y los conocimientos asociados <b>a los mismos</b> perseguirán beneficios colectivos. El registro de patentes <i>es del</i> pueblo aymara de <i>los</i> recursos [sic] y conocimientos ancestrales.</p>

Se legisla, por un lado, sobre la obligatoriedad de la valoración, uso, desarrollo y protección “de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los aymaras”; por otro lado, se declara que todos estos elementos son de propiedad colectiva cuando se trata de aymaras. Luego se indica que el conocimiento que se pueda obtener sobre a la diversidad biológica que existe – se entiende– en el territorio aimara será con fines “benéficos colectivos”. Finalmente, cuando se hace referencia al registro de las patentes se hace una modificación que vale la pena destacar; se trata del cambio de intensidad del enunciado a través del reemplazo del adverbio “solo” por el verbo “es”, dicho de otro modo, se pasa de la exclusividad sobre el registro de patentes a la propiedad del mismo con lo que se baja el tono que el adverbio le imprime al enunciado. Este cambio de tono nos revela el ánimo impetuoso que debió

reinar en el ambiente de la redacción de esta norma en el acta y, asimismo, la diligencia y reflexión que acompañó la revisión del texto para su publicación. El texto publicado fue un texto revisado cuidadosamente.

Retomando la cuestión de los puntos del “Titulo Preliminar”, entonces en realidad tenemos diez capítulos y no solo nueve como se indica en el documento. Si, como acabamos de afirmar, el texto fue cuidadosamente revisado ¿por qué no se percataron del capítulo sobre “Propiedad Intelectual” a la hora de cuantificar los capítulos en el texto publicado? Para no caer en el terreno de la especulación, me parece que la respuesta es simple: se trata, como vengo afirmando, de un texto revisado con mucho cuidado, pero no de una revisión exhaustiva. En este sentido parece ser que con la cuestión de la “Propiedad Intelectual” fue revisada pero no exhaustivamente.

Retomando los nueve puntos considerados en el “Titulo Preliminar” vemos que en la mayoría de estos puntos se hicieron cambios poco significativos en la versión del texto publicado. Lo que sí es significativo es la adición que se hace en este texto luego de los nueve puntos (ver Matriz 4). Se señala que el proyecto de ley estuvo cargado de “ideales” y “optimismo” que “unió a todos [los aimaras] en esta hermosa causa”, luego se vuelve a indicar que “los aymararas actuaron con [sic] conjunto” y que lograron “sentarse en la misma mesa”, hecho que sería realizado “por primera vez en la historia”. Queda clara la intención de hacer notar que estamos ante un texto que es fruto de la concurrencia general de los aimaras.

Luego se indica que “este proyecto [de ley] es único”, ya que “es producto solo de mentes aymararas”. La particularidad del texto residiría, entonces, en el hecho de que se trata de un texto pensado, es decir, concebido únicamente por

aimaras. ¿Quiere decir esto también bajo una lógica de razonamiento no occidental aimara? Aunque no podemos dar una respuesta categórica, no obstante, podemos decir que existe un cierto sentido en el enunciado que puede llevar a pensar en una respuesta afirmativa, es decir, que en efecto existe una intensión de mostrar que la ley es la expresión de un razonamiento aimara distinto y distinguible al del occidental.

Inmediatamente después se aclara la participación de la UNCA en la formulación de la ley. Ella en tanto que “Organización que representa al Pueblo Aymara” se declara únicamente como mediadora, puesto que los miembros de la UNCA “no introdujimos nada que no dijeran nuestros hermanos aymaras, nos convertimos solo en facilitadores del pensamiento aimara”. En ese sentido el “documento [es] totalmente aimara con identidad”.

Considerando los diecinueve talleres realizados por los “consultores aymaras” en donde básicamente se capacitó a los aimaras en los elementos identitarios ancestrales que habrían que retomar y reivindicar, cuesta mucho estar de acuerdo con la percepción que tiene la UNCA sobre su rol e influencia en lo dicho por los “aymaras” a la hora de la formulación de la ley. La UNCA no fue solo un mediador, sino un activo formulador y socializador de ideas relativas a la concientización de un tipo particular de discurso sobre la identidad aimara.

No obstante, lo interesante aquí no es establecer la veracidad de los enunciados, sino destacar el hecho de que esta parte añadida en el texto publicado tiene por objetivo poner en un segundo plano el hecho de que sea una organización particular la tome la decisión de elaborar y publicar un documento de esta naturaleza. ¿Qué legitimidad pudo tener la UNCA para ser la organización destinada a elaborar un conjunto de leyes para todos los

aimaras? Ciertamente ninguna que haya emergido de un proceso de consulta general a los aimaras de Puno, a pesar de que la UNCA se piense “como [una] Organización que representa al Pueblo Aymara”. De algún modo los directivos de la organización tuvieron que ser concientes de este hecho y por ello se tuvo que añadir en la publicación de la ley una especie de nota aclaratoria en donde se enfatice la unión inédita y llena de “ideales” de “todos” los aimaras en torno a una “misma mesa” y así relegar su rol protagonista.

Sin embargo, el enunciado del punto nueve, mostrado más arriba, que presenta el contenido del último capítulo de la ley “Disposiciones Generales y Transitorias” y que trata de la reformulación del estatuto de la UNCA, parece devolver el protagonismo que se trató de menguar. En efecto, si nos fijamos propiamente en el contenido de ese capítulo –que no presenta cambios significativos en la publicación– encontramos que el primer párrafo establece lo siguiente: “A partir de la vigencia de la ley Aymara, se planteará la modificación del estatuto de UNCA, con el objetivo de amparar la ley y se seguirá consultando a las organizaciones y autoridades para su perfeccionamiento”. ¿Por qué en la publicación de la ley, que es pensada como un documento para todos los aimaras más allá de los miembros de la UNCA, se incluye una disposición que solo atañe a esta organización particular? No se trata de un documento interno de la UNCA, tampoco de una norma para sus miembros, entonces ¿por qué en esta especie de carta magna para los aimaras de Puno figura una cuestión que solo atañe a la UNCA?

Mi impresión es que esta organización a pesar de todos sus esfuerzos de rebajar su protagonismo, se piensa a sí misma no como una organización más entre otras, sino como una auto proclamada representante del “pueblo

aymara”, como una especie de institución mayor de gobierno con capacidad de formular una especie de Constitución Política; es por esta razón que en el capítulo de “Disposiciones Generales y Transitorias” la UNCA declara su reforma como lo haría cualquier Estado que ha creado una nueva *carta magna*. De hecho, la estructura del texto de la “Ley aymara” es la misma estructura que poseen las Constituciones modernas de cualquier Estado-Nación latinoamericano. Volveremos sobre este punto más adelante, pues merece su propio desarrollo. Por ahora, a nivel del análisis de las variaciones textuales de la ley, lo que interesa enfatizar es la aporía que contiene el documento sobre la legitimidad y rol desempeñado por la UNCA en la formulación del documento de ley.

Analicemos ahora el capítulo uno “Disposiciones Generales” que, como dijimos, está dedicado a “definir claramente conceptos vitales”. Esta parte, como se puede ver en la Matriz 4, se compone de los primeros cuatro artículos de la ley. El primero de ellos trata sobre el objetivo de la ley, el segundo define lo se entenderá como autonomía, el tercero indica los “elementos fundamentales” incluidos en el “concepto de desarrollo autónomo” y, finalmente, el cuarto define “pueblo aymara”, “territorio aymara” y “autoridades originarias”. Comparando el texto registrado en el acta con el publicados, podemos decir que se hicieron cambio, añadidos y supresiones poco significativas.

Más que definiciones –si por ellas entendemos la exposición clara y precisa del sentido y significado de una categoría de tal modo que dirija su comprensión– , lo que tenemos en la mayoría de estos artículos son ya propiamente enunciados normativos o descripciones. Cuando algunos de estos

presentan definiciones lo hacen de forma circular, es decir, se asume la comprensión del término definido.

Por ejemplo, el Artículo 1 plantea como objetivo “conferir un marco jurídico ágil y eficiente...”<sup>55</sup> e inmediatamente se escribe la prescripción “... para el plan de vida con identidad del pueblo, como dueños del territorio aymara, valorando los mecanismos de producción y los servicios sociales de manera armónica, *el cual se aplicara [sic] en las 06 provincias aymaras de Puno*” (La cursiva es mía).

En el caso del Artículo 2 –cuya variación textual analizamos más arriba– tenemos un ejemplo de definición circular, pues dice “defínase como autonomía, el derecho del Pueblo aymara de administrar su territorio, derecho de propiedad, posesión y usufructo sobre ellos...”. No nos enteramos qué entienden por “autonomía” los legisladores aimaras, sino que ella es un conjunto de derechos que estos poseen. Lo que se indica inmediatamente después, en cambio, sí nos pueden dar una mejor idea de lo que entienden por autonomía, pues sería “...elaborar su propio plan de vida y decidir sus propias prioridades, que estimen convenientes para alcanzar su desarrollo, en el marco de su identidad cultural aymara...”; no obstante, seguidamente se indica que todo esto debe estar “al amparo del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo [...], la Declaración Universal de Derechos Humanos y la Carta Andina para la promoción y protección de los Derechos Humanos”; con lo cual tenemos un enunciado normativo dentro de lo que sería una definición.

---

<sup>55</sup> Cuando las variaciones textuales no son significativas para el análisis, citamos directamente el texto publicado. En adelante adoptamos este criterio cuando se analice directamente el contenido del mismo.

En el Artículo 3 no hay definición, sino una descripción de los “elementos fundamentales” que contiene el concepto de “desarrollo autónomo” y la formulación de enunciados normativos. Los elementos serían “el respeto a las costumbres y valores culturales, así como vigencia de las instituciones de derecho consuetudinario, el reconocimiento de la formación del pueblo aymara...”, luego se continúa, pero ahora formulando enunciados normativos “... de proteger, respetar los sistemas de organización [sic], las costumbres, los valores, los agroecosistemas y el medio ambiente, en los territorios habitados por los aymaras”.

Finalmente en el Artículo 4 encontramos definiciones circulares y enunciados normativos. No obstante, lo interesante en este caso son las tres categorías que se buscaban definir. La primera de ellas es “pueblo Aymara [sic]” que se la define circularmente como “los Ayllus aymaras pertenecientes a esta cultura, donde se practican las mismas tradiciones y costumbres o se habla el mismo idioma, mantiene continuidad histórica con la sociedad anterior ...”, luego se continúa normativamente “...y estamos determinados a preservarla, desarrollarla y transmitírsela a las futuras generaciones...”, finalmente luego se vuelve a la circularidad: “...en los territorios ancestrales, con base en su existencia continua como pueblo, de acuerdo con los propios patrones culturales, instituciones sociales”. Si dejamos de lado la parte normativa, *grosso modo* el pueblo aimara sería básicamente un conjunto de ayllus culturalmente homogéneos o con el mismo idioma y que posee continuidad histórica.

Si nos fijamos en la definición de “Territorio aymara” se puede notar que el énfasis está puesto en lo geográfico. En efecto, la definición comienza

indicando que se trata de “áreas geográficas utilizadas u ocupadas tradicionalmente por el pueblo aymara...”, para que quede claro que no se refiere solo de un uso u ocupación actual se indica “...también el área geográfica de influencia histórica y tradicional...” e inmediatamente después se nos hace saber que esta área geográfica es un espacio “donde se viene desarrollando la cultura originaria habitado por sus familias y los ayllus”.

Comparando las definiciones de “pueblo aymara” con el de “territorio aymara” se puede notar que en realidad al primero se le atribuyen básicamente características culturales y al segundo un sentido físico espacial. El pueblo es a la cultura como el territorio a la geografía. Así parece ser como en el fondo se entienden ambas categorías.

Finalmente tenemos la definición, siempre circular y normativa, de “Autoridades originarias”. La parte circular indica que se trata de “representantes de los ayllus, marcas y suyos con capacidad para ejercer derechos y contraer obligaciones”; luego se continúa de manera normativa: “El pueblo aymara podrá crear en su territorio cualquier tipo de organización que estime conveniente para desarrollar sus funciones; además se rigen por el derecho consuetudinario y otras normas de carácter originario”. Lo que tenemos expresado aquí, en realidad, es una especie de declaración de una reorganización geopolítica y la necesidad de fundar nuevas instituciones, pues habría que pensar en una reordenamiento territorial en base a ayllus, marcas y suyos para poder, recién, pensar en la emergencia de autoridades originarias que curiosamente serían representativas, es decir, elegidos con algún método de voto que canalice la voluntad de un sujeto, procedimiento que, por lo

demás, es propio de las democracias modernas occidentales de las que estas normas buscarían distanciarse.

Aunque circulares, normativas y descriptivas, todas estas “definiciones” muestran finalmente las categorías más o menos frecuentes en el documento de la “Ley Aymara”. Llama la atención que en todo este documento no aparezca, salvo en la presentación, la categoría de “Nación” y menos aún la de “Nación Aymara” que –como veremos en la segunda parte de esta investigación– es central en el discurso reivindicativo pos intervención de la UNCA. Hemos visto que la categoría de “nación aymara” aparece en las actas de esta organización hacia finales del año 1999 enmarcado en un pedido contradictorio de reconocimiento de la existencia de tal nación al interior del Estado peruano. Luego, como también vimos, en uno de los talleres de formación de promotores aimaras en EIB realizado en setiembre del 2003, dicha categoría vuelve a aparecer en los registros, pero esta vez no para reclamar su existencia, sino como parte de una propuesta de educación aymara. Para ese entonces, setiembre del 2003, ya se habían realizado ocho de los diecinueve talleres sobre derechos indígenas y afirmación cultural y en ninguno de ellos se usó o se expuso sobre la existencia de una “nación aymara”. Tampoco en los restantes once talleres. Solamente en el primer foro, en octubre del 2003, que se realizó en el marco de estas capacitaciones sobre derechos indígenas aparece esa categoría, pero no como un tema de exposición, sino como parte de la descripción que hace el registrador del acta al momento en que se izó la wifala “que representa a la nación aymara” (Foro 1, 24 y 23/10/1003). La idea de una “nación” no fue, entonces, objeto de reflexión sistemática en el momento de la realización de los talleres y foros; por

tanto era de esperar que no figure como una categoría central para ser definida en el documento de la ley. En efecto, en el foro ocho realizado en junio del 2004, es decir, en el momento en que se redactó en el acta y aprobó el documento de la “Ley aymara”, la categoría “nación” aparece, como dijimos más arriba, en la parte inicial dedicada a la presentación para señalar que “los aymaras o Amarus han constituido una gran nación [...] desde tiempo remotos hasta nuestros días [...]”. Su uso es puramente contextual y no normativo. En suma, podemos decir que la categoría de “nación aymara” no fue central en la UNCA por lo menos hasta el año 2004.

Ahora veamos el capítulo dos dedicado a la “organicidad política del pueblo aymara”. Este capítulo agrupa cinco artículos donde se señalan los símbolos oficialmente reconocidos, la fecha de año nuevo aimara, los nombres de autoridades, sus jerarquías, sus obligaciones y los criterios para su elección.

Como se puede ver en la Matriz 4, los símbolos emblemáticos, según el Artículo 5, serían la “whiphala y la chakana”, el año nuevo para los aimaras iniciaría el 21 de junio momento en el que se celebraría la “ceremonia ritual al sol (tata willka) y PACHAMAMA”. Los encargados de realizar esta celebración serían “las autoridades originarias y la población en general”; estas autoridades, como indica el Artículo 6, serían las siguientes:

Texto original	Texto publicado
<p>Art. 6.- La máxima autoridad del pueblo Qullana Aymara suyo, está representado por el APU MALLKU y el consejo de <i>Ancianos</i> y amautas, son autónomos en el gobierno de los pueblos originarios la jerarquía en al representación de los suyos, Markas, ayllus, panicha es como sigue respectivamente:</p> <p><i>Apu Mallku –</i> Jach'a Mallku – Jach'a mama t'alla Marka Mallku – Marka mama t'alla Ayllu tata jilaqata – Mama jilaqata</p>	<p>Art. 6.- La máxima autoridad del Pueblo Qullana Aymara suyo, esta [sic] representado por el APU MALLKU y el CONSEJO DE <i>AMAUTA</i> [sic], son autónomos en el gobierno de los pueblos originarios <b>y es obligatorio [sic] su autoridad</b>, la jerarquía en la representación de los suyos, markas, ayllus, panicha, es como sigue, respectivamente:</p> <p>Jach'a Mallku – Jach'a mama t'alla Marka Mallku – Marka mama t'alla Ayllu tata jilaqata – Mama jilaqata</p>

Tata sulka jilaqata – Mama sullka awatiri	Tata sulka jilaqata – Mama sullka awatiri
---	---

Como se puede ver en este cuadro comparativo de citas textuales, se hicieron supresiones y añadidos significativos que nos muestran un cierto grado de ambigüedad y poca claridad para los propios “legisladores aymaras” sobre lo que consideran “autoridades originarias”, cosa que guarda correlación con la parte circular de la definición de esta categoría que identificamos más arriba. Las autoridades máximas del “Pueblo Qullana Aymara suyo” serían el apu mallku y el consejo de amautas. El “Apu Mallku” en el texto original no cuenta con su par femenino y en el texto publicado desaparece del listado de autoridades. Sin embargo, uno de los criterios para elegir a las autoridades –tal como lo indica el punto 5 del inciso “a” del texto original y el “B” del texto publicado del Artículo 9– es “tener cónyuge estable”, porque –aunque no se dice explícitamente– la autoridad se compone siempre por un par varón y mujer que se asume como un matrimonio, es decir, no únicamente como un representante varón y otra mujer sin vínculo parental, sino como una alianza matrimonial. Resulta que, al parecer, los “legisladores aymaras” han hecho de la unión conyugal monógama la instancia central de la configuración de las “autoridades originarias”. Es inevitable preguntarse si, en efecto, esa autoridad conyugal es “originaria”. Todo indica que para los legisladores sí lo es.

Texto original	Texto publicado
Art. 9.- Para ser elegido autoridad debe ser evaluado para permanecer en el gobierno con la siguiente duración tentativa: <i>Apumallku</i> es 04 años, Jach'a mallku y Jach'a mama t'alla 03 años, marka mallku y marka mama t'alla 02 años, ayllu tata jilaqata y mama jilaqata 01, tata sullka jilaqata y mama sullka awatiri.	Art. 9.- A) Para ser elegido autoridad debe ser evaluado por el pueblo aymara, para permanecer en el gobierno con la siguiente duración: <b>APUMALLKU      APU MAMA T'ALLA</b> 04 años [...]
a.- Los requisitos son:	B) Quienes deben cumplir los siguientes

<p>[...] 5.- tener cónyuge estable. [...]</p>	<p>requisitos: [...] 5.- tener cónyuge estable. [...]</p>
---	---

Por lo tanto el “Apu Mallku” debería tener una consorte que encarne el cargo correlativo femenino. En el texto original, como dijimos, el Artículo 6 presenta a este apu mallku sin pareja, tampoco en el párrafo del Artículo 9 –que norma los años de duración del cargo– se indica la pareja de este. En cambio en el texto publicado, el apu mallku desaparece, como indicamos, del listado de autoridades presentado en el Artículo 6 y en el Artículo 9 el párrafo se convierte en inciso “A” donde figura el “APUMALLKU” con su pareja denominada “APU MAMA T’ALLA”.

Las otras “autoridades originarias” son el “Jach’a Mallku” y su símil femenino “Jach’a mama t’alla”, el “Marka Mallku” y la “Marka mama t’alla”, etc. Ellos serían los representantes de los espacio geopolíticos tales como “suyos”, “markas”, etc. Dijimos más arriba que la existencia de estos espacios supone una especie de reordenamiento territorial de la zona aimara de puno, para que esas autoridades puedan ejercer su mandato. Por otro lado, dedujimos que la definición de “pueblo aymara” *grosso modo* sería un conjunto de ayllus culturalmente homogéneos o con el mismo idioma y que posee continuidad histórica. Ahora tendríamos que matizar esta afirmación atendiendo a la existencia de esos espacios geopolítico, pues el ayllu sería una entre otras unidades territoriales. No parece que esto haya importado a los “legisladores aymaras” ni al momento de redactar el texto original ni al momento de revisarlo para su publicación. Entonces “pueblo aymara” sería en realidad el conjunto de los suyos, marcas, ayllus y panichas. Si esto es correcto, entonces el

“APUMALLKU”, la “APU MAMA T’ALLA” y el “CONSEJO DE AMAUTA[S]” serían las máximas autoridades de todo este conjunto que en marco del Artículo 6 no solo es llamado “pueblo aymara”, sino “Pueblo Qullana Aymara suyo”.

¿Cuál sería concretamente la institución desde la que estas máximas autoridades ejercerían su representación? Es decir, ¿desde dónde concretamente gobernarían? Aunque se indican sus obligaciones, la duración de los cargos y sus requisitos, tampoco se indica cómo serían elegidas estas autoridades y menos aún cómo sería una elección –si de elegir se trata– “originaria”. Podríamos seguir formulando preguntas, pero con estas ya podemos hacernos una idea clara de la ambigüedad y poca claridad sobre lo que consideran “autoridades originarias”.

Ahora veamos el capítulo 3 de la ley que tiene doce artículos, el más numeroso de todos. Inicia en el Artículo 10 y termina en el Artículo 21. Exceptuando el Artículo 16, todos los demás sufrieron cambios, modificaciones y/o añadidos. Este capítulo junto al de justicia son los que más se revisaron y cambiaron al momento de la publicación de la ley.

El Artículo 10 establece que “el territorio del pueblo aymara” posee tres características. Dos de ellas son autonomía y soberanía. El tercero en el texto original indica que es “unitario”. A los encargados de revisar el texto les debió parecer que esta última característica era un poco rígida, monolítica y hasta cierto punto contradictoria con la idea de oponerse a un Estado-Nación unitario como el Perú. Entonces, en la publicación esta categoría se matiza del siguiente modo: “... y mantienen [sic] su unidad en la diversidad...”. También en este mismo artículo se establece que el “gobierno es representativo y se

organiza de acuerdo al principio aymara en los ayllus, markas y suyos”. La representación, como dijimos antes, es un principio de las democracias occidentales modernas, lo que supone contar con algún sistema de votación y un sistema de participación (básicamente partidos). ¿En qué medida estos supuestos fueron considerados por los “legisladores aymaras” a la hora de formular esta parte del artículo? En todo caso no parece haber sido relevante para ellos reparar sobre estos asuntos.

El Artículo 11 legisla sobre el ámbito de la “propiedad y posesión” de lo que consideran su territorio ancestralmente ocupado. Al momento de la publicación uno de los espacios que comprendería este ámbito fue suprimido del texto original:

Texto original	Texto publicado
Art. 11.- La propiedad y posesión de los territorios que ancestralmente ocupan en forma efectiva que comprende: el espacio aéreo, el suelo, <b>el subsuelo</b> , el espacio que ocupan las aguas lacustres y los recursos naturales que en ella existen en forma tradicional, utilizado en las actividades de manera adecuada, tiene autonomía en la administración, control, uso racional y armónico <i>son inalienables e inviolables</i> .	Art. 11.- La propiedad y posesión de los territorios que ancestralmente ocupan en forma efectiva que comprende el espacio aéreo, el suelo, el espacio que ocupan las aguas lacustres y los recursos naturales que en ella existen en forma tradicional, utilizado en las actividades, de manera adecuada, tiene autonomía en la administración, control, uso racional, armónico <b>y conservación de acuerdo a sus principios, usos y costumbres</b> .

Se trata de la supresión del “subsuelo”. Vimos más arriba, cuando analizamos el contenido de los talleres que culminan con la formulación de esta ley, que los “consultores aymaras” argumentaron a favor de la propiedad de los recursos del subsuelo haciendo una lectura particular del Convenio 169 de la OIT:

Ley de tierras porque el gobierno sigue la constitución política nos prohíbe del territorio nos dice que solamente 30 centímetros de

profundidad agrícola es nuestro, pero los recursos minerales existentes en su interior es [sic] del Estado. Pero según el Convenio 169 de la OIT nos ampara que *somos propietarios de todos los recursos que contienen su habidad y deben ser administrados según sus costumbres, vivencia, religiosidad*. El actual mundo moderno presa del personalismo. (Taller N° 10, 13/09/2003, las cursivas son mías).

En concordancia con esto, el texto original de la ley incluyó el subsuelo como ámbito sobre el que el “pueblo aymara” posee propiedad. ¿Por qué se suprimió este ámbito en la publicación? Probablemente se deba a que los correctores de ley publicada repararon en el hecho de que el Convenio 169 de la OIT dice expresamente que si la propiedad de los recurso pertenece al Estado, como es el caso del Perú, los pueblos deben ser consultados al momento de autorizar su utilización. No obstante, esto responde parcialmente la pregunta, pues la cuestión de la consulta que establece el Convenio no es en ningún momento resaltada por los “consultores aymaras”, es decir, si bien pudieron reparar en lo que el Convenio estipula, no lo adoptaron como criterio de corrección absoluto. En todo caso, la cuestión de la consulta no estaba en ese entonces (2004) en el horizonte de la reivindicación como en la actualidad (2014) lo está.

Otra supresión significativa del Artículo 11 ocurre en la parte final del texto original que indica la inalienabilidad e inviolabilidad de los ámbitos señalados. En el texto publicado se escribe en reemplazo de esto que se conserve “de acuerdo a sus principios, usos y costumbres”. La supresión no fue fortuita. Si nos fijamos en el Artículo 13, observamos que el original fue completamente modificado en el texto publicado.

Texto original	Texto publicado
Art. 13.- La utilización, administración y conservación corresponde al pueblo aymara de acuerdo a sus usos, costumbres y principios.	Art. 13.- Los territorios y tierras del pueblo aymara son inalienables, imprescriptibles e inviolables.

--	--

Pero esta modificación fue realizada con los elementos suprimidos de la parte final del Artículo 11 original. A su vez, este en el texto publicado recibe los elementos del Artículo 13 en su parte final. Dicho de otra manera, se suprimió la parte final del Artículo 11 del original para convertirlo en Artículo 13 en la publicación. Con esto se le da mayor relevancia al hecho de declarar “los territorios y tierras del pueblo aymara” no solo inalienables e inviolables, como originalmente se establecía, sino además imprescriptibles. Este tipo de supresiones para hacer cambios entre los artículos ocurre en varios otros casos cuando se compara el texto original con el publicado.

En suma, con todos los elementos desplegados hasta aquí podemos hacernos ya un idea bastante clara de lo que es está en juego en la publicación de documento de la “Ley aymara”: no se trata tanto de normas originarias como de un conjunto de normas redactados al estilo “occidental” cubiertas con un manto etnicista en clave aimara. Dicho de otra manera, se quiere legislar sobre problemas modernos o actuales apelando a criterios supuestamente originarios aimaras. En efecto, se pueden poner, por ejemplo, los nombres de las autoridades originarias en aimara procurando hacerlas más ancestrales, pero sus funciones u obligaciones no son en realidad ancestrales, sino como las de cualquier funcionario estatal o presidente comunal contemporáneo.

Por otro lado, podemos decir que la “Ley Aymara” es evidentemente tributaria del Convenio 169 de la OIT y en consecuencia muchos de sus Artículos están inspirados estructuralmente en este Convenio. Quizá por ello la preferencia de usar la categoría “pueblo Aymara” en lugar de “Nación Aymara”.

Finalmente, lo que no queda claro es qué hacer con el documento publicado, es decir, si debe ser usado en la práctica como un marco jurídico de las comunidades aymaras en reemplazo de las leyes naciones o si debe ser usado en paralelo a esta. Tampoco se sabe si el documento publicado es un insumo de un proyecto mayor encaminado a proponer al Estado el recondimento de una autonomía jurídica. Durante nuestro trabajo de campo en Puno pudimos notar que este texto no es de conocimiento general entre los aimaras con los que hablamos, salvo los dirigentes de la UNCA quienes saben de su existencia, pero tampoco saben dar información sobre su uso. En suma, no se sabe bien qué utilidad práctica tuvo o puede tener la “Ley aimara”. Los ejemplares que aún se conservan en el local de la UNCA se encontraban, durante nuestra última visita en marzo del 2011, arrinconados en la esquina de una habitación.

Matriz 4 Variantes textuales de la Ley aimara	
Ley Aimara (Tal como se registró en el acta 05/06/2004)	Ley Aimara (Tal como posteriormente fue publicada)
<p>Presentación</p> <p>La Unión de Comunidades Aymaras – UNCA, viene promoviendo actividades tendientes a la reafirmación de la cultura Aymara, con ese propósito organizó el FORO REGIONAL AYMARA donde se aprobará la Ley del pueblo Aymara.</p> <p>Nos constituimos en el foro aymara las autoridades originarias de las provincias de Yunguyo, Chucuito, El Collao, Puno, Huancane y Moho, sostenedores de nuestra sistema Indígena Milenario, en el filosófico, cósmico, ideológico y político.</p> <p>Los aimaras o Amarus, han constituido gran Nación sobre el espacio territorial con una característica y cultura propia [sic], desde tiempos remotos hasta nuestros días se encuentra</p>	<p>Presentación</p> <p>La Unión de Comunidades Aymaras UNCA, viene promoviendo actividades tendientes a la reafirmación de la cultura aymara, en ese propósito organizó en una I etapa LOS FOROS DISTRITALES donde se consolidó y sensibilizó el convenio N° 169-OIT sobre los Derechos Indígenas y afirmación cultural aymara; en una II Etapa se realizaron los FOROS PROVINCIALES donde se han planteado y formulado las iniciativas legislativas de las 06 provincias aymaras y en una III Etapa se organiza el FORO REGIONAL AYMARA, donde se aprobó la Ley del Pueblo Aymara.</p> <p>Nos constituimos en el foro aymara las autoridades originarias de las provincias de Yunguyo, Chucuito, El Collao, Puno, Huancane y Moho, sostenedores de nuestro sistema indígena milenario, en lo filosófico, cósmico, ideológico y político.</p> <p>Los aimaras o Amarus, han constituido una gran Nación sobre el espacio territorial con una característica y cultura propia [sic], desde tiempos remotos hasta nuestros días se encuentra</p>

<p>asentadas en la zona occidental de la América del sur o Aywiyala.</p> <p>Por último, conocemos que en el planeta tierra, que el qullana es una estructura política propia, que se orienta hacia el mundo como alternativa de vida válida en la realidad contemporánea de los pueblos oprimidos, frente al imperio de irracionalidad que sostiene el occidente y nosotros los aymaras sostenemos “vivir bien en armonía con la naturaleza, tomando nuestros conocimientos, valores y tecnologías ancestrales propias”.</p> <p>Somos qullanas aymaras suyos.</p> <p style="text-align: center;">Ley Aymara</p> <p style="text-align: center;">Asamblea Legislativa</p> <p>Los suscritos aymaras, miembros directivos de la Unión de Comunidades Aymaras, rendimos DICTAMEN AFIRMATIVO UNANIME sobre el proyecto “Ley de Pueblo Aymara” la misma que autorizamos nuestra fe de publicación.</p> <p>TITULO PRELIMINAR</p> <p>En el proyecto de Ley sustitutivo y aprobado se contempla:</p> <p>1.- En su cap. primero: las Disposiciones generales para definir claramente conceptos vitales de este proyecto de Ley.</p> <p>2.- En su cap. segundo: Organización del pueblo aymara y sus representantes de los ayllus, markas y suyos en la titularidad de los territorios, por aquellos mayores que han cumplido los cargos establecidos por la comunidad.</p> <p>3.- En su cap. tercero: Crianza sostenible, propiedad de la territorialidad y tenencia de la tierra en los territorios aymaras; se establece que los ayllus aymaras son los dueños y poseedores de todo el territorio que son considerados áreas geográficas utilizadas u ocupadas tradicionalmente por dichos pueblos. Para los poseedores no aymaras el Estado hará el avalúo para realizar la compra de esos territorios e inscribirlos a nombre de los ayllus aymaras como parte de su patrimonio y no se permitirá la transacción de ellos con los no aymaras, ya que solo ellos podrán extraer sus frutos.</p> <p>4.- En su cap. cuarto: La educación Aymara; se establece el gran pueblo qullana aymara, la cual deberá atender en forma exclusiva temas de educación aymara, propondrá los contenidos de los diferentes cursos relacionados a su tradición y actividades que practican diariamente, coordinar labores de capacitación y formación de docentes, líderes comunales y padres de familia.</p>	<p>asentadas en la zona occidental de América del Sur o Aywiyala.</p> <p>Finalmente, conocemos que en el planeta tierra, el suyu qullana aymara es una estructura política distinta propia, que se orienta hacia el mundo como alternativa de vida valida [sic] en la realidad contemporánea de los pueblos oprimidos minorizados, frente al imperio tecnocrático de irracionalidad que sostiene el occidente y nosotros los aymaras sostenemos “vivir bien en armonía con la naturaleza, tomando nuestros conocimientos valores y tecnologías ancestrales propias” pertinentes para garantizar el equilibrio mundial.</p> <p>Somos Qullana Aymara Suyu</p> <p style="text-align: center;">LEY AYMARÁ Kamachinakasa</p> <p style="text-align: center;">ASAMBLEA LEGISLATIVA:</p> <p>Los suscritos aymaras, miembros directivos de la Unión de Comunidades Aymaras, rendimos DICTAMEN AFIRMATIVO UNÁNIME sobre el proyecto “Ley del Pueblo Aymara” la misma que autenticamos nuestra fe de la publicación.</p> <p>TITULO PRELIMINAR</p> <p>En el proyecto de ley sustitutivo y aprobado se contempla:</p> <p>1.- En su capítulo primero: “las disposiciones generales” para definir claramente conceptos vitales de este proyecto de Ley.</p> <p>2.- En su capítulo segundo: “Organización del pueblo aymara”. Se establece la organización, estructura del pueblo aymara y los representantes de los ayllus , markas y suyos en la titularidad de los territorios, por aquellos mayores que han cumplido los cargos establecidos por los ayllus.</p> <p>3.- En su capítulo tercero: “La crianza sostenible, propiedad de la territorialidad y tenencia de la tierra en los territorios aymaras”, se establece que los pobladores aymaras, son los dueños y poseedores de todo el territorio, que son consideradas áreas geográficas utilizadas u ocupadas tradicionalmente. Para los poseedores no aymaras, el Estado hará el avalúo para realizar la compra de esos territorios e inscribirlos a nombre de los Ayllus aymaras, como parte de su patrimonio, y no se permitirá la transacción de ellos con los no aymaras, ya que los frutos podrán ser extraídos por los aymaras.</p> <p>4.- En su capítulo cuarto: “La Educación Aymara”, se establece el gran pueblo qullana aymara, la cual deberá atender en forma exclusiva temas de educación aymara. Asimismo propondrá los contenidos de los diferentes cursos relacionados a su tradición y actividades que practican diariamente, además coordinar labores de capacitación y formación de docentes, líderes</p>
--	--

<p>5.- En su cap. quinto: Salud aymara, se establece el pleno derecho de los pueblos aymaras a la administración se sus centros de salud, utilizar su medicina natural tradicional como la utilizaron nuestros antepasados, la revalorización de los métodos de prevención y las prácticas curativas.</p> <p>6.- En su cap. sexto: La justicia, se establece claramente el reconocimiento del derecho consuetudinario como única fuente de justicia y de aplicación obligatoria en el territorialidad [sic] del pueblo aymara.</p> <p>7.- En su cap. séptimo: Economía aymara, el intercambio se ejercerá libremente entre los pueblos originarios (aymaras, quechuas y otros) mediante el trueque, alaqa, chhala, turka de productos, también el comercio con otros países con el uso del sistema monetario que constituye el movimiento económico, en una economía social orientada al desarrollo colectivo, en áreas de promoción de empleo que busca el bien común.</p> <p>8.- En su cap. octavo. Asuntos internacionales, velará por el respeto de los pueblos Aymaras.</p> <p>9.- En su cap. noveno. Disposiciones generales y transitorias, se plantea la reformulación del Estatuto para la difusión de la ley aymara.</p> <p style="text-align: center;">Asamblea Legislativa del Pueblo Aymara Disposiciones generales</p> <p>Art. 1.- El objetivo de esta Ley es conferir un marco jurídico ágil y eficiente, para el plan de vida armónico con identidad del pueblo aymara, propiedad del territorio, los mecanismos de producción y los servicios sociales, el cual se aplicará en las seis provincias aymaras de Puno.</p>	<p>comunales y padres de familia.</p> <p>5.- En su capítulo quinto: “Salud aymara”, se establece el pleno derecho de los pueblos aymaras a la administración se sus centros de salud, utilizar y desarrollar la medicina natural tradicional como la utilizaron los antepasados, la revalorización de los métodos de prevención y las prácticas curativas.</p> <p>6.- En su capítulo sexto: “La justicia” se establece claramente el reconocimiento del derecho consuetudinario como única fuente de justicia y de aplicación obligatoria en el territorialidad [sic] del pueblo aymara.</p> <p>7.- En su capítulo séptimo: “Economía aymara”: El intercambio se ejerce libremente entre los pueblos originarios (Aymaras, quechuas y otros) mediante el trueque, alaqa, chhala, turka de productos, también el comercio con otros países con el uso del sistema monetario, que constituye el movimiento económico, en una economía social orientado [sic] al desarrollo colectivo en áreas de promoción de empleo que busca el bien común.</p> <p>8.- En su Capítulo [sic] octavo: “Asuntos Internacionales” velará por el respeto de los derechos de los pueblos aymaras.</p> <p>9.- En su Capítulo [sic] noveno: “Disposiciones Generales y Transitorias”: Se plantea la reformulación del estatuto de UNCA, para la difusión y aplicación de la ley aymara.</p> <p>“El proyecto siempre fue [sic] lleno de ideales, optimismo en los hermanos aymaras y lo que nos unió a todos en esta hermosa causa, fue que logramos un proyecto en el cual, los grupos aymaras actuaron con conjunto; se sentaron en la misma mesa, por primera vez en la historia.</p> <p>Este proyecto es único, por que [sic] es producto solo de mentes aymaras, UNCA, como Organización que representa la Pueblo Aymara, fuimos más que facilitadores; no introdujimos nada que no dijeran nuestros hermanos aymaras, nos convertimos solo en facilitadores del pensamiento aymara. Por ello es un documento totalmente aymara con identidad.</p> <p>Por las anteriores consideraciones, recomendamos al Plenario la aprobación del siguiente texto [”]:</p> <p style="text-align: center;">LA ASAMBLEA LEGISLATIVA DEL PUEBLO AYMARA DISPOSICIONES GENERALES</p> <p>Art. 1.- El objetivo de esta Ley es, conferir un marco jurídico ágil y eficiente, para el plan de vida con identidad del pueblo aymara, como dueños del territorio aymara, valorando los mecanismos de producción y los servicios sociales de manera armónica, el cual se aplicara [sic] en las 06 provincias aymaras de Puno.</p>
--	--

<p>Art. 2.- Defínase como autonomía, el derecho de los pueblos indígenas de administrar su territorio, derecho de propiedad, posesión y usufructo sobre ellos, elaborar su propio plan de vida en armonía y decidir sus propias prioridades que estimen convenientes para alcanzar [sic] su desarrollo, en el marco de su identidad cultural aymara, al amparo del convenio N° 169 de la OIT del año 1989 el cual ha sido aprobado mediante resolución legislativa N° 26253 de 1993 que entró en vigencia el 02 de enero de 1995, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la Carta Andina, para la promoción y protección de los DD.HH.</p> <p>Art. 3.- En el concepto de desarrollo autónomo de los derechos originarios son elementos fundamentales: El respeto a las costumbres y valores culturales, así como vigencia de las instituciones de Derecho consuetudinario. El reconocimiento de la formación del pueblo aymara.</p> <p>Art. 4.- Para los efectos de la presente ley se establecen las siguientes definiciones:</p> <p>1. El pueblo Aymara: Los Ayllus aymaras pertenecientes a esta cultura, donde se practican las mismas tradiciones y costumbres o se habla el mismo idioma, mantiene continuidad histórica con la sociedad anterior y está determinada a preservarla, desarrollarla y trasmitirlas a las futuras generaciones, en sus territorios ancestrales, con base a su existencia continua como pueblo de acuerdo con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales.</p> <p>2.- Territorio aymara: áreas geográficas utilizadas u ocupadas tradicionalmente por el pueblo aymara. También el área geográfica de influencia histórica y tradicional donde se viene desarrollando la cultura originaria habitado por sus familias y sus ayllus.</p> <p>3.- Autoridades originarias: Representantes de los ayllus, markas y suyos con capacidad para ejercer derechos y contraer obligaciones. El pueblo aymara podrá crear en su territorio cualquier tipo de organización que estime conveniente para desarrollar sus funciones, además se rigen por el derecho consuetudinario y otros.</p> <p style="text-align: center;">Organización Política del Pueblo Aymara</p> <p>Art. 5.- Se reconoce la wiphala y la chacana como único símbolo [sic] emblemático del pueblo aymara. El año nuevo aymara es el 21 de junio y lo celebran las autoridades originarias y población</p>	<p>Art. 2.- Defínase como autonomía, el derecho del Pueblo aymara de administrar su territorio, derecho de propiedad, posesión y usufructo sobre ellos, elaborar su propio plan de vida y decidir sus propias prioridades, que estimen convenientes para alcanzar su desarrollo, en el marco de su identidad cultural aymara, al amparo del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo del año 1989 el cual ha sido aprobado mediante Resolución Legislativa Nro. 26253 de 1993 que entró en vigencia el 02 de enero de 1995, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la Carta Andina para la promoción y protección de los Derechos Humanos.</p> <p>Art. 3.- En el concepto de desarrollo autónomo de los pueblos originarios son elementos fundamentales:</p> <p>El respeto a las costumbres y valores culturales, así como vigencia de las instituciones de derecho consuetudinario, el reconocimiento de la formación del pueblo aymara, de proteger, respetar los sistemas de organización [sic], las costumbres, los valores, los agroecosistemas y el medio ambiente, en los territorios habitados por los aymaras.</p> <p>Art. 4.- Para los efectos de la presente ley se establecen las siguientes definiciones:</p> <p>1. El pueblo Aymara: Los Ayllus aymaras pertenecientes a esta cultura, donde se practican las mismas tradiciones y costumbres o se habla el mismo idioma, mantiene continuidad histórica con la sociedad anterior y estamos determinados a preservarla, desarrollarla y trasmitírsela a las futuras generaciones, en los territorios ancestrales, con base en su existencia continua como pueblo, de acuerdo con los propios patrones culturales, instituciones sociales.</p> <p>2.- Territorio aymara: Áreas geográficas utilizadas u ocupadas tradicionalmente por el pueblo aymara, también el área geográfica de influencia histórica y tradicional donde se viene desarrollando la cultura originaria habitado por sus familias y los Ayllus.</p> <p>3.- Autoridades originarias: Representantes de los ayllus, markas y suyos con capacidad para ejercer derechos y contraer obligaciones. El pueblo aymara podrá crear en su territorio cualquier tipo de organización que estimen conveniente para desarrollar sus funciones; además se rigen por el derecho consuetudinario y otras normas de carácter originario.</p> <p style="text-align: center;">ORGANICIDAD POLÍTICA DEL PUEBLO QULLANA AYMARA SUYO</p> <p>Art. 5.- Se reconoce la wiphala y la chakana como único símbolo [sic] emblemático del pueblo aymara.</p>
---	--

<p>en general, con ceremonia ritual al sol (tata willka) y pachamama.</p> <p>Art. 6.- La máxima autoridad del pueblo Qullana Aymara suyo, está representado por el APU MALLKU y el consejo de Ancianos y amautas, son autónomos en el gobierno de los pueblos originarios la jerarquía en al representación de los suyos, Markas, ayllus, panicha es como sigue respectivamente:</p> <p style="padding-left: 40px;">Apu Mallku – Jach'a Mallku – Jach'a mama t'alla Marka Mallku – Marka mama t'alla Ayllu tata jilaqata – Mama jilaqata Tata sulka jilaqata – Mama sullka awatiri</p> <p>Es obligatorio reconocer como tal.</p> <p>Art. 7.- Las obligaciones</p> <p>a.- Consejo de amauta:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Vigilar, fiscalizar, aconsejar a las autoridades originarias.</li> <li>2.- Proponer la política aymara y las iniciativas legislativas.</li> </ol> <p>b.- Autoridades originarias:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Velar por el cuidado de los patrimonios culturales y recursos naturales del pueblo aymara.</li> <li>2.- Juzgar y sancionar los delitos dentro del pueblo aymara.</li> <li>3.- Defender el territorio y la territorialidad del pueblo aymara junto con su pueblo aymara.</li> <li>4.- Conducir, coordinar y representar al pueblo aymara.</li> <li>5.- Cumplir con las costumbres y tradiciones, así como utilizar vestimenta de autoridades de los propios productos (lana de alpaca, vicuña y llama).</li> <li>6. Es deber de las autoridades de velar por la seguridad alimentaria.</li> </ol> <p>Art. 8.- El pueblo aymara es autónomo en la creación, modificación y promulgación de sus leyes en los ayllus, markas y suyus, los intelectuales (amautas) son reconocidos por las autoridades los que podrán intervenir y asesorar las leyes.</p>	<p>El año nuevo aymara es el 21 de junio, lo celebran las autoridades originarias y población en general, con ceremonia ritual al sol (tata willka) y PACHAMAMA.</p> <p>Art. 6.- La máxima autoridad del Pueblo Qullana Aymara suyo, esta [sic] representado por el APU MALLKU y el CONSEJO DE AMAUTA [sic], son autónomos en el gobierno de los pueblos originarios y es obligatorio su autoridad, la jerarquía en la representación de los suyos, markas, ayllus, panicha, es como sigue, respectivamente:</p> <p style="padding-left: 40px;">Jach'a Mallku – Jach'a mama t'alla Marka Mallku – Marka mama t'alla Ayllu tata jilaqata – Mama jilaqata Tata sulka jilaqata – Mama sullka awatiri</p> <p>Art. 7.- Las obligaciones:</p> <p>a.- Consejo de Amauta:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Vigilar, fiscalizar, aconsejar a las autoridades originarias.</li> <li>2.- Proponer la política aymara y las iniciativas legislativas.</li> </ol> <p>b.- Autoridades originarias:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Velar por el cuidado de los patrimonios culturales y recursos naturales del pueblo aymara.</li> <li>2.- Juzgar y sancionar los delitos dentro del pueblo aymara.</li> <li>3.- Defender el territorio y la territorialidad del pueblo aymara, junto con su pueblo.</li> <li>4.- Conducir, coordinar y representar al pueblo aymara.</li> <li>5.- Cumplir con las costumbres y tradiciones, así como utilizar vestimenta de autoridad originaria, utilizando los productos propios como la lana de alpaca, vicuña y llama.</li> <li>6. Es deber de las autoridades de velar por la seguridad alimentaria.</li> <li>7. Promover el consejo de defensa del pueblo aymara.</li> </ol> <p>Art. 8.- El pueblo aymara es autónomo en la creación, modificación y promulgación de sus leyes en los ayllus, markas y suyus, los intelectuales (amautas) son reconocidos por las autoridades los que podrán intervenir y asesorar las leyes.</p>
---	---

<p>Art. 9.- Para ser elegido autoridad debe ser evaluado para permanecer en el gobierno con la siguiente duración tentativa: Apumallku es 04 años, Jach'a mallku y Jach'a mama t'alla 03 años, marka mallku y marka mama t'alla 02 años, ayllu tata jilaqata y mama jilaqata 01, tata sullka jilaqata y mama sullka awatiri.</p> <p>a.- Los requisitos son:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Tener valores éticos y morales</li> <li>2.- Haber cumplido con los cargos en los (comunidades) ayllus.</li> <li>3. Ser identificado con su cultura.</li> <li>4.- Tener amplio conocimiento y experiencia de la cosmovisión aymara.</li> <li>5.- tener cónyuge estable.</li> </ol> <p>b. Las cualidades que deben tener: Conductor social, luchador y conocedor de la religiosidad.</p> <p style="text-align: center;"><b>Tierra y Territorio</b></p> <p>Art. 10.- El territorio del pueblo aymara es autónomo, soberano y unitario, su gobierno es representativo y se organiza de acuerdo al principio aymara en los ayllus, marcas y suyos.</p> <p>Art. 11.- La propiedad y posesión de los territorios que ancestralmente ocupan en forma efectiva que comprende el espacio aéreo, el suelo, el subsuelo, el espacio que ocupan las aguas lacustres y los recursos naturales que en ella existen en forma tradicional, utilizado en las actividades de manera adecuada, tiene autonomía en la administración, control, uso racional y armónico son inalienables e inviolables.</p> <p>Art. 12.- Son patrimonio del pueblo aymara por derecho ancestral los recursos renovables y no minerales los cuales son: flora, fauna, recursos minerales y recursos hídricos.</p> <p>Art. 13.- La utilización, administración y conservación corresponde al pueblo aymara de acuerdo a sus usos, costumbres y principios.</p> <p>Art. 14.- Está prohibida la discriminada [sic] de los recursos naturales, así mismo la salida ilegal</p>	<p>Art. 9.-</p> <p>B) Para ser elegido autoridad debe ser evaluado por el pueblo aymara, para permanecer en el gobierno con la siguiente duración:</p> <table border="0"> <tr> <td>APUMALLKU</td> <td>APU MAMA T'ALLA</td> <td>04 años</td> </tr> <tr> <td>Jach'a mallku</td> <td>jach'a mama t'alla</td> <td>03 años</td> </tr> <tr> <td>marka mallku</td> <td>marka mama t'alla</td> <td>02 años</td> </tr> <tr> <td>ayllu tata jilaqata</td> <td>mama jilaqata</td> <td>01 años</td> </tr> <tr> <td>tata sullka jilaqata</td> <td>mama sullka awatiri</td> <td>01 años</td> </tr> </table> <p>B) Quienes deben cumplir los siguientes requisitos:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Tener valores éticos y morales</li> <li>2.- Haber cumplido con los cargos en los ayllus.</li> <li>3. Ser identificado con su propia cultura aymara.</li> <li>4.- Tener amplio conocimiento y experiencia de la cosmovisión aymara.</li> <li>5.- tener cónyuge estable.</li> </ol> <p>C) Las cualidades:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Conductor social</li> <li>- Luchador</li> <li>- Conocedor de la religiosidad</li> </ul> <p style="text-align: center;"><b>TIERRA Y TERRITORIO</b></p> <p>Art. 10.- El territorio del pueblo aymara es autónomo, soberano y mantienen [sic] su unidad en la diversidad, su gobierno es representativo y se organiza de acuerdo al principio aymara en los ayllus, marcas y suyu.</p> <p>Art. 11.- La propiedad y posesión de los territorios que ancestralmente ocupan en forma efectiva que comprende el espacio aéreo, el suelo, el espacio que ocupan las aguas lacustres y los recursos naturales que en ella existen en forma tradicional, utilizado en las actividades, de manera adecuada, tiene autonomía en la administración, control, uso racional, armónico y conservación de acuerdo a sus principios, usos y costumbres.</p> <p>Art. 12.- Son patrimonio del pueblo aymara por derecho ancestral los recursos renovables y no minerales los cuales son: flora, fauna, agro diversidad, recursos minerales, recursos hídricos.</p> <p>Art. 13.- Los territorios y tierras del pueblo aymara son inalienables, imprescriptibles e inviolables.</p> <p>Art. 14.- Está prohibido la depredación indiscriminada de los recursos naturales, así</p>	APUMALLKU	APU MAMA T'ALLA	04 años	Jach'a mallku	jach'a mama t'alla	03 años	marka mallku	marka mama t'alla	02 años	ayllu tata jilaqata	mama jilaqata	01 años	tata sullka jilaqata	mama sullka awatiri	01 años
APUMALLKU	APU MAMA T'ALLA	04 años														
Jach'a mallku	jach'a mama t'alla	03 años														
marka mallku	marka mama t'alla	02 años														
ayllu tata jilaqata	mama jilaqata	01 años														
tata sullka jilaqata	mama sullka awatiri	01 años														

<p>fuera del pueblo aymara.</p> <p>Art. 15.- Es propiedad del pueblo aymara y se respeta mediante el pago a la pachamama, pagos a los apus, los sitios de carácter ceremonial, espiritual y de interés cultural y medicinal, declarados sagrados.</p> <p>Art 16.- La territorialidad y tierra es fuente de vida económica, biblioteca, laboratorio y universidad de los aymaras, guarda todo conocimiento histórico y científico, todo lo que ha sido [sic] los aymaras, lo que saben vivir, los que están exento de tributos a condición de que esto [sic] sean:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Sostenible de acuerdo con las normas ambientales a dictarse por el pueblo aymara.</li> <li>2.- En beneficio de todo [sic] los aymaras.</li> </ol> <p>Art 17.- Los aymaras ejercerán el Derecho de propiedad sobre sus tierras de acuerdo a la realidad histórica, prevalecerá la tenencia colectiva de las tierras, la cual será propiedad exclusiva de quienes los ejercen la posesión en forma efectiva, amparados en documentos ancestrales, así como el derecho de explotar tierras eriazas no tradicionales por necesidad.</p> <p>La propiedad es intransferible a personas opresoras del pueblo aymara. En caso de tenencia o posesión de tierras de las personas opresoras de PP. AA. [¿Pueblo Aymara?] de buena fe con justo título, cada autoridad originaria procederá a negociar con sus titulares a fin de acordar el justiprecio y las condiciones de compra.</p> <p>Art. 18.- Se revalora normas propias sobre crianza [sic] de las tierras de cultivo.</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>a.- Utilización de sustancias ecológicas así como abono, estiércol, compost y otros.</li> <li>b.- Utilización de la tecnología ancestral y calendario agrícola aymara.</li> <li>c.- Realización de trabajos de mantenimiento de suelo y construcción de andenes, waruwaru.</li> <li>d.- Prohibir el uso de abonos químicos agrícolas y otros.</li> </ol> <p>Art. 19.- Las familias deben respetar las normas y costumbres aymaras, dentro del territorio. Las autoridades originarias del territorio deberá [sic] respetar los D[erechos] de cada persona a la tierra que ocupa.</p> <p>Art. 20.- En las tierras aymaras, sus mejoras y los productos de los territorios están exentos de toda clase de tributos, la presente exoneración no alcanza a los propietarios o poseedores no aymaras que habitan el territorio aymara.</p>	<p>mismo la salida ilegal fuera del pueblo aymara.</p> <p>Art. 15.- Es propiedad del pueblo aymara, se respeta mediante el pago a la Pachamama, ceremonia a los apus, los sitios de carácter ceremonial, espiritual y de interés cultural y medicinal son declarados sagrados (Wak'as).</p> <p>Art 16.- La territorialidad y tierra es fuente de vida económica, biblioteca, laboratorio y universidad de los aymaras, guarda todo conocimiento histórico y científico, todo lo que ha sido [sic] los aymaras, lo que saben vivir, los que están exento de tributos a condición de que esto [sic] sean:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Sostenible de acuerdo con las normas ambientales a dictarse por el Pueblo aymara.</li> <li>2.- En beneficio de todo [sic] los aymaras.</li> </ol> <p>Art 17.- Los aymaras ejercerán el derecho de propiedad sobre sus tierras de acuerdo a la realidad histórica, prevalecerá la tenencia colectiva de las tierras, la cual será propiedad exclusiva de quienes ejercen la posesión en forma efectiva, amparados en documentos ancestrales, también tienen el derecho de explotar las tierras eriazas no tradicionales por necesidad.</p> <p>La propiedad es intransferible a personas opresoras del pueblo aymara. En los casos de tenencia o posesión de tierras en poder de las personas no aymaras de buena fe o con justo título, cada autoridad originaria, procederá a negociar con sus titulares, a fin de acordar el precio y las demás condiciones de compra.</p> <p>Art. 18.- Normas propias sobre la tierra de cultivo:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>a.- Utilización de sustancias ecológicas así como abono, estiércol, compost y otros.</li> <li>b.- Utilización de la tecnología ancestral y calendario agrícola aymara.</li> <li>c.- Realización de trabajos de mantenimiento de suelo y construcción de andenes, waruwaru.</li> <li>d.- Prohibir el uso de abonos químicos agrícolas, pesticidas y otros.</li> </ol> <p>Art. 19.- Las familias deberán respetar las normas y costumbres aymaras, dentro del territorio, las autoridades originarias del territorio deberá [sic] respetar los derechos de cada persona a la tierra que ocupa.</p> <p>Art. 20.- En las tierras aymaras, las mejoras y los productos de los territorios están exento [sic] de toda clase de tributos. La presente exoneración no alcanza a los propietarios o poseedores no aymaras que habiten en el territorio aymara.</p>
---	---

<p>Art. 21.- Sobre la colindancia y aprobación de inmuebles hereditarios, en caso de no haber comprensión de ambas partes, tendrán la intervención de la asamblea general de los ayllus en forma neutral e inmediata de acuerdo al Derecho Consuetudinario.</p> <p style="text-align: center;"><b>Educación Aymara</b></p> <p>Art. 22.- En el territorio aymara, la enseñanza será en lengua aymara, obligatoria en las instituciones educativas preescolares y escolares, así como en los programas de adultos.</p> <p>Art. 23.- La educación es integral, viva y directa en todas sus formas de vida con el objeto de profundizar y reafirmar sus saberes y secretos de la cultura aymara.</p> <p>Se imparte la enseñanza productiva, creativa dentro de la cosmovisión andina, nuestros saberes y secretos, para su administración se constituirá el Consejo Educativo del pueblo aymara (CEPA) como organismo que hará cumplir las propuestas educativas de la cultura aymara, con visión de autodeterminación.</p> <p>Art. 24.- Los amautas o profesores enseñan los conocimientos de la sabiduría andina con autoestima y valores (filosofía cósmica e ideología aymara) dando mayor énfasis a la practica en alimentación, agricultura, artesanía, ganadería, religiosidad aymara, la minería, astronomía, investigación aymara y otros.</p> <p>Art. 25.- La identidad es obligatoria para todo [sic] los aymaras en relación a su forma de vida, de cada zona al que pertenece, el consejo de ancianos conformado por los abuelos en cada comunidad es una biblioteca, porque en ellos se encuentran los conocimientos y sabidurías.</p> <p>Art. 26.- Se crearán institutos superiores (universidad Aymara) en zonas determinadas con visión aymara, con autonomía propia, el intercambio de conocimientos en los centros de investigación entre aymaras y con otros pueblos, aprovechamiento de proyectos y programas educativos, culturales acorde con nuestra realidad, intercambio de conocimiento de los padres de familia, formar la conciencia del niño con visión aymara y la educación práctica de los yatiris, qulliris, phiskuris y callahuayas. Los contenidos deben ser elaborados por los amautas y padres de familia, en el que se desarrollará la educación de la vida por la vida.</p> <p style="text-align: center;"><b>Propiedad Intelectual</b></p> <p>Art. 27.- Los aymaras tienen la obligación de valorar, usar, desarrollar y proteger los conocimientos, tecnologías e innovaciones, que</p>	<p>Art. 21.- Sobre la colindancia y aprobación de inmuebles hereditarios en caso de no haber comprensión de ambas partes, tendrán la intervención de asamblea [sic] general de los ayllus, neutral e inmediata de acuerdo al derecho consuetudinario.</p> <p style="text-align: center;"><b>EDUCACIÓN AYMARA</b></p> <p>Art. 22.- En el territorio aymara, la enseñanza será en lengua aymara, obligatoria en las instituciones educativas preescolares, y escolares, así como en los programas de adultos.</p> <p>Art. 23.- La educación es integral, viva y directa en todas sus formas de la vida con el objetivo de profundizar y reafirmar sus saberes y secretos de la cultura Aymara.</p> <p>Se debe impartir la enseñanza productiva, creativa dentro de la cosmovisión andina, nuestros saberes y secretos, para su administración, se constituirá el Consejo Educativo del Pueblo Aymara (CEPA), como organismo que hará cumplir las propuestas educativas de la cultura Aymara, con visión de autodeterminación.</p> <p>Art. 24.- Los contenidos educativos deben ser elaborados por los amautas y padres de familia el cual será la educación aymara de la vida para la vida. Los amautas o profesores enseñan los conocimientos de la sabiduría andina con autoestima y valores, filosóficos, cósmicos e Ideología [sic] aymara, dando mayor énfasis a la practica, la alimentación, agricultura, artesanía, ganadería, religiosidad aymara, la minería, la pesquería, medicina, astronomía, investigación aymara y otros.</p> <p>Art. 25.- La identidad es obligatorio [sic] para todos los aymaras en relación a su forma de vida, de cada zona al que pertenece. Los abuelos en cada comunidad es una biblioteca, porque en ellos se encuentran los conocimientos y sabidurías.</p> <p>Art. 26.- Se crearán institutos superiores (Universidad Aymara), en zonas determinadas con visión Aymara con autonomía propia. El intercambio de conocimientos en centros de investigación entre aymaras y con otros pueblos, aprovechamiento de proyectos, programas educativos culturales acorde a nuestra realidad cultural, formar la conciencia del niño con visión Aymara con una educación práctica de los yatiris, qulliris, callahuayas y phiskuris. etc. [sic].</p> <p style="text-align: center;"><b>PROPIEDAD INTELECTUAL</b></p> <p>Art. 27.- Los aymaras tienen la obligación de valorar, usar, desarrollar y proteger los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los</p>
---	--

<p>es de propiedad colectiva. Toda actividad relacionada con la diversidad biológica y los conocimientos asociados perseguirán beneficios colectivos, el registro de patentes solo para el pueblo aymara de estos recursos y conocimientos ancestrales.</p> <p style="text-align: center;">Salud Aymara</p> <p>Art. 28.- El pueblo aymara es autónomo en la administración de los servicios de salud y es función de las autoridades originarias organizar y mejorar los servicios de salud.</p> <p>Art. 29.- Aplicar los métodos de prevención de las enfermedades, fortaleciendo el valor nutritivo de los alimentos elaborados y confeccionando las vestimentas con nuestros productos naturales. Practicar las formas ancestrales de tratar y curar las enfermedades; y utilizar las medicinas tradicionales aymara.</p> <p>Art. 30.- Es obligación de los Qulliris:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Transmitir, orientar y compartir los conocimientos a las nuevas generaciones mediante prácticas e intercambio de experiencias.</li> <li>b) Investigar sobre las propiedades curativas de las plantas, animales, minerales y su respectiva transformación sin la utilización de productos químicos.</li> </ul> <p>Art. 31.- Los procesos de investigación en el campo de la medicina aymara y la biodiversidad deberán realizarse por los propios aymaras, se reconocerá la participación intelectual del pueblo aymara, cuando su aporte haya dado elementos esenciales a la investigación, como aporte a la humanidad.</p> <p>Art. 32.- Se prohíbe el consumo de productos importados transgénicos que atentan contra la salud de la población aymara y contaminan el medio ambiente. Se prohíbe las dadivas [sic] de producto transgénicos, prohibir el control de natalidad.</p> <p style="text-align: center;">Justicia</p> <p>Art. 33.- El pueblo Qullana aymara es autónomo en la administración de justicia de acuerdo a sus usos y costumbres culturales y morales, ética bajo los siguientes principios.</p> <p>Jani Jayramti Jani K'arimti Jani Lumthatamti Jani Llunk'umti</p> <p>Art. 34.- La asamblea y los mallkus son la máxima autoridad [sic] para solucionar los</p>	<p>aymaras que es de propiedad colectiva, toda actividad relacionada con la diversidad biológica y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. El registro de patentes es del pueblo aymara de los recursos [sic] y conocimientos ancestrales.</p> <p style="text-align: center;">SALUD AYMARA</p> <p>Art. 28.- El pueblo Aymara, es autónomo en la administración de los servicios de salud y es una función de las autoridades originarias organizar y mejorar los servicios de salud.</p> <p>Art. 29.- Aplicar los métodos de prevención de las enfermedades, fortaleciendo el valor nutritivo de los alimentos, elaborados y confeccionando las vestimentas con nuestros productos naturales; practicar las formas ancestrales de tratar y curar las enfermedades; y utilizar las medicinas tradicionales aymara.</p> <p>Art. 30.- Es obligación de los QULLIRIS:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Transmitir, orientar y compartir los conocimientos a las nuevas generaciones mediante prácticas e intercambio de experiencia [sic].</li> <li>b) Investigar sobre las propiedades curativas de las plantas, animales, minerales y su respectiva transformación sin la utilización de productos químicos.</li> </ul> <p>Art. 31.- Los procesos de investigación en el campo de la medicina aymara y la biodiversidad, deberán realizarse por los propios aymaras. Se reconocerá la participación intelectual del pueblo aymara, cuando su aporte haya dado elementos esenciales a la investigación, como aporte a la humanidad.</p> <p>Art. 32.- Se prohíbe el consumo, venta y cualquier tipo de dádivas de productos importados transgénicos, que atentan contra la salud de la población aymara y contaminan el medio ambiente.</p> <p style="text-align: center;">Justicia</p> <p>Art. 33.- En el Pueblo Qullana Aymara es obligatorio la aplicación del derecho consuetudinario como única fuente de derecho y es autónoma en la administración de justicia de acuerdo a sus usos, costumbres culturales, valores morales y éticos bajos [sic] los siguientes principios:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Jani Jairampti</li> <li>✓ Jani K'arimpti</li> <li>✓ Jani Lumthatampti</li> <li>✓ Jani Llunk'umpti</li> </ul> <p>Art. 34.- La asamblea y los Mallkus son la máxima autoridad [sic] para solucionar los</p>
---	---

<p>conflictos y son los encargados de aplicar las sanciones.</p> <p>Es obligatorio la apelación del Derecho consuetudinario como única fuente de Derecho y administración de justicia. En todo los ayllus, markas y suyus es un deber reconocer, garantizar, valorar y respetar la justicia hecha por la comunidad bajo nuestros principios.</p> <p>Art. 35.- De las Sanciones y castigos</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Investigación: El delito será investigado por los mallkus y amautas, al mismo tiempo se recurrirá a los lugares sagrados quien se encargará de identificar al culpable y sancionar.</li> <li>b) Amonestación: A los que comentan faltas leves se le [sic] orienta de acuerdo a las costumbres ancestrales para que no vuelva a cometer los mismos errores.</li> <li>c) Autoridad: Las autoridades que incumplan sus funciones serán sancionados con multas y destitución de su cargo de acuerdo a la gravedad.</li> <li>d) Lo estipulado en este artículo es también aplicable para los extranjeros que viven dentro del territorio aymara.</li> </ul> <p>Art. 36.- Delitos y faltas:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a) Las personas que cometan delitos graves, asesinato u homicidio, secuestro, violencia doméstica y familiar, violación sexual contra las personas, inmediatamente los mallkus y autoridades convocarán a una asamblea general de la comunidad, para evaluar la gravedad del hecho en donde será castigado severamente, y multado en diferentes aspectos: económico, en productos, trabajos forzados, castigo con azote en caso de gravedad, se aplica sin goce de beneficio, expulsión temporal y definitiva de su ayllu, caso contrario se aplicará la justicia colectiva aymara.</li> <li>b) A los que cometen actos de usurpación de bienes e inmuebles, usurpación, colindancia, robo, asalto y abigeato contra la propiedad. Los mallkus sancionarán de acuerdo a la gravedad, en caso de [que se] complique la situación, la asamblea determinará sancionar severas y multas para la comunidad al doble del cometido dejando un plazo fijado para que reponga, caso contrario se aplicará el inciso anterior.</li> <li>c) Las personas que cometen falsos testimonios, usurpación de cargos, falsificación de documentos, coacción,</li> </ul>	<p>conflictos y son los encargados de aplicar las sanciones en todos los Ayllus, Markas y Suyu. Es un deber de reconocer, garantizar, valorar y respetar la justicia hecha por la comunidad, bajo nuestros principios.</p> <p>Art. 35.- Procedimientos para juzgar:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Investigación.- El delito será investigado por los Mallkus y Amautas, al mismo tiempo acudirán a los lugares sagrados, para identificar al culpable y sancionar.</li> <li>2. Amonestación.- A los que comenten faltas leves, se les orienta de acuerdo a las costumbres ancestrales para que no vuelva a cometer errores.</li> <li>3. Sanción de acuerdo al delito y gravedad de los hechos.</li> </ul> <p>Art. 36.- Delitos y sanciones</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Las personas que cometen delitos graves, asesinato u homicidio, secuestro, violencia doméstica y familiar, violación sexual contra la persona, inmediatamente los Mallkus y Autoridades convocarán a una asamblea general de la comunidad, para que evalúen la gravedad del hecho, en donde será castigado severamente y multado en diferentes aspectos: económico, productos, trabajos forzados y castigo con azote en caso de gravedad es aplicada sin goce de beneficio, expulsión temporal y definitiva de los ayllus comunidad, caso contrario será aplicada por la justicia colectiva aymara.</li> <li>2. A los que cometen actos de usurpación de bienes e inmuebles, usurpación de tierras y colindancia, robo, asalto y abigeato contra la propiedad, los mallkus sancionarán de acuerdo a la gravedad, en caso de que se complique la situación la asamblea determinará sanciones severas y multas para la comunidad al doble del cometido, dejando un plazo fijado para que reponga, caso contrario se aplicara [sic] el inciso anterior.</li> <li>3. Las personas que cometen falsos testimonios, usurpación de cargos, falsificación de documentos, coacción,</li> </ul>
--	--

<p>envidia, venganza, soborno, colusión, infiltración y corrupción en el pueblo aymara e instituciones, los Mallkus y la asamblea aplica [sic] las sanciones de acuerdo a sus costumbres culturales, basándose en los incisos a y b.</p> <p>d) A los que cometen faltas, difamación de honor y agresiones leves las autoridades aplican multas para el beneficio de los ayllus.</p> <p>Art. 37.- En caso de incumplimiento de las leyes serán tomados sus bienes y servicios por la comunidad, además se expulsará con toda su familia del ayllu a la que pertenece.</p> <p style="text-align: center;">Economía colectiva aymara</p> <p>Art. 38.- El intercambio se ejerce libremente entre los pueblos originarios (aymaras, quechuas y otros) mediante el trueque, alaqa, chhalaqa y turkakipa de los productos, también el comercio con otros países con el uso del sistema monetario que constituye el movimiento económico financiero, en una economía social orientado [sic] al desarrollo colectivo en áreas de promoción de empleo que busca el bien común.</p> <p>Art. 39.- Los movimientos económicos practicados por los aymaras deben apoyar y proteger al mejoramiento de la producción y transformación de los productos de las actividades agropecuarias, artesanales, medicinales, pesca y otros que se desarrollen en cada zona de acuerdo a sus formas de vida.</p> <p>Art. 40.- Promover y [sic] incentivar el consumo de los productos de la industria y tecnología aymara, garantizando un alto valor nutritivo natural, ecológico y saludable. Respetar los procesos de transformación como industria tecnológica propia de los aymaras (chuño, harina de kinua, charki y otros).</p> <p>Art. 41.- La inversión aymara y extranjera se sujeta a las mismas condiciones de producción y comercialización de bienes y servicios dentro del territorio aymara.</p> <p style="text-align: center;">Asuntos Internacionales</p> <p>Art. 42.- Las autoridades originarias procurarán velar por el respeto a los Derechos del pueblo aymara mediante mecanismos adecuados y oportunos en lo relativo a los instrumentos jurídicos internacionales que les amparan.</p> <p>Art. 43.- Los objetivos del pueblo aymara son:</p> <p>a) Velar por el cumplimiento de los tratados</p>	<p>envidia, venganza, soborno, colusión, infiltración y corrupción contra la población aymara e instituciones, los mallkus y la asamblea aplican las sanciones de acuerdo a sus costumbres culturales, basándose en los inci. [sic] I y II.</p> <p>4. Las Autoridades que incumplan sus funciones serán sancionados con multas y destitución de su cargo de acuerdo a la gravedad.</p> <p>5. Lo estipulado en este artículo [sic] es también para los extranjeros que viven dentro del territorio aymara.</p> <p>Art. 37.- En caso de incumplimiento de las leyes, serán tomados sus bienes y servicios por la comunidad mas [sic], se expulsará con toda su familia del ayllu al que pertenece.</p> <p style="text-align: center;">ECONOMÍA COLECTIVA AYMARA</p> <p>Art. 38.- El intercambio se ejerce libremente entre los pueblos originarios (Aymaras, quechuas y otros), mediante el trueque, alaqa, chhala y turka de productos, también el comercio con otros países con el uso del sistema monetario, que constituye el movimiento económico, en una economía social orientado [sic] al desarrollo colectivo en áreas de promoción de empleo que busca el bien común.</p> <p>Art. 39.- Los movimientos económicos practicados por los aymaras, deben apoyar y proteger al mejoramiento de la producción y transformación de las actividades agropecuarias, artesanales, medicinales, pesca y otros, que se desarrollen en cada zona, de acuerdo a sus formas de vida.</p> <p>Art. 40.- Promover y [sic] incentivar el consumo de los productos de la industria y tecnología tradicional, garantizando un alto valor nutritivo, natural, ecológico y saludable. Respetar los procesos de transformación como la industria propia que son tecnológica de los aymaras (chuño, harina de kinua, charki y otros).</p> <p>Art. 41.- La inversión aymara y extranjera se sujeta a las mismas condiciones de producción y comercialización de bienes y servicios dentro del territorio aymara.</p> <p style="text-align: center;">ASUNTOS INTERNACIONALES</p> <p>Art. 42.- Las autoridades originarias, procurarán velar por el respeto de los derechos de los pueblos aymaras, mediante mecanismos adecuados y oportunos, en lo relativo a los instrumentos jurídicos internacionales que les amparan.</p> <p>Art. 43.- Los objetivos del pueblo Aymara son:</p> <p>1. Velar por el cumplimiento de los tratados</p>
--	---

<p>y acuerdos internacionales.</p> <p>b) Mantener canales de comunicación entre las poblaciones indígenas y las organizaciones indígenas nacionales e internacionales.</p> <p>c) La libre determinación de acuerdo a sus realidades.</p> <p>Disposiciones generales y transitorias</p> <p>Transitorio I.- A partir de la vigencia de la ley aymara, se planteará la Modificación del Estatuto de UNCA con el objetivo de amparar la ley y se seguirá consultando a las organizaciones y autoridades originarias para su perfeccionamiento. La presente ley entra en vigencia al siguiente [¿día?] de su aprobación por el pueblo aymara.</p> <p>Dado en las seis provincias aymaras del Departamento de Puno a los cinco días del mes de junio de dos mil cuatro.</p> <p>Los aymaras</p>	<p>y acuerdos.</p> <p>2. Mantener canales de comunicación entre las poblaciones indígenas y las organizaciones indígenas, nacionales e internacionales.</p> <p>3. La libre determinación de acuerdo a sus realidades.</p> <p>DISPOSICIONES GENERALES Y TRANSITORIAS</p> <p>Transitorio I.- A partir de la vigencia de la ley Aymara, se planteará la modificación del estatuto de UNCA, con el objetivo de amparar la ley y se seguirá consultando a las organizaciones y autoridades originarias para su perfeccionamiento.</p> <p>La presente ley entra en vigencia al día siguiente de su aprobación por el pueblo aymara.</p> <p>Dado en las seis provincias aymaras del departamento de puno [sic] a los cinco días del mes de junio de dos mil cuatro.</p> <p>Los aymaras</p>
--	---

#### 2.4.8. El proyecto de Boletín aimara y una reunión en Cuzco

Entre la Reunión 2 y el Foro 5 se registraron dos actividades que vale la pena destacar: 1) el “Acta de reunión para capacitación del proyecto Boletín Informativo – UNCA” (Acta UNCA 15 y 16/12/2003) y 2) el acta del “Encuentro Nacional de los Pueblos Quechuas, Aymaras y Amazónicos” (Acta UNCA 18 y 19/12/2003). En lo que respecta a la primera actividad, se reunieron “los dirigentes de Unión de Comunidades Aymaras, el presidente Gerónimo Romero Huayna, la vicepresidenta Brígida Peraza Cornejo y el secretario de Medio ambiente Fernando Japura” con “los especialistas en Periodismo Indígena José Luis Luna y Carmen [no se registró apellido]”. El objetivo de la reunión fue elegir y “capacitar a los futuros editores del Boletín-UNCA”. La idea

era que la UNCA cuente con un medio de comunicación escrito “para difundir y desarrollar el proyecto histórico y cultural del pueblo aymara”. Se eligió también el nombre del boletín: “Arsuñani Aymaranakuna Yatiyawipa”. Entre los que fueron elegidos para ser los futuros editores del boletín figuran Mauro Cruz, en el equipo de redacción; Bernabé Jamachi, Ismael Cambilla y Fernando Japura, en el equipo de cultura aymara y educación; y Octavio Mamani, en el equipo de derechos indígenas; es decir, los mismos que fueron encargados de realizar los talleres sobre derechos indígenas y afirmación cultural aymara. Había, pues, un intento de tener un medio de comunicación para difundir de mejor las ideas reivindicacionistas que en la UNCA había emergido.

El Encuentro Nacional de los Pueblos Quechuas, Aymaras y amazónicos se realizó Cuzco con la presencia de organizaciones tales como: “FARA Ayacucho, CUNAN Huancabelica, CONAIQA Ayacucho, IPPA Colcabamba, FARTAC Cuzco, SINDUP Cuzco, ANTA Cuzco, CUNAN Ayacucho, CHUMI Urus, FEDRA Apurímac, APACAY Amazonas”, todo bajo el “auspicio de Fundación [Friedrich] Naumann - Alemania”. La agenda fue: “Desarrollar Derechos Indígenas, Legislación sobre Titulación de Tierras”.

Los participantes al evento intercambiamos ideas y experiencias desde el punto de vista de la identidad cultural, para lo que todos se convencieron y tomaron una reflexión desde nuestros ancestros. [...].

Se llevó a cabo los trabajos en comisiones en tres temas: tierras indígenas, derechos indígenas y globalización. De los cuales se concluyó en una plenaria y conclusiones en los tres temas.

Se definió la reconstitución de los pueblos originarios con sus correspondientes derechos (Acta UNCA 18 y 19/12/2003).

Este encuentro nacional nos hace pensar en las conexiones que la UNCA comenzaba a entablar en términos de una potencial convergencia de organizaciones con temas reivindicativos identitarios.

Todos estos intentos de llevar a otras instancias lo logrado por la UNCA durante la presidencia de Romero, no obstante, llegaban a su final. El 17 de mayo 2004, es decir, entre la Reunión 4 (10/05/2004) y el Foro 8 (5/06/2004) se realizó la reunión para formar la comisión organizadora del IV Congreso de UNCA donde se elegiría a un nuevo presidente.

## 2.7. Conclusión

La “Unión de Comunidades Aymaras” (UNCA) fue una organización que progresivamente fue adoptando como elemento central la cuestión de la reivindicación identitaria aimara. Esta progresión no fue necesariamente un desarrollo endógeno en la organización, sino que dependió básicamente de actores y factores exógenos. El primer factor fue sin duda la promulgación del Convenio 169 de la OIT a mediados del año 1989 y su temprana ratificación por parte del gobierno peruano a principios de la década de 1990. Un actor exógeno central fue el Fondo Indígena que, luego de un diagnóstico *in situ*, trazó las líneas maestras para fortalecer institucionalmente a la UNCA. Esto le permitió a esta obtener una organicidad mayor y la oportunidad de vincularse a redes nacionales e intencionales que enarbolan la reivindicación identitaria. La principal fue, sin duda, el programa de formación en educación intercultural bilingüe PROEIB-Andes que se estableció en Bolivia. Allí se formaron los principales actores, auto proclamados “consultores aymaras”, que luego desarrollaron talleres en todas las provincias consideradas aimaras.

Otro factor importante en la emergencia de la reivindicación identitaria en la UNCA fueron los procesos contenciosos en Bolivia entre 1990 y 2005. No podemos determinar el grado del impacto de estos procesos en la UNCA, sin embargo, hemos documentado abundantemente el estrecho lazo entre los miembros de esta organización, organizaciones y/o actores de ese vecino país, lo que nos hace pensar que esos procesos debieron ser, cuando menos, considerados seriamente por los miembros de la UNCA.

Si bien todos estos elementos exógenos fueron importantes para la emergencia de la cuestión de la reivindicación identitaria, entre los años 2003 y 2004 la UNCA inició un proceso de apropiación y elaboración de una narrativa sobre la identidad aimara que difunde en talleres y foros. Esta narrativa consiste en elaborar de entrada una dicotomía en extremo maniquea entre lo que es considerado occidental y lo propiamente aimara. Una vez trazada así la línea divisoria, todo lo positivo y favorable es puesto, como no podría ser de otro modo, en el lado aimara y todo negativo y desfavorable en el lado occidental.

Todo esto cristalizó en la elaboración de un documento llamado “Ley aymara” que fue presentado como un documento fruto de la reunión inédita de todos los aimaras puneños y como la materialización de los principios generales ancestrales de la aimaridad. Lo paradójico de todo esto es que dicho documento es básicamente una especie de Constitución Política, es decir, una forma occidental de constituir los criterios de gobierno de una nación moderna.

En suma, a lo largo de los años la UNCA pasó de congregar a sus convocados o socios a partir de una promesa centrada en la producción hacia una promesa de una identidad aimara que la UNCA formula y difunde.



### 3. La discursividad reivindicativa aimara

Este capítulo tiene por objetivo documentar y analizar el estado actual de las narrativas o discursividades identitarias reivindicativas en Puno<sup>56</sup>. En ese sentido nos formulamos las siguientes interrogantes: ¿cuáles son esos discursividades identitarias aimara?, ¿se trata de una discursividad homogénea?, ¿en qué consiste su discursividad?, ¿qué elementos se pretenden reivindicar?, ¿de quienes buscan diferenciarse?, ¿quiénes son sus autores? Dar respuesta a estas interrogantes es lo que nos interesa en este capítulo. La idea es documentar la naturaleza de la composición de las narrativas que han elaborado los aimaras que, además, está presente en la vida cotidiana de muchos lugares del sur de Puno. Si bien es cierto que esta localidad no es el único lugar en donde ha surgido una discursividad que enarbole la etnicidad, no obstante, es posible afirmar que en Puno existe un

---

<sup>56</sup> El presente etnográfico de este capítulo se enmarca en el año 2011, año en que realizamos nuestra última visita a Puno.

mayor esfuerzo y una mayor convicción militante en su elaboración discursiva; aunque –como veremos– de manera heterogénea, desarticulada y hasta contradictoria.

### 3.1. La distinción: sobre lo que no es ser aimara

Existen diversas narrativas sobre lo que significa ser aimara. Podemos decir que hay dos grandes grupos: los que están dentro de la atmósfera reivindicativa aimara y los que no respiran de ese oxígeno y se posicionan más bien como críticos. Dentro de la atmósfera reivindicativa existe un conjunto de elementos comunes que configuran la discursividad estándar de la reivindicación identitaria aimara, aunque no está exenta de variaciones ni contradicciones. No se trata de una narrativa homogénea. Por el otro lado, los que están fuera de la atmósfera reivindicativa, si bien comparten el hecho de ser críticos, ello no supone que tengan un mismo discurso. Entre los críticos también hay variaciones y contradicciones.

Sin embargo, como mostraremos más adelante, tanto en los reivindicacioncitas como en los críticos se puede hallar un conjunto de categorías que funcionan como elementos articuladores del discurso identitario aimara; lo que no significa –hay que insistir en esto– que se trate de elementos en los que todos estén de acuerdo, sino más bien de categorías flotantes.

#### 3.1.1. Ni campesinos, ni indígenas, ni izquierdistas, tampoco cholos, ni quizá andinos; sino aimaras

Un primer nivel de la discursividad identitaria reivindicativo se concentra en distinguirse de categorías que de común se han asociado a los aimaras. En efecto, se trata de usar un término que no remita en el imaginario a un estigma, que no se relacione la identidad con un prejuicio atávico. Como se sabe, hasta antes del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) la categoría que se usaba para designar a los pobladores rurales era el de “indio”<sup>57</sup>; con la reforma agraria de 1969, iniciada justamente el día en que se celebraba “el día del indio”, 24 de junio, esa categoría fue cambiada por la de “campesino” –y, claro, el 24 de junio pasó a celebrarse el “día del campesino”– con el objetivo de quitar el peso peyorativo que contenía “indio”. Nada de eso, ahora lo sabemos, ocurrió: campesino sigue teniendo una carga despectiva. Esto lo saben bien los aimaras puneños, por eso no se ven a sí mismos como tales y de hecho hay quienes consideran que “campesino” es un término colonizante. Es más, hay quienes afirman que ser campesino sirvió para obtener tierras en el tiempo de la reforma agraria y eso fue todo; en cambio ser aimara permitiría tener algo más: reivindicar una sabiduría ancestral.

“La idea siempre ha sido manejar el termino aymara, no tanto el campesino. ¿Sirve o no sirve ser campesino?, sí nos servía para hacer toma de tierras, pero para reivindicarnos como aymaras no nos sirve, es auto colonizador el termino campesino, hay que dejar de ser campesinos, mejor ser aymaras. Porque siendo aymara tú puedes tener todo el ingrediente filosófico, tú tienes saberes, conocimientos en todo, pero siendo campesino solo había la posibilidad de hablar de tierra, pero no podías hablar de nada, siendo campesino no tenías cultura, no tenías identidad, tu forma de expresión cultural, un termino vacío, pero sí servía para hacer tomas de tierras, pelear con el español”.  
(Braulio, poblador ilaveño)

---

<sup>57</sup> Esta categoría tiene su propio recorrido y complejidad, al respecto puede consultarse Spalding (1974) y Van den Berghe (1973).

Cosa similar ocurre con la categoría “indígena” que en las últimas décadas ha tomado vigor a raíz del surgimiento de movimientos sociales denominados *indígenas* en países como Ecuador, Bolivia, México, entre otros. Pero también por la jurisprudencia y financiamiento internacional que usa esta terminología, tales como el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT; la Declaración de Derechos de Pueblos Indígenas de Naciones Unidas; el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe; etc. No obstante esta vigorización, para muchos aimaras de Puno decir indígena sigue siendo peyorativo y discriminatorio.

“Si ahora tu sales a la comunidad y le dices ‘oye indígena’ no aceptan por nada, eso es como una ofensa para la comunidad”.  
(Homero, profesor juleño)

Pero al mismo tiempo que existen reparos con la categoría “indígena”, hay quienes sí aceptan esta denominación en tanto término genérico; y también, claro, porque permite tener el aquel soporte jurídico y financiamiento internacional que reserva el término, así como la inserción en los movimientos sociales transnacionales. De hecho hay aimaras que consideran que la cuestión de lo indígena es más un uso estratégico para alcanzar determinados objetivos que de otro modo no se obtendrían, lo que no quiere decir que sea un uso puramente utilitarista. Sirve ser “indígena”, sin duda, pero no se trata de un pragmatismo desencarnado. Hay más bien entre los aimaras un ánimo prudente con el financiamiento internacional.

“Indígena es un término más global y aymara es un término más particular. Pero si vamos a una cuestión más general el aymara sigue siendo indígena. Mucha gente aquí en el Altiplano si tu dices eres indígena no te van aceptar, pero si eres aymara o quechua te van a decir que sí soy aymara o quechua, pero si vas a un poco general siguen siendo indígenas”.

(Raúl, dirigente aimara)

“Solicitar mucha colaboración internacional, financiamiento, te lleva a ser sumiso, todos te tratan de pobre, como mendigar. Por eso no estamos solicitando mucho, lo necesario sí. Mucha cooperación te lleva a la dependencia, nos han tildado de pobres mediante ayudas humanitarias, sí es necesaria en los momentos más críticos pero también es necesario aprender a valernos por nosotros mismos y tenemos que tener esa autoestima como cultura y no puedes estar toda la vida como mendigo. [...]. Si yo hubiera solicitado de la cooperación internacional quizás ya no ambicionaría más, estaría feliz con lo que me dan, con lo que me pagan, eso haría que yo durma, pero ahora veo cómo hago, con quién hago alianzas, pero sin condicionamiento porque muchas veces te condicionan”.

(Rubén, dirigente aimara)

Por otro lado, los aimaras también se quieren diferenciar de los izquierdistas<sup>58</sup>. En Puno hubo una fuerte actividad de militantes de izquierda durante las décadas de 1970 y 1980. En ese tiempo se encontraban la iglesia progresista cuya punta de lanza era la Teología de la liberación, Vanguardia Revolucionaria, el Partido Comunista Revolucionario (PCR), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) que luego pasarían a integrar el Partido Unificado Mariateguista (PUM); quienes a su vez disputaban su presencia en Puno con Izquierda Unida (IU) y, poco después, con el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP-SL); además de ONGs vinculados a la izquierda –como TECIRA que por entonces era la ONG más grande de todo el sur andino– asentados todos básicamente en la zona quechua (Rénique 2004).

Los reparos con las izquierdas tienen que ver con el discurso clasista y campesinista que estos enarbolaban, cosa que ahora es considerado por los aimaras como contradictorio con la forma de vida cotidiana que tienen: no se

---

<sup>58</sup> En Puno está muy difundida la idea de que la izquierda ha dejado de ser una opción política importante; tanto que incluso ha sido tema de una novela –“La agonía de Kamáchiq” de Jorge Flórez Áybar– donde se narra la historia de Kamáchiq que de joven era defensor e ideólogo marxista, pero que de adulto deja esa ideología por dogmática y, en contraste, reencuentra sus raíces aimaras para defenderla y reivindicarla. La calidad de la novela es otra discusión.

sentían proletarios, tenían pequeñas tierras y ganado con que vivir, o sea que no eran pobres en el sentido que los izquierdistas querían verlos. Algunos dirigentes aimaras otrora fueron militantes izquierditas, pero, dicen, se dieron cuenta de que su vivencia en las comunidades no era compatible con la disciplina militante partidaria de las directivas. Así mismo, muchos aimaras sienten que la izquierda no es algo que les pertenezca, no es algo que ellos puedan reconocer y reclamar como propio.

“[La izquierda] te hablaba de otra idea totalmente contradictoria a lo nuestro. En ese entonces hablaban de la revolución entre otras cosas. [...]. Esta idea que viene supuestamente revolucionaria era totalmente contradictorio con las formas de vivir, porque en el campo tu no te sentía proletario, no te sentía pobre, esos términos eran totalmente diferentes. [...]. Cómo tu puedes plantear una lucha armada mientras tengas tu forma de vivencia allí, porque tenías un pedazo de terreno donde vivir, un animalito, una chacrita, tenías tus haberes, entre otras cosas; eso no te causaba de que tu eras proletario, no necesita de una lucha armada, menos el comunismo”.

(Braulio poblador ilaveño)

“El PUM, Partido Unificado Mariateguista, que fuertemente ha tenido mucha incidencia por la zona norte, por el tema de Sendero, que fuertemente también ha capturado a partir de la Federación [de Campesinos] para un poco vender la ideología de lo que ellos querían, la iglesia también, un pequeño sector de izquierda también ha entrado con unas pequeñas ONGs. Lo que yo sé es que sí ha habido acercamiento con la iglesia, pero tanto así como con la federación. Sabemos que en la década del 80 el tema de sendero no ha entrado a la zona aymara. [...]. Si el sector aymara no ha sido afectado por el tema de la violencia interna es que porque también han tenido una identidad aymara, no ha habido una interrupción”

(Raúl, dirigente aymara)

“Los aimaras no somos ni de izquierda ni de derecha. Eso no son de nosotros, no es de nuestra vivencia”.

(Felipe, poblador ilaveño)

Habría que tener en cuenta también que las izquierdas llegan a Puno de la mano de gente foránea. En efecto, por un lado se trató de lo que Rénique

(2004) llama “izquierda capitalina”: la Universidad Católica, DESCO o el Instituto de Estudios Peruano, cuya materialización partidaria fue el PUM e IU; de otro lado, los foráneos vinieron también de Huamanga, quienes trajeron consigo al PCP-SL y la “guerra popular”. Puno fue, pues, el espacio donde se proyectaron las ideologías de los izquierdistas ansiosos de revolución; pero olvidaron comprender la realidad social, política y cultural de ese espacio. El activismo le había ganado la partida a la investigación. De manera que si los aimaras no se reconocían en el discurso clasista de las izquierdas, menos se habrían sentido comprometidos con las personas desconocidas llegaron al lugar.

Ahora bien, las izquierdas pierden hegemonía en Puno hacia finales de la década de 1980: colapsa IU, llega a su fin se Sendero Luminoso y luego desaparece el PUM (Rénique 2004). A esto se sumó la reducción y, en algunos casos, la desaparición de partidos políticos con alcance nacional (Tanaka 1998). Lo importante de esto es que dejó a los dirigentes campesinos puneños sin referente ideológico y político nacional (Degregori 2004). Es verdad que la mayoría de estos dirigentes fueron quechuas y unos pocos aimaras –como Gregorio Ticona que pasó del PCR a IU y que luego funda un movimiento independiente cosa que les permite más fácilmente no reconocerse como izquierdistas. Ese vacío –y lo formulamos a manera de hipótesis por trabajar– pudo haber sido uno de los factores que posibilitó la emergencia de discursos reivindicativos aimara: de manera que con estos se comenzó a llenar el vacío dejado por las ideologías izquierdistas.

De otra parte, para algunos aimaras tampoco se trata de ser “cholos”. Quizá porque esta categoría esté relacionado con aquel que viene del mundo

indígena pero ha perdido progresivamente sus rasgos culturales y comienza a asumir patrones del mundo urbano y occidental (Quijano 1980), cosa que los aimaras –como veremos más adelante– no aceptan. O quizá porque el cholo esté más vinculado al proceso de asenso económico de Juliaca, la ciudad antagónica por excelencia para los puneños, que incluso quiso separarse del departamento de Puno en la década de 1960 (Rénique 2004). O también simplemente porque el ser llamado cholo puede ser, en muchos contextos, discriminante. Sea por cualquiera de estos motivos, el aimara no quiere entablar parentesco semántico con la choledad.

No obstante, uno podría decir que el aimara es “andino”, pero esta categoría tampoco parece hacer justicia a lo que el aimara quiere reivindicar, pues se considera que “andino” es un término colonizante. De hecho, cuando uno piensa en andes piensa más en quechuas que en aimaras, y estos se diferencian también de aquellos a pesar de que reconocen la existencia de vínculos culturales. Entre los aimaras de Puno existe una idea estereotipada sobre los quechuas, quienes son considerados como gente poco trabajadora, intrigante, poco leal, etc.; mientras que los aimaras serían mucho más trabajadores, leales, confiables, etc. De hecho, esta idea estereotipada no solo se puede encontrar entre los aimaras sino también en gente que no es aimara –ni obviamente quechua– como emigrantes establecidos largamente en Puno o simplemente personas que no se reconocen como indígenas o campesinos, aunque puedan descender de ellos.

Es más, la falta de movimientos indígenas en el Perú, como en los países vecinos de Bolivia y Ecuador, se explicaría por dos razones: 1) porque a los amazónicos, que si bien tienen una institucionalidad más desarrollada, les falta

vincularse con movimientos andinos y concertar propuestas conjuntas y definir prioridades; 2) y porque las organizaciones que se han creado en el área andina son manejadas o por intelectuales comprometidos –entiéndase gente de izquierda– o por gente quechua. O sea que los amazónicos no se articulan, los izquierdistas se entrometen y los quechuas no tiene capacidad de organización. Estas razones son una suerte de explicación *desde el punto de vista aimara* del porqué del fracaso de los movimientos indígenas en el Perú y que, además, nos revela una beta de análisis por demás interesante –que aquí solo podemos dejar indicado– no solo para comprender las razones de la falta de movimientos indígenas<sup>59</sup>, sino también para explorar las diferenciaciones étnicas al interior de los propios “indígenas” y su incidencia en las formulaciones de las discursividades identitarias reivindicativas de lo aimara.

De manera que en Puno hay un imaginario peyorativo sobre los quechuas que parece llevarlos a alejarse de la categoría “andino”, ellos son los otros lejanos de los aimaras con quienes se tiene diferencias, pero eventualmente se puede establecer alianzas. La cuestión es justamente ver las posibilidades de concretar la alianza. Teniendo en cuenta las diferencias estereotipadas esta resultaría problemática.

“Los aymaras hemos determinados que nosotros somos aymaras; nosotros no somos campesinos, no somos indígenas, no somos cholos, nosotros somos aymaras. [...]. Inclusive ahora con esta categoría ‘andina’ sigue siendo un elemento colonizante, sigue siendo un elemento que trata de invisibilizar, borrar esa huella, en esa perspectiva vamos a analizar nosotros, hemos dicho nosotros con nuestro propio rostro, con nuestra propia huella salimos”.

---

<sup>59</sup> Los aimaras tienen sus propias respuestas al porqué de la falta de movimientos indígenas en el Perú. Lo curioso, por decirlo menos, es que los académicos comprometidos con el movimiento indígena no se han tomado la molestia de preguntar a los “indígenas” la razón de esta falta. El etnocentrismo, a pesar del compromiso militante, es persistente. Pero quizá la razón de esta omisión se deba a que muchos intelectuales comprometidos –como los izquierdistas de las décadas de 1970 y 1980– ven en los indígenas el escenario para proyectar sus propias fantasías.

(Homero, profesor juleño)

“El aymara es como el chino y el quechua como el japoneses. Por qué hago esta relación, pues porque, como el chino, el aymara es más trabajador, más pilas, si caes bien a uno le caes bien al grupo; mientras que el quechua, como el japonés, es más ocioso, no son del todo leales y es más intrigante”.

(Rita, pobladora puneña)

“En todos los países latinoamericanos particularmente Ecuador y Bolivia hay un avance positivo [en los movimientos indígenas], claro cada uno con sus matices, pero en Perú no hay. Ha habido un intento pero ha habido un fracaso. Creo por dos razones, los mismos amazónicos con Aidesep han desarrollado muchas ideas, han vendido el tema amazónico, lo que les falta un poco es vincularse con movimientos andinos en temas de principios, en temas de propuesta sobre todo. Segundo es que porque todas las organizaciones que se han creado en el Perú que han sido manejado propiamente por la gente quechua o intelectuales que se vinculan a movimientos indígenas, pero al final buscan sus intereses, no ha habido éxito. Si hubiera sido manejado por un aymara siendo profesional pienso que quizás hubiera sido diferente. La interpretación que dicen por un lado es que dicen que ha habido una etapa de la violencia que los mismos quechuas han perdido su identidad, tienen miedo, entonces un poco que también desquitan, pero sabiendo que en el Perú la mayoría de la población es quechua el aymara es poco, como que también, en términos cuantitativos no se da. Pienso esa es la razón por qué no se dan movimientos”.

(Raúl, dirigente aimara)

Así, en Puno los aimaras buscar deliberadamente distinguirse de categorías que tienen diversos contenidos históricos. Sus planteamientos reivindicativos en un primer nivel consisten en diferenciarse de otros sujetos. La idea es hablar de lo aimara en tanto que aimara. En el caso del términos como “campesino” se lo rechaza por ser colonizante y porque no permite reivindicar el conocimiento ancestral –sea cual fuera lo que significa “conocimiento ancestral– que dicen poseer los aimaras. En lo que respecta a la categoría de “indígena” se observa que hay ambigüedades sobre su uso y utilidad por la connotación peyorativa que encierra. Cosa similar ocurre con el término cholo. Así mismo, los aimaras no se ven como izquierdistas, pues estos tienen un discurso incompatible con lo aimara; además se trata de gente foránea que

lograron mayor influencia entre quechuas. Finalmente la expresión “andino” se la considera colonizante –como el de “campesino”– aunque más parece estar coligado a los quechua, quines entre los aimaras por lo general no gozan de buena reputación.

### 3.1.2. Primero aimaras, luego (quizá) peruanos

La “promesa de la vida peruana”, esa de la que nos habló Basadre (1958 y 1987), parece estar lejos de ser una posibilidad para los aimaras de Puno. No se busca afirmar el “querer existencial nacional”, sino más bien debilitarlo y en algunos casos negarlo. En efecto, si un primer nivel de la discursividad identitaria reivindicativa consiste en alejarse de categorías cargadas de sentidos estigmatizantes; un segundo nivel procura distanciarse del término “peruano”. O sea que la reivindicación de lo aimara pasa también por distinguirse –al menos retóricamente– de ser peruano

“Yo diría ser aymara es primero tener identidad. Primero la identidad pienso que es uno de los temas fundamentales para identificarse, para autodenominarse, o bien eres peruano o bien eres aymara”

(Raúl, dirigente aimara)

¿Pero qué razones llevan a este distanciamiento? Una primera respuesta puede ser que los aimaras han construido un símbolo que les permite pensarse como una colectividad diferenciada de los peruanos: la *wiphala*. Se trata de una bandera con los colores del arco iris que muchas de las organizaciones indígenas –ecuatorianas, bolivianas y más recientemente peruanas– han

adoptado como emblema, pues se considera que fue la bandera usada en el pasado prehispánico. Pajuelo (2007) sostiene que no hay evidencias históricas que sustenten esto y de hecho cree que se trata más bien de una proyección de contenidos eurocéntricos, ya que la idea de “bandera” era inexistente en la tradición andina. No obstante, como dijimos, las organizaciones indígenas la usan, pero no de la misma manera ni con los mismos significados ni aún con la misma forma: en Bolivia se usa una *wiphala* cuadrangular mientras que en Ecuador y Perú una de tipo rectangular con franjas horizontales (Pajuelo 2007).

Sea cual sea su significado, lo importante es destacar que para los aimaras de Puno contar con la *wiphala* les permite elaborar una narrativa de distanciamiento e incluso de diferenciación del Perú. Se ha logrado, por ejemplo, que algunas comunidades dejen de izar la bandera peruana y en su reemplazo usen la *wiphala*. Esto no solo ocurrió en comunidades sino también en provincias como Chucuito y el Collao (Juli e Ilave respectivamente) por iniciativa de sus alcaldes (Vilca y Santos 2007). Y es que para algunos ser peruano no sirve, no tiene utilidad, mientras que para otros primero se trata de ser aimara y solo después peruano. Hay una priorización de identidades. Incluso se llega a decir que una bandera *rectangular* –como la del Perú y otros países– simboliza desigualdad; cosa que contrasta con la *wiphala* de forma cuadrangular que sería más igualitaria.

“Allí es donde trabajamos el tema aimara y lo hemos reivindicado. Por ejemplo recuerdo que en las comunidades estaba todavía la bandera del Perú, fíjate cuando nosotros empezamos a trabajar el tema, incluso hemos dejado de ser peruanos, no nos sirve para eso ser peruano, por qué mejor no alzamos nuestras *wiphala*”.  
(Braulio, poblador ilaveño)

“Hoy la comunidad ha cambiado tanto que entiende quién es realmente y ha llegado a la situación de que primero esta nuestra

*wiphala* y luego la bandera del Perú. [...] para entender esto hemos tenido que leer la ley de la constitución de la *wiphala* que tiene todo un estudio, *wiphala* guerrera que tiene otra constitución directa de participación y cada color de la *wiphala* también tiene una estructura y tiene un estudio directo; al perder los aymaras esta simbología tiene que aferrarse de algo que no es de él y nosotros hemos hecho entender a la comunidad que primero somos aymaras y tenemos un símbolo que nos representa, que somos estados y también respetamos la bandera”.

(Eduardo, profesor ilaveño)

“La bandera de los diferentes estados es rectángulo, largo y el ancho es más corto y eso es símbolo de desigualdad también, pero la *wiphala* lo vas a ver cuadradito, dividido en cuadros iguales en símbolo de equidad y los colores cada uno tiene su significado y pertenece cada uno a un Suyu, a un determinado territorio dentro del Collasuyo”.

(Rubén, dirigente aimara)

Así mismo, como indicamos antes, según Pajuelo (2007) hay un uso diferenciado de la *wiphala* en Bolivia, Perú y Ecuador: los bolivianos usan una de forma cuadrangular mientras que peruanos y ecuatorianos una rectangular con líneas horizontales. No obstante, los aimaras de Puno han adoptado el modelo boliviano, el modelo cuadrangular y más “igualitario” porque se piensa que este es la bandera de los aimaras del Collasuyo, mientras que la rectangular sería de las otras tres partes del Tahuantinsuyo. Aquí no interesa discutir la veracidad histórica de esto, lo importante es, de un lado, saber que existe este tipo de discursividad y, de otro, comprender la lógica de su enunciación.

En este sentido, lo que parece estar operando detrás de la distinción bandera cuadrangular versus rectangular es el constante interés de distinción. ¿Pero de quiénes?. De un lado, el que usen el modelo boliviano los hace más próximo a Bolivia, pero también les permite alejarse más del Perú. Entre los aimaras de puno existe una gran valoración y hasta admiración por el proceso del país

vecino encabezado por Evo Morales. Se dice de él que no solo es el primer presidente indígena, sino sobre todo el primer aimara en lograr llegar a tan elevada posición de poder. Una muestra de la estima generalizada sobre la figura de Evo Morales lo podemos encontrar en las elecciones municipales pasadas del 2006 y el 2010. Hubo agrupaciones políticas con el acrónimo MAS (Movimiento Andino Socialista) en palmaria alusión al partido boliviano MAS (Movimiento al Socialismo) que llevó a Morales a la presidencia. También hubo quienes se autoproclamaron ser el Evo peruano no solo en el contexto electoral sino también, por ejemplo, como vocativos de conductores de radios. La imagen de Evo Morales ha penetrado, pues, en la subjetividad de muchos aimaras puneños.

Así mismo, lo que también puede estar ocurriendo tras bastidores de la distinción de las banderas cuadrangular y rectangular es la oposición aimara / quechua. En efecto, la forma rectangular es usado por agrupaciones indígenas quechuas y desde antes por las autoridades ediles de la ciudad del Cusco, que es quechua por antonomasia. Si tenemos en cuenta la tirria que existe de parte de los aimaras puneños hacia los quechuas de su localidad, no resulta del todo descabellado pensar que la forma de la *wiphala* sea un motivo más para diferenciarse de ellos.

Tampoco se deja de lado que la bandera rectangular esté asociada a los movimientos homosexuales quienes, se dice, no tendrían lugar en el mundo aimara. Se trataría de un “tercer sexo” innecesario y de una “alteración mental” cuyo origen estaría asociado a una anormalidad hormonal producto del consumo de pollos alimentados con hormonas de crecimiento. Cosa similar dijo el presidente boliviano Evo Morales a propósito del uso de transgénicos en los

alimentos y se refirió también a la cuestión de las hormonas y los pollos –cosa que le valió para ser objeto de duras críticas lo que le llevó a pedir disculpas por sus declaraciones.

“Esta es la bandera [la *wiphla*] que nos identifican a nosotros. Creo que en muchas ocasiones esto lo confunden con la bandera de los gays, eso creo que también está mal, esto nos pertenece ancestralmente y los gays se lo han apoderado y lo han patentado los colores del Tahuantinsuyo. [...].

En el mundo aymara no pueden haber homosexuales, hay varón y mujer, cuál sería la necesidad de crear un tercer sexo; peor tampoco sería un tercer sexo sería una alteración mental que no puedes hacerlo, eso no es aceptable, esas personas no deberían permanecer en la comunidad y esa causa tengo comunicación con algunos médicos y me han dicho que es alterado por las hormonas, más que todo ahora se consume el pollo. Alguna vez yo he trabajado como granjero y un pollo no puede estar más de dos meses en la granja, tiene que estar afuera y para que crezca rápidamente se aplica hormonas inyectándole o vía alimentación, esto es lo que está trayendo eso. La sociedad misma tenemos la culpa que haya estas alteraciones”.

(Rubén, dirigente aimara)

“El maricón sobra porque no hay campo para él en la dualidad y complementariedad andina”

(Julio, dirigente aimara)

Haríamos mal en aplicar el razonamiento promedio que consiste en juzgar a los autores de este tipo de declaraciones como ignorantes, lo que da paso a manifestaciones racistas contra sus anunciadores –“indios ignorantes”, “brutos”, etc. Este es el típico procedimiento que pone el problema lo suficientemente lejos como para no comprenderlo y, de paso, exotizarlo. De otro lado se podría plantear un argumento etnohistórico y decir que en tiempos prehispánicos la homosexualidad habría sido permitida en contextos religiosos y castigada fuera de ellos (Kauffmann-Doing 2001) y concluir que los aimaras están poco informados. Sin embargo, estos juicios de valor –prejuiciosos o doctos– no deben hacernos perder de vista lo que está en juego aquí: se trata

de construir una identidad aimara *sin fisuras* que, dicho sea de paso, no es muy distinta a la idea de *persona* que se tiene en occidente: varón, “blanco”, heterosexual y católico; todo lo que esté fuera de estas coordenadas será, cuando menos, puesto bajo sospecha. La idea, pues, parece ser que se quiere construir un edificio identitario libre de grietas, en este sentido los aimaras usarán todo lo que tengan a la mano para lograrlo, al menos de forma retórica.

Así, los aimaras puneños se estarían distanciando del Perú –pues prefieren el modelo de *wiphala* boliviano–, de los quechuas peruanos y los homosexuales. Pareciera, pues, que buscan distinguirse nacional y étnicamente, además de querer dejar en claro su masculinidad.

Ahora bien, la aproximación de los aimaras puneños a Bolivia mediante la *wiphala* no significa que quieran ser parte de ese país o que haya una relación armonioso entre aimaras peruanos y bolivianos. Las cosas no son tan simples. Para un boliviano –aimara o no– un peruano es sospechoso de actitudes negativas como el de ser ladrón. El peruano, por lo general, es mal visto en Bolivia. Aquí se expresa de una manera mucho más concreta la cuestión de la falta de utilidad de ser peruano, pues existe un flujo constante de personas que van y vienen de un país a otro, en estas circunstancias ser identificado como peruano ladrón ha de ser una situación, cuando menos, incómoda. Por ello hay quienes dicen preferir dejar de lado la nacionalidad peruana para identificarse simplemente como aimara ante un boliviano bajo el supuesto de que entre aimaras hay mayor igualdad y así evitar complicaciones.

“En Bolivia si tu dices que eres peruano, te van a decir que eres ratero, ladrón, pero esa es la imagen que todos los peruanos vendemos hacia el exterior, pero a mi nunca me paso. Lo que pasa es que ven al peruano que es una cosa peligrosa, que viene a robar o que es ratero, pero una de las razones que si tu hablas

aymara en Bolivia no te van a decir, que yo sepa es que en cualquier sitio que yo sé que es aymara identifico y hablo en aymara, no me preguntan si soy peruano, digo que soy aymara, luego si tengo confianza digo que soy de Perú”.  
(Raúl, dirigente aimara)

Las cosas en la vida cotidiana, no obstante, son mucho más complejas. Por citar un ejemplo, a mediados del 2009 cuando me encontraba en una localidad de Bolivia de la zona del lago Titicaca, me hospedé en un hotel cuya encargada era una aimara boliviana trajeada de la forma en que cotidianamente lo hacen: sombrero de fieltro, polleras, etc. La mujer apenas me pidió el pago de la habitación por adelantado. Nunca supo ni creo que imaginó que yo era peruano hasta que al día siguiente llegó al mismo hotel un amigo aimara peruano de la zona de Ilave, pues acordamos reunirnos en esa parte de Bolivia para trabajar unos asuntos. Cuando ingresó mi amigo la reacción de la mujer fue explosiva como sorprendente: “Voz no entras aquí, los peruanos no entran aquí”. Intervine inmediatamente diciendo que yo también era peruano. La cara de asombro de la mujer boliviana fue más que expresiva: no podía concebir que ambos seamos peruanos. Mi amigo ilaveño dijo: “Aquí siempre nos miran feo a los peruanos, nos tienen miedo, piensan que le vamos a robar”. Tomamos nuestras cosas y salimos del hotel<sup>60</sup>.

La anécdota sirve para mostrar por qué razón algunos aimaras pueden dejar de lado la identidad o por lo menos la categoría de peruano; pero también nos ilustra los límites de la construcción discursiva sobre lo aimara en la vida cotidiana. Existe discriminación entre los propios aimaras de nacionalidades distintas. Así, la retórica reivindicativa estaría circunscrita a la zona aimara

---

<sup>60</sup> Es otra discusión saber qué elementos intervinieron en el imaginario de la señora boliviana para no calificarme a priori como peruano y sí de forma inmediata a mi compañero.

puneña y quizá aún dentro de ella existan este tipo de complicaciones<sup>61</sup>. De hecho esto parece confirmarse –es necesario hacer un trabajo más profundo sobre este punto– en lo ocurrido en las últimas elecciones municipales de Ilave (2010). El candidato ganador fue, para un sector de ilaveños, un “*jaqicito*”. *Jaqi* en aimara significa persona, ser humano, pero en este caso se usó el diminutivo de forma despectiva como diciendo, “cómo este paisanito, este campesinito, va a ser nuestro alcalde” (Poblador de Ilave, 32 años).

Como se puede comprender, la búsqueda de diferenciarse del lo peruano, si bien cumple un rol para la atmósfera de la narrativa reivindicativa aimara, tiene implicancias mayores y complejas. Y es que quizá los aimaras no estén del todo equivocados, pues a diferencia de otros países de América en donde los nombres coloniales fueron reemplazados por nuevas denominaciones – Virreinato de la Plata por Argentina, Audiencia de Charcas por Bolivia, etc.– e incluso con nombres indígenas –como muchos estados mexicanos, por ejemplo–; en el Perú una vez proclamada la Independencia no se produjo discusión conocida sobre si cambiar o mantener el nombre del antiguo virreinato (Cosamalón 2011). Como bien indica Cosamalón: “Curiosamente el nombre de ‘Perú’ cuenta con la ventaja de no hacer referencia a algún territorio o grupo indígena en concreto, es políticamente ‘neutro’, no puede ser reivindicado [en los inicios de la república] por nadie y permite construir la continuidad entre el pasado colonial y la Independencia” (Íbid., p. 226). Si esto pasaba a principio del siglo XIX; ahora, en las primeras décadas del siglo XXI el Perú se ha convertido en una marca para promocionar el turismo, la “marca Perú”. De manera que en una sociedad de consumidores, la única posibilidad

---

<sup>61</sup> Véase el acápite sobre educación aimara más adelante.

de tener una identidad parece ser siendo una marca. Hemos pasado del fetichismo de la mercancía al fetichismo de la subjetividad<sup>62</sup>. En este contexto, discutir la peruanidad no es, pues, ocioso y parece que los aimaras lo han comprendido.

### 3.2. Ser aimara: la discursividad sobre la reivindicación identitaria

No solo consiste en diferenciarse de categorías estigmatizantes y del ser peruano sin proponer nada a cambio. La propuesta pasa por la construcción de una *nación aimara* y todo lo que implica ser una Nación: un determinado territorio, leyes propias, un idioma común, una manera particular de educar, conocimiento y tecnologías consideradas ancestrales, una forma específica de vivir llamada “buen vivir” y hasta un tipo de vestimenta propia. Además, la complejidad de tal propuesta radica en la obvia limitación de su posibilidad de materialización: el Perú constitucionalmente es una sola Nación soberana y no hay posibilidad jurídica de albergar dentro de ella otras naciones. Los aimaras –como veremos en seguida– saben que su propuesta está fuera del marco jurídico pertinente, pero también argumentan que ellos nunca fueron considerados en la idea de Nación peruana y por eso mismo su demanda es, a decir de ellos, una justa reivindicación a su constante postergación.

Imaginar una nación no es una cosa simple. Para la formación de los Estados-Nación que conocemos en la actualidad, debió desarrollarse en occidente una serie de factores y pasar por complejas coyunturas históricas: desde la

---

<sup>62</sup> Al respecto de puede consultar Baudrillard [1972] 1989, Appadurai [1996] 2001 y Bauman [2007] 2009.

formación, esplendor y declive de los Estados Absolutistas entre los siglos XVI y XVIII –donde se crearon por primera vez los ejércitos profesionales, burócratas permanentes, la diplomacia, un sistema nacional de impuestos, un derecho codificado y los inicios de un mercado unificado– (Anderson [1974] 2002); las revoluciones industrial y burguesa hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX (Hobsbawm [1962] 2007); hasta la formación de las naciones y los nacionalismos –con el desarrollo de la imprenta y la consiguiente circulación de libros, la estandarización del lenguaje y el desarrollo del capitalismo moderno– desde el siglo XVIII hasta fines del XX (Anderson [1983] 2006).

Si todo esto se configuró en occidente, las naciones no-occidentales comenzaron a elevar sus voces y hacer sentir sus discrepancias a nivel epistemológico con el concepto de “orientalismo” (Said [1978] 2007), a nivel historiográfico y político bajo las categorías de “subalternidad” (Guha 1997 y Chatterjee 2007) y “poscolonialidad” (Bhabha [1994] 2007). Un proceso similar viene ocurriendo en América Latina aunque, evidentemente, con su propia especificidad (Sandoval 2009). El tema central de todos estos procesos es el cuestionamiento a la idea monolítica del concepto Estado-Nación. Países como Ecuador y Bolivia están dentro de esta dinámica: han iniciado –cada uno con sus particularidades– procesos constitucionales para la formación de un Estado *Plurinacional* bajo la idea de institucionalizar las demandas indígenas de nacionalidades diferenciadas (De Sousa Santos 2010). En este contexto general aparecen las demandas reivindicativas de muchos aimaras puneños.

### 3.2.1. Las distintas posiciones sobre la Nación aimara

Decíamos que muchos de los aimaras proponen como primer elemento reivindicativo la idea de una Nación aimara, pero también dijimos que esta no es una tarea simple. El supuesto generalizado del que se parte es que la “República del Perú” no consideró en su plan nacional a los aimaras, además la categoría de “República” se la considera una copia de otras naciones que fue “maquillada” para ser impuesta en nuestra realidad; así mismo se dice que el territorio “ancestral” aimara atraviesa diversos países como Bolivia, Chile y parte de Argentina<sup>63</sup>.

“El problema es que cuando se constituye el Estado, la Republica del Perú nosotros no hemos sido incluidos en la formulación de la Constitución. Ellos se han traído copia de otros naciones y una maquillada nada más y dijeron esto va a ser nuestra constitución y los que han estado en ese momento lo han hecho a su favor. [...]. Sabe por qué estamos renegando por el estado actual, es porque hay mucha marginación. Solo unos cuantos quieren comer más y los demás se mueren de hambre. Ese es el tema principal, hay que ser justos, no es que estamos en contra de los que tienen cara media amarillenta, los blanquitos, los morenitos, dentro del mundo aymara no existe la discriminación”.  
(Rubén, dirigente aimara)

“Entre otros varios talleres, allí nace por ejemplo la idea de la nación aymara que construyendo todas estas ideas, hemos dicho nosotros que si verdaderamente somos una nación, tenemos nuestro territorio, nuestra forma de vivir, nuestra de pensar, nuestra forma de hacer tecnología, nuestra forma de tratarnos en la medicina”. (Braulio, poblador ilaveño)

La discrepancias surgen sobre si se debe buscar reconstituir el territorio ancestral (que pasaría por Bolivia, Chile e incluso, según algunos, Argentina), si es que se debe pedir la autonomía separatista de la Nación aimara con

---

<sup>63</sup> Al respecto existe un trabajo reciente de Gerardo Damonte (2011) sobre territorialidades aimaras de las zonas circunlacustres del Titicaca de Perú y Bolivia. Véase en particular en Capítulo III: Narrativas territoriales y territorio.

respecto del Estado peruano o si se debe buscar que este reconozca la nacionalidad aimara y, por tanto, se declare al Perú como un estado plurinacional<sup>64</sup>. Estas disconformidades no solo se encuentran entre distintas personas, sino también en la discursividad de una misma persona, es decir, que al interior de una misma narración se pueden hallar contradicciones sobre qué postura se debe tomar en la cuestión de la Nación aimara.

[A favor de una posible nación autónoma]

“Entendemos que somos aymaras, y el ser aymara como nación no tiene fronteras, porque el aymara con este sesgamiento de territorio al contrario nos han dividido y siempre soñamos y anhelamos el *Pachacutec*; queremos volver a los tiempos de nuestra propia organización como nación aymara. [...].

Que las comunidades reclaman, son rebeldes porque la estructura que el Estado hoy, el Estado peruano les ha dado, no es su Estado, no es su Nación. Y nunca va hacer su Nación de los aymaras ni de los quechuas porque el Estado como esta reestructurado hoy, no alcanza ni a la punta de la uña en las estructuras que se manejan en la comunidad, la parte jurídica, la parte política, la parte filosófica no tienen injerencia, lo toman si las comunidades como hay que cumplir algo, pero que no es su vivencia y siempre mientras existan estas comunidades, con estas vivencias, siempre el estado va a tener estas dificultades y los aymaras siempre seguiremos hablando que somos Nación”.  
(Eduardo, profesor ilaveño)

“Estamos trabajando el tema de la identidad, en ese proceso está la nación aymara que puede separarse del país. El Perú no está respondiendo a los pueblos originarios. Nos cuestionan ¿por qué quieren separarse del país?, esa no es la pregunta; la pregunta es ¿cuándo hemos estado juntos? Un primer momento es adherirnos al Estado, pero si al adherirnos no nos hace caso, podemos separarnos”.  
(Julio, dirigente aimara)

“Como nación aymara o nación quechua, te puedes adherir tú mismo como nación puedes condicionarte bajo ciertas condiciones te adhieres a este Estado, como aymara o como Nación aymara, pensamos esto y nos adherimos bajo tu lógica

---

<sup>64</sup> Habría que apuntar que entre los aimaras existe la idea de que su pretendida Nación existió desde antes de la formación del Tahuantinsuyo y que la primera forma de intromisión fue cometida por el Estado Inca. Es necesario mayor trabajo sobre este punto.

del estado, que es integración. O sino quieres me retiro y pueden formar mi nación, es válido no es una cosa tonta para mí”.

(Raúl, dirigente aymara)

[La búsqueda de reconocimiento]

“No es que los aymaras estén buscando nuestra nación propia, si trabajamos a ese nivel trabajaremos en paz y en armonía. [...]. Para hacer una nación autónoma también tienes que ver y primero hacer un mapeo para ver si tus hermanos están preparados a ese nivel o no. Cómo te sostienes, es como una familia, estas junto con tus padres, hermanos, tu agarras a tu esposa y mañana mismo formo mi hogar, pero estas preparado o no porque vas a necesitar alimentación, abrigo, casa. Es lo mismo un estado autónomo y tienes que ver cómo te relaciones con el exterior y cómo te relacionas con el Estado donde estas y dentro de eso vas a buscar tu autonomía. Eso hay que pensarlo, no es simplemente decir vamos a ser un estado federal sin trabajarlo a nivel de las bases, hay que trabajarlo bien porque si quieres ser autónomo a esos hermanos que van a estar junto contigo en ese Estado no lo puedes llevar a una bancarrota, tienes que llevarlo para mejorar sus condiciones de vida y tienes que hacer un mapeo de tus recursos que si tienes o no tienes. Eso es muy claro”.

(Rubén, dirigente aimara)

“No estamos queriendo entrar en un asunto de territorialidad porque entendemos que como Estado Perú debe ya decirnos y reconocernos que somos multis y pluris”.

(Eduardo, profesor ilaveño)

Esto nos indica que el nivel de elaboración de la idea de una Nación aimara es embrionaria y dificultosa; además del uso indiferenciado de las categorías de Estado y Nación. Lo que no impide que los intelectuales aimaras –que viven en Puno o que emigraron permanentemente a otras ciudades como Lima– escriban sendos libros sobre esta idea con títulos sumamente explícitos<sup>65</sup>: “Nación aymara. Repensar el Perú desde Ilave” del antropólogo Vicente Alanoca Arocutipa; “*Aymar Marka / Nación aymara*” de escritor y poeta José Luis Ayala; y “La voz de una nación. Los aymaras de Lima Metropolitana. Caso

<sup>65</sup> Aquí usamos los nombres verdaderos de los autores –y no seudónimos como en el caso de las entrevistas– por obvias razones: se trata de textos publicados y por tanto susceptible de acceso general.

Unicachi” del educador Moisés Suxo Yapuchura. Todos ellos no dudan en hacer notar su origen aimara, de poner en relieve que son aimara hablantes y que provienen no del genérico Puno, sino de sus respectivas comunidades o provincias que se caracterizan por ser predominantemente aimaras. A través de la reivindicación de la identidad territorial local se quiere hacer notar su adscripción a la “nacionalidad” aimara.

### 3.2.2. La ley aimara

Una Nación no puede ser anárquica, tiene que tener sus propias leyes. Esto lo saben bien los aimaras o más específicamente los integrantes del grupo denominado “Unión de Comunidades Aymaras” (UNCA)<sup>66</sup>. La UNCA inició hacia el 2003 un trabajo de sistematización y recopilación de experiencias sobre lo que denominan “legislación aimara” en seis provincias de la zona sur-aymara de Puno. En abril del año siguiente realizan un foro regional en donde se aprobó la “ley aimara” que, según indica un documento de la organización, incluye el espíritu del Convenio 169 de la OIT.

Fruto de tal aprobación es la publicación de dicha ley bajo el título de *Kamachinakasa / Ley aimara*. El documento se compone de una presentación en donde se puede leer lo siguiente: “Los aimaras o Amarus, han constituido una gran nación sobre el espacio territorial con una característica y cultura

---

<sup>66</sup> La UNCA tiene su propio derrotero histórico (véase el capítulo 2). Lo importante para nuestros objetivos es saber que se trata de una organización que inicia su proceso de articulación y fundación en 1983 y que obtuvo personería jurídica en 1987. La organización sigue vigente hasta la actualidad. En sus inicios la UNCA fue básicamente un órgano de desarrollo comunal que hacia el 2001, después de su III congreso, el interés se dirige al tema de la identidad cultural.

propia, desde tiempos remotos hasta nuestros días se encuentra asentadas en la zona occidental de América del sur o Aywiyala”. El documento también cuenta con ocho puntos preliminares y cuarenta y tres artículos referidos, entre otras cosas, al respeto de costumbres y valores culturales, a la tierra y el territorio, la justicia, educación, economía, etc. No es el momento de analizar los artículos (Véase el Capítulo 2) lo importante de momento es indicar que esta particular legislación no solo está circunscrita al marco institucional de la UNCA, sino que se la ha difundido a través de talleres y por emisoras radiales de alcance regional. Si la imprenta jugó un rol fundamental en la formación de naciones a finales del siglo XVIII; *mutatis mutandis*, en los inicios del siglo XXI al parecer las radios desempeñan a nivel local ese rol difundiendo las ideas de las “micro”-naciones.

De otro lado, entre los aymaras hay quienes consideran que estas leyes deberían incluirse en la legislación nacional. En efecto, siguiendo la lógica del reconocimiento de la nacionalidad aimara, se cree justa la inclusión de esta especie de jurisprudencia local. Quizá la propuesta pueda ser en un futuro una nueva forma de pensar el derecho consuetudinario en el país, el llamado pluralismo jurídico e incluso puede abrir nuevas vetas para la antropología jurídica<sup>67</sup>.

Lo que se quiere ahora es no buscar paralelismo, estas mismas normas de la ley aimara sean incluidas y hagamos una nueva ley donde se busque la igualdad. Dentro de la constitución también hay leyes que buscan la igualdad pero no se cumple, eso tiene que partir desde el gobierno porque los que malogran son ellos. Es como la Biblia, los españoles al venir aquí lo han utilizado como un arma para dominar a nuestros hermanos, ahora es lo mismo de la constitución política lo utilizan para dominarnos,

---

<sup>67</sup> Al respecto puede consultarse las Actas de la I Conferencia de Antropología y Derecho en el *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Nº 2, 2001.

plantean con algunas mañas que muchas veces son interpretados de otra forma por los abogados y con eso nos van dominando”.  
(Rubén, dirigente aimara)

Si bien la UNCA ha realizado un esfuerzo de sistematización y publicación de la “legislación” aimara; no obstante, en la zona sur de Puno existe una idea menos institucionalizada sobre la ley aimara que, si bien comparte el “espíritu” de la norma establecida por la UNCA, pasa por lo que puede ser llamado la idea de la *eficacia legal*, que consiste en hacer de la ley aimara la antítesis de la legislación oficial que es percibida como burocrática, corrupta, insulsa y costosa.

Esta ley aimara de-la-vida-cotidiana consistiría en solucionar los problemas directamente entre las partes implicadas de la forma más rápida y sencilla posible con la sola intermediación de la autoridad local; quien no necesariamente tienen la capacidad de imponer su voluntad, sino la de ser el tercero a quien los agraviados se dirigen, no con la intención de persuadirlo de que uno tiene la razón y no el otro para que así esta autoridad pueda resolver el problema, sino más bien bajo la idea de que él es una especie de *mensajero redundante* de los puntos de vista: repite lo que uno y otro dice hasta que los querellantes establezcan ellos mismos la solución. No dirime, sino solo media el conflicto. Claro, cuando la falta es grave y flagrante –como un robo– no hay nada que discutir, la sanción es la paliza al infractor y, si es de la comunidad, el ostracismo.

“Siempre hemos dicho nosotros, ladrón que se encuentra, allí no hay presunción, te encontramos con la vaca en la mano o sino algo en la mano, se propone dos cosas: tienes que irte o te sacamos nosotros, así es. Yo recuerdo la comunidad donde vivimos, habían matado [a una persona], después de tiempo eso se sabía, la justicia, se investigaron, no habían culpables. No pasa ni un año, todo se llega a saber, lo han despachado bonito

[al culpable], sin hacer daño, usted es una persona mal vista aquí. Las leyes de la comunidad son estas, porque esto no es inventado, pero le has dado un castigo, tranquilo tiene que irse sin reclamo alguno, esas son algunas ideas filosóficas que diferencia de ser un aymara. Eso es.  
(Braulio, poblador ilaveño)

Un problema que sucede en el hogar la ley [formal] dice debe sujetarse a la ley, pero la ley aymara dice es cosa sencilla de solucionar, por ejemplo una persona se pelea, pero en esa razón la ley [formal] dice que hay que analizar en la fiscalía, hacer un diagnóstico. En cambio en el campo aymara, al toque cualquiera con las hierbas se puede curar, conciliar, rápido, en cambio en el sistema del pueblo hay que ir a llave, gastar en pasajes y tiempo, en ese caso se demora, no es rápido; en cambio la ley aymara es cosa sencilla, rapidito se puede conciliar, con hierbitas, rápido se concilia. Con la autoridad de nosotros, en ese día se resuelve el problema; [la ley formal] es muy demorosa hay que estar agarrando a la persona, votar mi plata, en cambio en la ley aymara no, una persona te ha pegado, hay que hacer curar y conciliar, en cambio la ley [formal] tiene que haber un proceso hay que hacer analizar cuantos puntos hay, cuantas heridas tiene en el hospital, hay que sacar fichas, se demora, perder tiempo.  
(Felipe, poblador ilaveño)

De este modo, la aplicación de ley aimara de la-vida-cotidiana no supone ningún proceso engorroso, gasto en la contratación de abogados, etc. Se trata, pues, de contraponer la *eficacia legal* aimara con la burócrata normativa formal que también se llama occidental<sup>68</sup>.

### 3.2.3. Ser aimara es hablar aimara, pero...

La importancia de un idioma común es vital para el establecimiento de una nación, pero también es un buen marcador de etnicidad y diferenciador de otros grupos, como los quechuas. Es más, el idioma es uno de los elementos

<sup>68</sup> Sobre la contradicción entre sistema legal formal y manera de administrar justicia en comunidades puede verse, entre otros, Poole 2005. Para el caso del procesamiento de los conflictos al interior de una comunidad se puede consultar Gonzales 2011.

recurrentes en las narrativas reivindicativas y de hecho podríamos decir que es el marcador por antonomasia de lo que significa ser aimara actualmente en Puno; lo cual es sumamente significativo si consideramos que hace no más de veinte años atrás el hablar aimara era más bien un marcador de inferioridad.

En efecto, antes los padres no querían que los hijos hablen el idioma que les traía complicaciones en la ciudad y que además los hacía presa de tratos discriminatorios. La auto censura era uno de los mecanismo para “aliviar” las discriminaciones: aún cuando el aimara era la lengua materna se prefería decir que no se sabía hablar. Esto no solo ocurría con campesinos, sino sobre todo con hijos de estos que habían accedido a educación universitaria. No obstante, en la actualidad, como dijimos, ocurre lo contrario: se está revalorando el idioma aimara de forma consiente y militante; tanto que incluso se considera que antes de tener cultura lo más importante es el idioma.

“La gente sabía aymara y no quería hablar aymara y eran ingenieros, hijos de comuneros”.  
(Andrea, pobladora puneña)

“Mis padres no querían que hable el idioma, porque a ellos siempre les decían que si habla el idioma aymara no vas hacer nada. Hoy estoy entendiendo que es al revés, que sino tienes idioma no tienes cultura y es algo fuerte para mí”.  
(Eduardo, profesor ilaveño)

Es más, en la actualidad existe un voluntad política local y regional de revalorar el idioma aimara a nivel institucional formal. Un grupo de profesores de la zona sur de Puno impulsó la idea de generar una currícula escolar que considere en su estructura los aspectos culturales y lingüísticos de la zona, ellos lograron publicar, con el apoyo de la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) de su zona, una serie de textos entre los que se encuentra un manual de enseñanza del idioma aimara en cuya página de agradecimiento se lee lo siguiente:

“A quienes en realidad, resisten y siguen resistiendo con principios que no les han impuesto ni les han colonizado, mentalmente, que dentro de la filosofía occidental con todos sus pensamientos de dominación mental y que cada vez es solamente una forma disfrazada de hacernos creer que, la cultura, ideología, filosofía y política originaria no sirve; porque sencillamente no consumimos lo que ellos producen en serie, este es el motivo principal para que nos quieran desaparecer, esperamos que estas líneas [sic] escritas al mismo tiempo nos sirva, para reconocer que hemos y seguimos aprendiendo de quienes sí, convivieron en armonía y solidaridad con la PACHAMAMA”.

(Texto publicado en el 2007 con un tiraje de 1000 ejemplares. Hemos respetado la puntuación y el énfasis del escrito original)

Se entiende, entonces, que el hablar aimara es un buen marcador de etnicidad.

Sin embargo, esto se enfrenta a una serie de complicaciones: se puede hablar aimara y no pretender una militante reivindicación de “lo aimara” y ni siquiera percibirse como “aimara”, sino sencillamente como persona-que-vive-en-Puno.

También se enfrenta a una disyuntiva: los hijos y/o migrantes aimaras que no hablan aimara ¿siguen siendo aimaras? El idioma, pues, no está exento de problemas, tensiones y contradicciones.

Una solución a estas cuestiones consiste en introducir una distinción al interior de los aimaras; así se dice que hay, de una lado, aimaras arrogantes o individualistas y, de otro, aimaras comunitarios. Los primeros sería aquellos que han emigrado a otras ciudades –como Lima, Arequipa, Tacna, etc.– y han logrado tener éxito en los negocios y hasta han formado pequeñas empresas. A estos emigrantes, se dice, la ciudad los habría corrompido a tal punto de que aún si hablaran aimara ya no se sentirían culturalmente como tal. Habría ocurrido un proceso de alienación.

“Siempre maldecimos Lima nosotros porque hermanos nuestros que van allá tienen que ser aniquilados estructuralmente en cuanto a la estructura mental que han llevado. Primero los

aniquilan estructuralmente en su mente y luego los aniquilan materialmente, eso es Lima para nosotros. Pero también agradecemos a nuestros hermanos que han sabido sobrellevar y han sabido asimilar muchos golpes y hay aymaras que también son arrogantes en Lima, esperamos de ellos que aun mantengan vivas esa filosofía porque la sangre de ellos no lo pueden olvidar, es sangre aymara la que llevan y eso nadie se los va a quitar”.  
(Eduardo, profesor ilaveño)

“El aymara es el que habla aymara, en que ha nacido en una comunidad aymara, en el área geográfica aymara, pero también hay aymaras migrantes que hablan aymaras algunos empresarios, para nosotros siguen siendo aymaras, hay aymaras migrantes que sus hijos ya no hablan aymaras pero son aymaras. Cual es la diferencia, el problema es que con este proceso de la modernización e integración hacia el estado la vida política en educación debe un poco preservar la lengua, ejemplo en Lima, en Arequipa, en otros sitios, muchos migrantes aymaras ya viven en esa ciudad, hacen su vida con sus familias, tienen empresas, la única diferenciación para nosotros es dos guías, uno es si es aymara porque va a tener un sentimiento, porque podemos decir que es aymara el mirando, porque tiene un sentimiento aymara, seguro que los migrantes no pasan de la primera pasen a los 70, 80, la segunda 40 hasta 50 ellos si han vivido, son parte de las comunidades que han vivido y son migrantes y hablan aymara, un ejemplo, el saludo, otras cosas, es fácil la identificación”.  
(Raúl, dirigente aymara)

Por su parte, el aimara comunitario sería aquel que no ha emigrado permanentemente, sino de forma estacional e intermitentemente. Así mismo, este tipo de aimara tiene las costumbres que rigen la vida en las comarcas rurales, el que se preocupa por ellas asistiendo y proponiendo ideas y soluciones en las asambleas comunales. Son, pues, quienes no habrían perdido vínculos orgánicos con sus comunidades de origen.

“Lo que yo veo es dos tipos de aymaras, un aymara comunitario y un aymara individualista. El aymara comunitario es en este proceso digamos de las noches, de las asambleas comunales, propone, hace. El aymara individualista es como en cierta manera el aymara, el orgullo si son migrantes ser empresario, ser exitosos, valerse por si mismo, sin dejar de ser aymara, caso digamos de los migrantes de Unicachi, similar existe son aymaras, empresarios, exitosos, esa es el aymara individualista”  
(Raúl, dirigente aymara)

“Si vas a ir a una casa aymara siempre te van a dar un platito de comida, si vas a ir al campo no vas a morir de hambre, el aymara no es individualista, tampoco racista, sino comunitarista”  
(Rubén, dirigente aimara)

De esto se entiende que los “verdaderos” aimaras son los comunitaristas que contrastan con aquellos individualistas utilitarios. Estos siguen siendo aimaras, pues no se puede cambiar el hecho de que nacieran de padres aimaras, pero su proceso migratorio hizo que olvidaran el espíritu comunitario que caracterizaría a los “buenos” aimaras. Otra solución a las complicaciones del hablar aimara y migrar, según indican algunos, consiste en apelar al sentimiento: si aún se *sienten* aimaras, pues lo serán. Pero como la cuestión del sentimiento es una solución un tanto etérea y ligera se prefiere apelar a algo un poco más fiable como los apellidos.

#### 3.2.4. Los apellidos: de estigma a marcadores de orgullo aimara

Los apellidos fueron –y en algunos contextos lo siguen siendo– un marcador peyorativo de etnicidad<sup>69</sup>. Para los agudos oídos urbanos era fácil identificar apellidos indígenas que los hacía presa de tratos discriminatorios y hasta de burlas. Los contextos en los que se muestran más desencarnadamente este tipo de trato son, seguramente, la escuela y los espacios laborales: ser estudiante o buscar trabajo con –por llamarlo de alguna manera– un apellido étnico puede ser una experiencia por demás desagradable, porque los

---

<sup>69</sup> Para un estudio sobre nombres y apellidos de indígenas en el contexto colonial –que ya revelan problemas étnicos– véase Alaperrine-Bouyer 2007, en particular el capítulo 5 “Los colegiales”.

compañeros de clase –en su mayoría urbanos– se burlarán y las posibilidades de trabajo se pueden reducir.

En un ambiente como este, la estrategia más común entre los aimaras fue la de modificar y/o cambiar sus apellidos; de hacerlos menos étnicos y más urbanos<sup>70</sup>. La idea era que el apellido no delate a su portador como gente que no es de la zona urbana y así campear la discriminación y lograr puestos de trabajo sin dificultad.

“Cuando mi hermana estudio enfermería y el apellido por ejemplo Parizaca es un apellido totalmente indígena aimara, ese apellido no le permitió conseguir un puesto de trabajo en el Ministerio de Salud. Te cuento de hace 20 años más o menos. Entonces mi mamá todavía estaba vida, y les dijo a unas personas de confianza, amigablemente le dijo porque no se cambia de apellido, entonces tuvo que cambiarse de apellido para poder adquirir una plaza, solo así, entonces como vez se pierde, claro en el fondo no se pierde la identidad pero el apellido te quita, entonces por allí creo yo con todas estas cuestiones vamos a decir de atropellos, de negaciones, de discriminaciones”  
(Nicolás, religioso aimara)

“Los migrantes más que todo han querido cambiar su apellido por razón de tener un estatus un poco más, es decir entrar en espacios del ejercito, de la policía o entrar en otros espacios como funcionarios, entonces el apellido les serviría, y han cambiado el apellido, y eso ha sido una cosa de tener una oportunidad laboral de trabajo, estar en espacio diferente, por ejemplo el apellido Condori algunos se han cambia por Condor, apellido Quispe por Quiz, algo se menciona que han podido cambiarse. Esa cosa es un proceso que se ha dado con algunos migrantes, pero con la gente de las primeras generaciones no ha habido eso proceso”  
(Raúl, dirigente aimara)

“Incluso han llegado hacer cambiar el apellido, Huerta han puesto por Paredes, con qué finalidad, cuál era el objetivo, como Huerta podría ser un ultimo nivel, un indio, que no sabe nada, el tiene que estar con su chacra, un poblador de lo más ínfimo. Él que

---

<sup>70</sup> Los cambios de apellidos entre los aimaras bolivianos, según Albó (1983), empezaron luego de la revolución boliviana de 1952 que les dio, entre otras cosas, acceso a la tierra y educación; en ese contexto, siempre siguiendo a Albó, los campesinos aimaras habrían cambiado sus apellidos para obtener estatus social. También para el caso de Bolivia, hay un estudio lingüístico de Nelzon Yapu (2005) sobre los cambios de apellidos aimaras en La Paz. No hemos encontrado referencia similar para el caso de los aimaras peruanos.

hacia, las estrategias cambiar a Paredes, entonces ya cambié de apellido, contigo puedo seguir, puedo conversar, pero no será tan relacionado, de alguna u otra forma te daban ese espacio”  
(Braulio, poblador ilaveño)

Esto era antes, ahora muchos aimaras buscan deliberadamente hacer notar el sentido étnico de su apellido e indagan, además, sus posibles significados ancestrales. Se trata de una especie de trabajo filológico, de una onomástica aimara. Incluso hay quienes han dejado de usar sus nombres urbanos-occidentales y han pasado a usar nombres elegidos deliberadamente en aimara teniendo sumo cuidado en elegir el significado más adecuado según el interés de cada sujeto. El objetivo es el de ser identificado como aimara y, claro, diferenciarse de una posible filiación española u occidental; pero también, en algunos casos de los quechuas. La idea es explicitar la etnicidad.

“Todos los apellidos aymaras, quechuas que vas a encontrar son de pájaros, siempre esta orientado a animales, a la *pacha*, o a otro lugar siempre esta eso. Juan Condori Apaza, de que viene Condori del cóndor, Wili Mamani, Wili es un ave más grande, Mamani todo siempre ha sido así. Tomas Catarí Huaita, que es Catarí una serpiente peligrosa, todos los apellidos van orientados. Solo que esa gente ha sufrido una discriminación muy tremenda, hasta ahora, que pasa cuando va a Lima o a otro sitio, Condorí siempre hay sea mujer o varón, si es empleada le pone su habitación debajo de la escalera, al costado de los servicios higiénicos, tiene que comer junto con el perrito en el rincón, para superar esas cosas”.  
(Braulio, poblador ilaveño)

“Los apellidos aymaras son diferentes de los apellidos español, algunos apellidos quechuas son similares, pero más que todo por el mismo apellido que lo podemos identificar por ejemplo el apellido Quispe, no se encuentran en la zona quechua, algunos como Mamani hay en la zona quechua, apellidos más particulares propios que tu puedes encontrar no hay otro sitio entonces son migrantes aymaras por lo tanto, su hijo lleva el mismo apellido, pero no habla aimara entonces sigue siendo aimara por el apellido”.  
(Raúl, dirigente aimara)

“Los [aymaras] que tiene 60, 70 años han perdido esencia de apellido. Muchos han tenido que cambiar sus apellidos, no porque

ellos querían sino por la situación de querer ser mejores y eso me ha hecho a mi reflexionar para saber quién soy yo, quién es mi raíz”.

(Eduardo, profesor ilaveño)

Claro, no siempre es fácil saber cuál apellido es verdaderamente aimara y cual español o quechua. Evidentemente, no se trata de decir si los criterios de diferenciación tienen sustento lingüístico<sup>71</sup> –que bien podrían tenerlos–; lo central aquí es que para muchos aimaras puneños el apellido étnico ha dejado de ser un estigma y ha pasado a ser más bien una marcador de orgullo y un referente para identificarse como aimara; sin que esto suponga que los tratos discriminatorios se hayan extinguido. La diferencia es que ahora frente a este tipo de tratos los aimaras están menos dispuestos a ser pasivos. Están reivindicado, pues, lo que consideran sus apellidos originarios.

### 3.2.5. La educación aimara

Desde inicios del siglo XX educar a las masas indígenas fue al estrategia más recurrente para incluir dentro de la nación a estos grupos sociales: iniciativas desde el Estado, activismo pro indígenas, religiosos y misioneros comprometidos –jesuitas, adventistas, etc.– querían disciplinar los cuerpos y las mentes de los indios. Desde el lado de los indígenas, conseguir una escuela con por lo menos un profesor para la comunidad fue un trabajo arduo que muchas comarcas aimaras han realizado. Agenciarse un centro educativo fue una tarea a la que estuvieron avocados muchas comisiones y gestores

---

<sup>71</sup> En este sentido se puede consultar Cerrón-Palomino 2008, aunque antes que un texto sobre onomástica –a pesar del subtítulo del libro– es un trabajo sobre etimologías andinas.

comunales. Tuvieron que dedicar tiempo, emprender largos viajes de gestiones que no siempre rendían frutos inmediatos; y cuando obtenían resultados la escuela era puesta por lo general en las cabeceras de provincias o distritos<sup>72</sup>.

“Para gestionar la escuela muchos dirigentes han fallecido, se han enfermado, han olvidado su familia, han tenido que viajar a pie hasta lima para que haya una escuela en su comunidad”.  
(Homero, profesor juleño)

Pese a las dificultades, lograron agenciarse escuelas y muchos hijos de campesinos lograron acceder a educación primaria y secundaria, acceso que otrora estaba reservado para los hijos de hacendados. Pero los abuelos pensaron dar educación a sus hijos a como de lugar, pues entendieron que la única manera de salir de los cercos opresores del gamonalismo era a través de la educación. Se valoraba, como en muchos otros lugares, la escuela por su capacidad de generar movilidad social.

“Creo que la educación ha ayudado fuertemente para que el aymara contemporáneo pueda observarse de una manera diferente, ya no como los abuelos”.

[...]

Antes a la escuela iban solo los hijos de los hacendados de los pueblos, ningún niño o joven aymara iba; ni siquiera entraban a la plaza de armas, son espacios que tienen huella, que tienen historia.

[...]

Los abuelos han pensado para sus hijos, ellos han dicho porque no sé hablar el castellano a mi me excluyen yo no participo en el sistema de la hacienda, los abuelos han pensado que sus hijos no sean como ellos, que sus hijos se liberen, que sus hijos tengan reflexión, que sus hijos piensen de otra manera y que las condiciones de vida sean mejor de la que los padres”.

(Homero, profesor juleño)

Pero, diríamos ahora, esa era la valoración clásica que se tenía hacia la educación. Actualmente hay entre muchos de los aimaras puneños todo un

---

<sup>72</sup> Sobre el proceso de escolarización en Puno se puede consultar Velásquez 2010.

proceso de contestación hacia la educación formal. En efecto, existe una tendencia entre los aimaras en diferenciar la enseñanza que se recibe desde el Estado –escuela y universidad– y lo que se aprende en la comunidad. La lógica es la siguiente: la escuela y la universidad estarían diseñadas para educar y ser *alguien* que uno no es; mientras que la comunidad estaría diseñada para enseñar y *ser-lo-que-uno-es*. Aquella sería una educación occidentalizante y esta una originaria. Se trata de un proceso de revalorización de lo que se aprende en la vida cotidiana de la comunidad y un cuestionamiento a la educación oficial<sup>73</sup>.

“Pasa que cuando tu estudias, con la educación que recibes ves un mundo diferente, la educación mismo lo transmite eso, pero cuando tu vives en el campo había una confrontación muy abismal todo lo que aprendías en la mañana del padre, del abuelo, era totalmente distinto lo que te enseñaban en la educación secundaria, primaria. [...].

Cuando tu estas en tu contexto en la vivencia de ser aymara, cuando tu creces, los padres se crían, allá todo se cría, mi padre te cría, y vas criando tus animales, tu pasto, va criándose, allí todo es criar y las formas de aplicación de tecnología; por ejemplo los andenes, el hecho de hacer una chacrita con tu yunta, el hecho de caminar con tu vaquita, las reuniones sociales, donde tu vives era totalmente diferente”.

(Braulio, poblador ilaveño)

“Aymara es que vivimos en nuestro territorio, que hablamos aymara, que no tenemos la gente que nos enseña, sino nuestro propio conocimiento, tenemos nuestro territorio, eso es más o menos que no esta traído de otro país, los que vivimos”.

(Felipe, poblador ilaveño)

No exento de problemas, el aimara educado ya no es un aimara del todo “puro”. Surgen tensiones y contradicciones. Esto se ve más claramente en lo que respecta la educación universitaria. Por un lado se considera sumamente importante el que los aimaras estén ingresando cada vez más a las

---

<sup>73</sup> Sobre la forma cómo se educa al interior de la comunidad véase Paradise 2011.

universidades, cosa que les permite no solo ayudar de forma más técnica en sus comunidades, sino también acceder a puestos gubernamentales y espacios de poder. Desde ahí se espera que ocurra una especie de proceso de cooptación de país por parte de los aimaras.

“El que es aymara, el que no ha ido a la universidad tendrá que un poco aprender cuestiones de modernidad de las técnicas, lo que la ciencia ofrece y el que ha ido a la universidad tendrá un poco escuchar a ese campesino aymara netamente, sus propuestas, sus técnicas es un intercambio de experiencias entre el mismo aymara, en temas de conocimiento”.

(Raúl, dirigente aimara)

“Están entrando nuestra gente a la universidad, los profesionales [no aimaras] no están resolviendo los problemas de la sociedad, por lo tanto no es nuestro proceso, entonces el aymara dice hay que construir una universidad aymara donde estudiemos todos, hasta dónde tenemos capacidad los aimaras, abocamos todo el conocimiento, todo ese pensamiento, todo esa técnica para guiar, para sacar un producto y que los problemas a diario se resuelvan, realmente se resuelvan, esa es la idea”.

(Homero, profesor juleño)

El problema surge cuando el aimara campesino educado, pero no universitario, cuestiona la identidad de lo aimara a su par educado en la universidad. El centro del problema es que el aimara universitario recibe educación considerada occidental o no propia de la comunidad, así este sería un aimara *q'ara*<sup>74</sup>, es decir, un aimara con pensamiento occidental. De este modo se está introduciendo una nueva clasificación al interior de los propios aimaras, además del comunitario y el individualista está también el universitario o

<sup>74</sup> *Q'ara* es la categoría que en el idioma aimara hace referencia al blanco o mestizo. En necesario anotar aquí que si bien el término *q'ara* forma parte del vocabularios aimara desde hace mucho (véase Cerrón-Palomino 2000), el uso extendido para hacer referencia al-que-no-es-aimara parece ser reciente; es significativo que, por ejemplo, una de las etnografías más rigurosas que hemos encontrado sobre los aimaras de la década de 1980 de Angela Meentzen (2007), no registra el uso cotidiano del termino *q'ara* y de hecho no figura en el glosario de términos que consigna la investigación. Parece ser que la categoría privilegiada hasta los 80's para referirse al-que-no-es-aimara fue la de “misti”; con la desaparición de los hacendados luego de la reforma agraria el término cae en desuso. La popularización de la categoría *q'ara* puede deberse al uso frecuente que hiciera el boliviano Felipe Quiste, el Mallku, líder aimara de encendido discurso reivindicativo. Esta es solo un hipótesis que necesita mayor investigación.

profesional y el aimara de vivencia comunal. La lógica parece ser que mientras más alejado se esté de la comunidad menos aimara se es. Es ilustrativo que durante la última campaña electoral municipal, en una de las provincias sureñas de Puno, uno de los candidatos haya apelado a su calidad de comunero aimara para cuestionar a los otros postulantes su desarraigo de lo aimara por ser profesionales. La respuesta de muchos de estos fue que en esa localidad ya no había *q'aras* y que por el contrario todos eran *jaqis*.

“Un aimara que haya ido a un instituto, una universidad, un profesional aimara de hecho en la universidad recibe conocimiento no netamente de su cultura y de su realidad, sino son conocimientos generales que uno aprende y estudia en la universidad para la sociedad, y por lo tanto este profesional que regresa a su misma comunidad no puede resolver los asuntos, no puede dar propuestas; el problema es que el estudiante cuando egresa ya sea aimara o quechua se choca con la realidad, puede ser un ingeniero agrónomo, en la universidad se les enseña muchas cosas de cómo se produce la papa en la pizarra todo ok, perfecto, pero no está presente, es mucha tecnología, pero en la misma comunidad cuando se necesita un ingeniero agrónomo tiene ciertas limitaciones por más que sea aimara, entonces recién se da cuenta, descampesinización algunos dicen. Entonces allí empiezan ciertas discrepancias en el sentido de que tu eres un aimara *q'ara* porque has recibido, has ido a la universidad, porque tienes estatus, porque tienes plata, por eso has ido, pero no puedes masticar el aimara netamente un campesino que cultiva la tierra, allí un poco la diferencia de tildarlo de que tu no eres un aimara, de que tu eres un aimara *q'ara*, de que yo soy un verdadero aimara porque no he ido a la universidad y yo se exactamente lo que es aimara porque vivo todos los días aquí”.

(Raúl, dirigente aimara)

De manera que en lo que respecta a la educación parece haber todo un recorrido que va desde posibilitar el acceso a ella hasta el cuestionamiento de sus contenidos y la evaluación de sus implicancias alienantes de lo aimara. Se estima al aimara educado y profesional pues se ve en él el potencial para la conquista de espacios de poder, pero al mismo tiempo se tienen reparos sobre

esos mismos aimaras porque ya habrían dejado ser aimara “netos”. Así mismo, el problema parece ser con los aimaras universitarios y profesionales; antes que con el que accedió a educación primaria y secundaria; pues en la actualidad es poco común encontrar un aimara iletrado. La literacidad ahora es la norma, no la excepción. Claro está que esto tiene que ser ponderado teniendo en cuenta quién es el sujeto que emite la discursividad: si es un comunero letrado, pero no profesional tratará de ensalzar su educación de la vida cotidiana y el profesional universitario tendrá mayores reparos en reconocerse como un aimara no “neto”.

No obstante estas discrepancias, lo consensual es que hay una educación propia de lo aimara que se contrapone a la formal-occidental. Esto va más allá de un educación intercultural bilingüe que es percibida con una enseñanza occidental en idioma aimara<sup>75</sup>. Si bien no se rechaza la interculturalidad como proyecto, se cuestiona que esta esté direccionada únicamente a los indígenas. Al respecto es representativa la publicación del libro “Hacia una educación intercultural. Crecer en un mundo plurinacional” (2010) de Saúl Bermejo Paredes –actual consejero regional de Puno– quién se autodefine como “indígena aimara”:

“La *interculturalidad*, va más allá del reconocimiento y la reivindicación de las diferencias culturales-lingüísticas, las desigualdades sociales o la educación pertinente; la fuerza de la propuesta intercultural se dirige a una *refundación de la nación peruana*: vincular la afirmación de la plurinacionalidad/unidad, con formas efectivas de ejercer ciudadanía, reformando el Estado, de modo que éste resulte equitativo si es que el Perú reclama ser democrático. [...].

El contraste de las diversas fuentes de información y conocimiento sobre la EI [Educación Intercultural], permite

---

<sup>75</sup> El cuestionamiento a la educación intercultural bilingüe no solo está presente entre los aimaras, entre otros puede verse, para una crítica epistemológica Walsh (2002) y desde la sociolingüística Zavala (2011).

establecer que, por lo general, son los ‘otros’ (que no son indígenas), los que se adjudican las propuestas, teorías y paradigmas de la EI. El presente trabajo marca esta diferencia significativa: es *elaborado por un indígena aimara*” (pp. 6 y 8, las cursivas y la negrita son del autor).

La cita es importante porque nos permite ver que su autor se adscribe a la idea de la existencia de naciones distintas dentro del Perú, aunque parece ser que se encuentra del lado de los que proponen el reconocimiento estatal de nacionalidades diferenciadas que analizamos más arriba. Resta ver si los demás aimaras reconocen a este autor como un *indígena* y más teniendo en cuenta –como vimos– las diferencias y complicaciones que supone esta categoría. Lo central aquí es que a pesar de las complicaciones, existe la idea de una educación aimara distinta de otra formal-estatal-occidental que flota de manera más o menos intensa en la atmósfera social de lo aimara.

### 3.2.6. El buen vivir

Si hay una educación aimara distinta, hay también una forma de vivir distinta a la que se la llama “buen vivir” que en aimara se dice *suma qamaña* y en quechua *sumak qausay*. El buen vivir, dicen, no es lo mismo que calidad de vida, es decir, no se trata de mejorar una forma de vivir, sino reemplazarla por otra, por el *suma qamaña*. Veamos en qué consiste.

Hay una idea generalizada sobre la conquista española: vinieron a destruir un mundo en donde la armonía reinaba, donde la relación con la naturaleza era respetuosa, era el tiempo en que se vivía bajo los principios de la dualidad,

reciprocidad, complementariedad y relacionalidad. Tiempo también en que las personas se regían por la espiritualidad que no sería lo mismo que religiosidad, pues esta implica ir a la iglesia católica, mientras que aquella tiene que ver con vínculo cotidiano con la *pachamama* que es la madre naturaleza. Así mismo, desde la perspectiva del buen vivir la naturaleza no es un recurso, sino una materialidad que tiene vida.

“Cuánto quisiéramos regresar 500 años atrás. Nuestros abuelos hablaban sobre el *pachacutec*, en ese proceso estamos porque nuestro movimiento es cosmológico, queremos ser nosotros los que escribamos la historia de nuestros pueblos. Nuestro proceso de lucha es todavía tenebroso, pero el punto de partida es la identidad. La *pachamama* nos guiará y podremos regirnos por nuestros principios que son la dualidad, la reciprocidad, la complementariedad y la relacionalidad. En este proceso es donde el hombre se relacionará mutuamente con la naturaleza. Eso es el buen vivir que es muy distinto de calidad de vida. El pensamiento nuestro va a ser la salvación del mundo”.  
(Julio, dirigente aimara)

“Después de la llegada de los españoles tanto que nos han deshecho, han querido desaparecer toda nuestra vivencia. Nuestra vivencia es vivir en armonía con la naturaleza, para nosotros la naturaleza es un ser vivo, una piedra es un ser vivo, hay una estrecha relación con el medio ambiente, se vive en armonía, pero con la llegada de los españoles, cuando nos implantan una nueva forma de vida, una nueva religión, cambiamos ahí. Todo lo consideramos como recursos. Por ejemplo, una piedra es un recurso, un mineral, una cosa muerta; pero para nosotros no, es un ser vivo. Entonces tenemos que ser recíprocos, cuando nosotros morimos somos parte de la *pachamama*, de la tierra, al vientre de nuestra madre volvemos. Tenemos que reafirmarnos en el buen vivir básicamente, no la destrucción, no el individualismo. Esta es la tarea que se está trabajando”.  
(Rubén, dirigente aimara)

El buen vivir también sería la “verdadera esencia” de la forma de vida de los hombres prehispánicos y no así el código de buena conducta del *ama llulla*, *ama quella* y *ama sua* que, a decir de los aimaras, sería una cuestión

inventada por los españoles quienes habrían buscado reafirmar a través de ese código el individualismo occidental en detrimento de la forma comunitarista de vivir de los antiguos hombres prehispánicos. Siguiendo esta lógica, los aimaras consideran que tienen mucho que aportar en temas tales como biodiversidad, cultura, organización política, etc. Todo bajo el criterio de que los aimaras tienen un conocimiento ancestral que han heredado de sus antepasados. Esto, siempre siguiendo a los aimaras, no supone un ánimo necesariamente revanchista que busca castigar a la humanidad occidental, sino que por el contrario la idea es dar la propuesta de buen vivir para implementarla y así aliviar los actuales problemas de, por ejemplo, la contaminación, depredación de los recursos, etc.

“Nosotros bastante hemos discutido, por ejemplo, el *ama llulla*, el *ama quella*, el *ama sua*, que era un invento español incluso, tú tienes que ser honrado, tú, tú, tú... eso no era. Dentro de eso nosotros encontramos el *suma qamaña* que era totalmente distinto al *ama quella*, al *ama sua*. *Suma qamaña*, buen vivir, porque el otro dice no seas mentiroso, no seas flojo, no seas ladrón es un termino español, los aymaras no hablan eso. Es el *suma qamaña*, vivir bien, en la comunidad, el comunitarismo, la vivencia cósmica, todo eso, el *ama llulla*, la *ama quella* estaba fuera de todo ese pensamiento”.

(Braulio. Poblador ilaveño)

“No será una situación para castigar a la humanidad como ahora viene este proceso, sino para implementar ese *sumak kawsay*, el dialogo en armonía, la vivencia en armonía para esa situación, creo que como aymara tenemos muchos elementos para aportar a la humanidad, muchos en el tema de valores, en el tema de cultura, en el tema de biodiversidad, en el tema de ordenamiento, tenemos la forma de organización política todo eso tenemos, pero el Estado no entiende esos procesos, no los ve.”

(Homero, profesor juleño)

De todo esto podemos decir que el buen vivir tiene un alto grado de idealismo, cosa que en principio no tiene nada de negativo. Todo proyecto libertario de

cambio, que es el trasfondo de esta propuesta, lo tiene que tener. En efecto, sabemos que los viejos ideales de libertad, igualdad y fraternidad que nacieron en el fragor de la Revolución Francesa de 1789 –cuyo impacto fue mundial<sup>76</sup>– hasta la fecha no se han cumplido ni en occidente ni los países que las abrazaron, como es el caso del Perú<sup>77</sup>. No sabemos de momento si la propuesta del buen vivir llegue a cuajar en los términos que los aimaras intentan hacerlo, pero sin duda juega un papel motivador para la militancia y eventual movilización. Se trata, pues, de una idea con gérmenes politizantes.

En Bolivia, país tan cercano como influyente para los aimaras de Puno, en la actualidad se ha propuesto crear un Ministerio de la Madre Tierra y promulgar la Ley de la Madre Tierra que daría a las plantas, los animales, ríos y montañas los mismos derechos que gozan las personas. No debe resultarnos extraña la idea de dar derechos de personas a las “cosas”, ¿qué es la *persona jurídica* sino los derechos y obligaciones que gozan las instituciones económicas? Es decir, se trata como personas al capital y la propiedad. O sea que la idea de dar derechos a quines no son “personas naturales” no es descabellada.

Más interesante es enfatizar la forma en que la propuesta del buen vivir se ha apropiado de conceptos desarrollados por la historia, la etnohistoria y la antropología. Categorías como dualidad, complementariedad, reciprocidad han sido propuestas de intelectuales peruanos y peruanistas como –por mencionar a algunos de los más clásicos– John Murra, María Rostoworowski, Tom Zuidema, etc. cuyas ideas desarrolladas en sendos trabajos de investigación, como no podría ser de otra manera, han ingresado a formar parte del

---

<sup>76</sup> Al respecto puede verse Hobsbawn [1990] 1992.

<sup>77</sup> Para un análisis del impacto de las Revolución Francesa en el Perú véase Rosas Lauro 2006.

conocimiento cotidiano sobre lo que se ha venido a llamar “mundo andino”<sup>78</sup>. Los aimaras se han apropiado de esas ideas para usarlas de forma conciente o inconciente, reinventándolas y reinterpretándolas de acuerdo a su contexto e intereses propios. Resta por investigar cómo se produjo esta apropiación y qué tamices intervinieron en su resignificación.

### 3.2.7. Vestir como aimara

No basta ser aimara, sino también hay que parecerlo. Dentro de la lógica reivindicativa, la vestimenta “originaria” es otro de los tópicos de lo aimara. El uso de sombreros y no de las habituales gorras de béisbol, el uso de chalinas con los colores de la *wiphala*, etc., han pasado a ser parte del traje más o menos cotidiano de los aimaras, aunque más acentuado entre los dirigentes y en ocasiones particulares como ceremonias oficiales y reuniones importantes. Aunque no hemos encontrado una narración concreto sobre lo que sería la vestimenta originaria aimara, lo que parece estar claro sobre este tema son las razones para rechazar la ropa considerada occidental.

En principio las prendas aimaras serían fruto del trabajo de los propios “hermanos comuneros”, lo que supone que se genera trabajo entre ellos y el usos de materiales como la lana de alpaca u ovino; de este modo no se incentivaría la importación de ropa extranjera. Así mismo, el atuendo aimara es considerado ecológico porque al ser naturales los materiales usados, la prenda se descompondría rápidamente sin generar impactos en el ambiente, cosa que

---

<sup>78</sup> Esta idea no ha estado exenta de críticas al interior de la academia, puede consultarse Sánchez 1982, el debate iniciado por Orin Starn en la revista *Allpanchis* N° 39 y más recientemente Stein 2010.

no ocurriría con trajes hechos con materiales reciclados –como algunos polares– o a base de petróleo –como las telas sintéticas. Finalmente, para enfatizar el carácter originario de la vestimenta aimara, existe un esfuerzo por diferenciarla de los trastos traídos e introducidos por los españoles.

“Sobre la vestimenta eso tienes que llevarlo por varias razones. Uno, para dar trabajo a tus propios hermanos tienes que usar lo que produce tu tierra, es una forma de generar trabajo también. Ahora estamos usando todo importado de otros países y las ganancias se van a otros países, teniendo riqueza de la lana de alpaca, ovino, por qué no puedes usar lo que es tuyo. [...]. Nuestra vestimenta es ecológica, si está en desuso se descompone rápidamente no como otras que están hechos de petróleo, son casi como plásticos, no se descomponen rápidamente, tienes que quemarlas y estas contaminando al medio ambiente. Esa es la clara diferencia de que estamos afirmando sobre nuestra cultura”  
(Rubén, dirigente aimara)

“¿Cómo se viste el aymara? revisando la pollera que se vestía la hermana que has visto, no es la vestimenta original, es una vestimenta de España, el mismo sombrero. Una española ha traído la vestimenta y siguen vistiendo así hasta ahora”.  
(Braulio, poblador ilaveño)

Razón no les falta para decir que la vestimenta actual de los aimaras fue una introducción española durante la época de la conquista, pues efectivamente se introdujo una “política de la vestimenta” (Salomon 1988, citado en Meentzen 2007). No obstante, aunque en la actualidad es el varón quien trata de reivindicar la vestimenta, son las mujeres las que usan en la vida cotidiana el traje tradicional aimara –que no es lo mismo que originario. De otro lado, la idea que se tiene sobre que los trajes aimaras generarían ingresos a sus productores resulta, cuando menos, complicada su materialización por las cantidades ingentes de ropa y demás trastos que atiborran los mercados formales e informales de Puno; cosa que es fruto de las cadenas de contrabando que ingresan por modalidades como la “hormiga” y la “culebra”, es

decir, contrabando individual y masificado que permite trasladar mercadería boliviana hacia Puno. La idea de una vestimenta propiamente aimara es mucho más retórica que cualquiera de los otros puntos que harían del aimara puneño un aimara “neto”.

### 3.3. Apuntes generales sobre los autores de las discursividades

¿Quiénes son los “autores” de las discursividades identitarias? Es posible establecer una caracterización: se trata en su mayoría de hijos de campesinos que accedieron a educación formal –como mínimo tienen estudios secundarios y pueden llegar a tener un nivel universitario y en algunos casos estudios de posgrado fuera del Perú–; y todos hablan castellano, pero su lengua materna es el aimara. Así mismo la mayoría de ellos ha tenido –y tiene– alguna experiencia discriminatoria como el hecho de ir a colegios urbanos desde la zona rural o la identificación como campesino a partir de los apellidos que los llevó incluso a cambiarlos. Las edades fluctúan entre los 19 y 50 años. La mayoría es de la zona sur este de Puno (Ilave, Yunguyo, Juli, Desaguadero) que es una zona muy dinámica y con mayor circulación de mercancías y personas.

Los “autores” de la construcción de la narrativa identitaria aimara no están necesariamente asociados a alguna agrupación formal. O sea que no son un grupo homogéneo. Se trata más bien de una construcción individualizada, de una proliferación de “autores” no asociados. Esto permite pensar que lo que tenemos es más una atmósfera en la que se respira un ánimo más o menos generalizado de búsqueda identitaria. Una necesidad de establecer qué es ser

un aimara. Esto puede llevar a formulaciones que van desde una narrativa radical-separatista hasta uno moderado-conciliador.

La necesidad de la búsqueda de lo aimara se viene configurando a lo largo de un proceso en el que ciertos hechos históricos y acontecimientos contemporáneos son importantes. La búsqueda no surge gratuitamente. Entre ellos podemos señalar de forma esquemática y cronológica: los indigenismos del siglo XIX y del XX; la presencia de las iglesias adventista y católica, la progresiva presencia de instituciones educativas –primaria, secundario y superior– en Puno (siglos XIX y XX); el desarrollo progresivo (desde 1940) de la institucionalidad y la investigación de especialidades como la arqueología, la antropología, la historia y la etnohistoria a nivel nacional y la creación de especialidad de antropología en la localidad de Juli a nivel local en Puno (mediados de 1980); la fundación (hacia 1980) de la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA); el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT (en 1989); la Declaración de Derechos de Pueblos Indígenas de Naciones Unidas (2007); los acontecimientos contenciosos ocurridos en el país vecino de Bolivia bajo las figuras protagónicas de Evo Morales y Felipe Quispe, el Mallku (2000 en adelante); y, finalmente, la muerte del alcalde en la localidad de Llave (2004).

Si bien es cierto que las narrativas identitarias aimaras son fundamentalmente una construcción individualizada, existen esfuerzos de colectivización. Se trata de iniciativas que buscan formar grupos cuyos integrantes compartan un conjunto de principios sobre lo aimara. A parte de la UNCA –en cuya génesis no estuvo la variable “identidad aimara” que aparecerá más tardíamente–, lo que se encuentra son formaciones de grupos muy embrionarias que quizá no

lleguen a concretarse en un futuro cercano. Hay una atomización de los distintos tipos de discursividades identitarias. La razón principal de esta atomización no solo se debe a que cada “autor” tenga su propia lectura sobre lo que significa ser aimara, sino también porque los “autores” tienen distintos proyectos políticos, pues, muchos aspiran a cargos públicos: alcaldías distritales y provinciales; presidencia del gobierno regional; y el Congreso de la República. Esto hace que las narrativas sobre lo aimara entren en confrontación, cosa que genera faccionalismos coyunturales que no van más allá del período de elecciones.

Llegado a este punto podemos decir que aquellos que llamamos anteriormente “autores” de las discursividades identitarias son en realidad *intelectuales*: se trata de personas que disponen de tiempo para la reflexión y que hacen de esta una actividad específica que los puede llevar a ser, funcionarios públicos (ya sea tenientes gobernadores, presidentes de comunidades, alcaldes, etc), periodistas en radios locales, funcionarios de ONGs, presidentes de organizaciones (como la UNCA). Es necesario decir que toda actividad implica un proceso cognitivo, pero no todos hacen de la cognición una actividad específica, esto es privativo de los intelectuales (Gramsci 1972).

Los instrumentos que permiten la formación de intelectuales son la escuela y la universidad; de manera que ellos son el producto de estas instituciones. No obstante, no es suficiente la presencia escuelas y universidades para que existan intelectuales, tiene que haber también un grupo social con la capacidad de generar excedentes económicos. Si tenemos en cuenta que a nivel local en Puno ha surgido una capa de notables de origen campesino (Pajuelo 2009) y que los “autores” son mayoritariamente hijos de padres campesinos, entonces

podemos decir que el proceso de expansión de la educación y los cambios contemporáneos en la economía política de Puno son los elementos que posibilitan la formación de intelectuales neo rurales. En efecto, los intelectuales rurales tradicionales cumplieron la función de articular a la comunidad con la administración estatal local, los neo-intelectuales rurales (o de extracción rural) no se contentan con su rol de articuladores, sino que ellos mismo procuran ser los administradores estatales locales con pretensiones nacionales.

#### 3.4. Conclusión: una tipología de las discursividades reivindicativas

Una identidad sin fisuras. Esto es lo que las discursividades identitarias reivindicativas aimaras quieren construir. En ese afán encontramos no uno sino varias narrativas que los hemos presentado a lo largo de este capítulo bajo acápite que los agrupó para así facilitar una presentación clara y ordenada, pero de forma tal que no anule las tensiones y contradicciones contenidas en las temáticas desplegadas.

Los autores, es decir, los intelectuales aimaras responsables de la construcción discursiva reivindicativa son básicamente hijos de campesinos que accedieron educación (como mínimo secundaria) y ya no de *mistis* de buen corazón como fue lo característico en los indigenismos del siglo XIX y XX. Los intelectuales de extracción rural han comenzado a construir su propio universo discursivo sobre su identidad.

Dentro de todo lo dicho hasta este momento, creemos importante introducir una tipología sobre las discursividades identitarias reivindicativas que permita

una mayor comprensión panorámica y aproximaciones analíticas futuras. Es posible distinguir tres tipos de discursividades: al primero lo llamaremos *narrativa pachamamista* que consiste en enfatizar la idea de “buen aimara” respetuoso de la ecología y que vive en armonía con la naturaleza; este tipo de narrativa se caracteriza por su alto contenido retórico, así como el ánimo celebratorio de aquello que se considera un legado ancestral. Por ello es también que este tipo de narrativa tiende a la despolitización en tanto que festeja la ritualidad sin un ánimo necesariamente contencioso.

En segundo lugar, hay un tipo de narrativa que denominaremos *narrativa purista* que si bien tiene elementos retóricos como el pachamamista, el énfasis está puesto en la formulación de una narrativa maniquea dirigida a la búsqueda de una esencia aimara. Se trata de marcar la distinción del sujeto aimara a partir de la experiencia vivencial acumulada; en este sentido, la discursividad purista busca construir un ethos contestatario y/o rebelde del sujeto aimara, cuya meta es la movilización de este sujeto para el logro de objetivos concretos (alcanzar la alcaldía o promover alguna política pública regional, por ejemplo) o la formulación de proyectos futuros (como la construcción de la nación aimara). Es, pues, una narrativa más politizada.

Finalmente está la *narrativa academicista* que tiene que ver con la construcción de una especificidad de lo aimara a partir de la lectura de textos académicos: investigaciones antropológicas, trabajos etnohistóricos, indagaciones filosóficas, etc. De manera que la narrativa academicista usa la autoridad de la academia y de textos doctos para elaborar su argumentación sobre lo aimara.

Estos tres tipos de discursividades o narrativas identitarias no son excluyentes uno del otro. En efecto, se trata de tipos ideales que posibilita la indagación de la construcción de las narrativas aimaras; en esta medida la narrativa purista, por ejemplo, puede hacer uso del academicista y del pachamamista; la narrativa academicista se puede valer del pachamamista; y este del purista, etc. La idea central es que a ninguno de estos tipos de narrativas se las encuentra actuando de forma única en la realidad social puneña. El punto es que las discursividades identitarias aimaras tienden a enfatizar una de las características sin llegar a prescindir completamente de las otras.



## CONCLUSIÓN

En esta investigación me propuse comprender la reivindicación identitaria aimara que muchos sujetos en el sur de Puno enarbolan. Mi punto de partida no fue asumir la identidad como categoría analítica ni la identidad aimara como realidad existente en la vida cotidiana de los sujetos. Me planteé investigar cómo es que contemporáneamente, es decir, en un momento histórico concreto hablar sobre la identidad aimara y procurar su reivindicación es perfectamente “aceptable” en un contexto social particular o por lo menos no resulta extraña su formulación. ¿Cómo es que hablar de una “identidad aimara” se hizo cotidiana en el sur de Puno?

Para responder esta interrogante fue necesario, por un lado, comprender y documentar que la formulación de esa identidad aimara es fruto de una construcción y eso fue lo que hice en el Capítulo 2 tomando como caso prototípico a la UNCA; luego mostré la discursividad, es decir, las distintas narrativas que se pueden encontrar sobre esa construcción en el terreno social, cosa que fue expuesta en el Capítulo 3; pero también, por otro lado, fue necesario componer una definición que haga inteligible la manera en que

dichas construcción y discursividad lograron un espacio legítimo en un contexto social determinado y eso fue lo que hice en buena parte de Capítulo 1 y lo llamé *formación discursiva*.

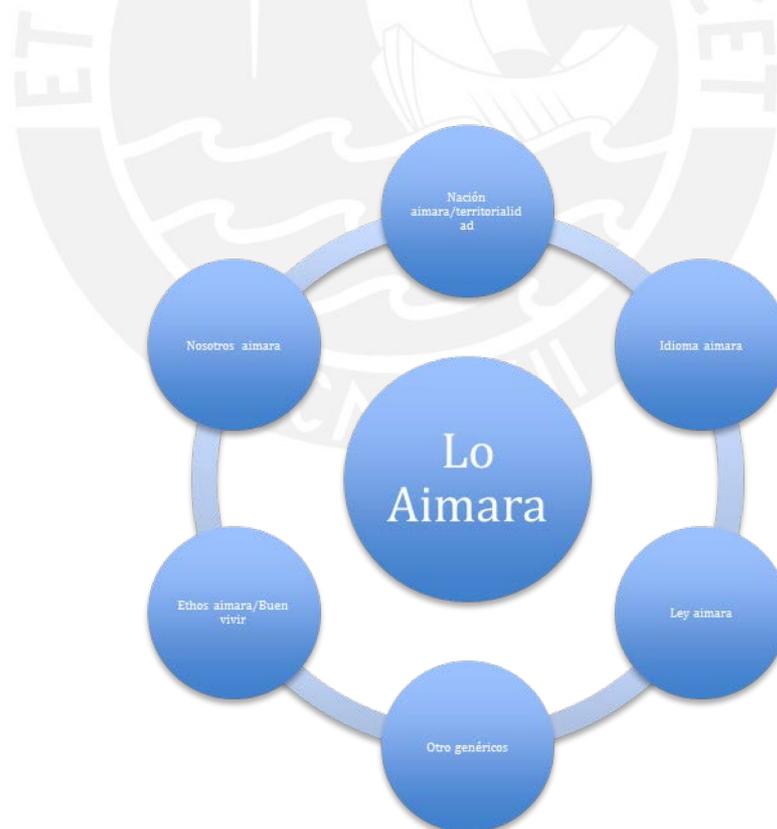
Definé una promesa como “aquello se manifiesta siempre en estado potencial y que por su potencialidad de concreción permite abrir un terreno de especulación o disputa que, no obstante, agrupa o congrega a un conjunto de sujetos”. A la articulación de un conjunto de promesas lo llamé discurso. Y, finalmente, a la identificación de una de estas promesas como subordinante y que al mismo tiempo retroalimenta a las otras, lo denominé formación discursiva.

Atendiendo a esto puedo decir que contemporáneamente el hablar de una identidad aimara posee un lugar legítimo en el espacio social debido a que lo aimara se ha posicionado como una promesa para muchos sujetos en el sur de Puno. En efecto, se trata una categoría que no tiene ningún correlato en la realidad social concreta. No hay nada que se pueda presentar empíricamente como aquello que sea aimara. Lo aimara es una pura potencialidad. Es una promesa. Y como he documentado en el Capítulo 3, está claro que se trata de una potencialidad en disputa.

Lo aimara además articula a otras categorías que marcan las coordenadas que componen la formación discursiva de reivindicación. Ella también se revelan como promesas. Las categorías son: 1) la idea de nación aimara que supone al mismo tiempo la cuestión de la territorialidad, 2) la importancia del idioma aimara como marcador étnico, 3) la ley aimara que funciona –o pretenden que lo haga– como una especie jurisprudencia étnica, 4) la idea de la existencia de un “Otro” genérico distinto y distinguible que unas

veces pueden ser los quechuas quienes son, a pesar de todo, más próximos a los aimaras; y otras veces los *q'aras* occidentales u occidentalizados con los que pretende establecer claramente las diferencias y por eso mismo mucho más complicado de establecer relaciones de cualquier tipo, 5) un *ethos* aimara que se le llama buen vivir y que implica la presencia de una forma de pensar o cosmovisión, una forma de conducirse en la vida cotidiana y una manera de relacionarse con la naturaleza, 6) la idea de la existencia de un “Nosotros” aimara particular que se caracteriza por tener vínculos orgánicos e ininterrumpidos con el pasado prehispánico que no es necesariamente el tiempo de los incas.

#### Categorías constitutivas de la formación discursiva de lo aimara



Ninguna es estas categorías está libre de disputa, razón por la cual se hallan discrepancias y hasta contradicciones sobre el significado de cada una de ellas. Dicho de otra forma, se trata de categorías que no tienen contenidos concretos pero que sirven al fin y al cabo como hitos demarcadores de una identidad que se quiere reivindicar. Son, pues, promesas que encuentran consistencia al articularse con lo aimara, esa otra pura potencialidad.

En suma, el documento que tiene en sus manos, no es una investigación sobre *la* identidad aimara, sino de *lo* aimara: la promesa que compone el conjunto de elementos heteróclitos que forman un discurso identitario reivindicativo a la manera de la cuadratura de un círculo.



## Bibliografía

- Abercrombie, Thomas A. 1991. "To Be Indian, to Be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity." In *Nation-State and Indians in Latin America*, edited by G Urban and J Sherzer. Austin: University of Texas Press.
- . 2006. *Caminos de La Memoria Y Del Poder. Etnografía E Historia de Una Comunidad*. La Paz: IFEA – IEB – Asdi.
- Acurio, Rómulo. 2011. *La Democracia Como Activismo Cultural. Racismo, Competencia Y Libertad En El Perú*. Lima: Tambo de Papel.
- Adelaar, Willem F. H., Pilar Valenzuela, and Roberto Zariquiey, eds. 2011. *Estudios Sobre Lenguas Andinas Y Amazónicas: Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Alaperrine-Bouyer, Monique. 2007. *Educación de Las Élités Indígenas En El Perú Colonial*. Lima: IFEA – Instituto Riva-Agüero PUCP – IEP.
- Albó, Xavier. 1976. *Esposos, Suegros Y Padrinos Entre Los Aymaras*. La Paz: CIPCA.
- . 1977. *¿Khitipxtansa? ¿Quiénes Somos? : Identidad Localista, Étnica Y Clasista En Los Aymaras de Hoy*. La Paz: CIPCA.
- . 1983. *Chukiyawu, Cabalgando Entre Dos Mundos*. La Paz: CIPCA.
- . , ed. 1988. *Raíces de América: El Mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2005. "Religión Aymara." In *Religiones Andinas*, edited by Manuel Marzal. Madrid: Trotta.
- . 2008. *Movimientos Y Poder Indígena En Bolivia, Ecuador Y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Alvizuri, Verushka. 2009. *La Construcción de La Aymaridad. Una Historia de La Etnicidad En Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz de la Sierra: El País.

- Anderson, Benedict. 1983. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones Sobre El Origen Y La Difusión Del Nacionalismo*. México, D.F: FCE.
- Arias, Andrés, and Obdulia Polar. 1991. *Pueblo Aymara: Realidad Vigente*. Puno - Curso - Lima: Intituto de Pastoral Andina - Tarea.
- Anderson, Perry. 1974. *El Estado Absolutista*. Madrid: Siglo XXI.
- Appadurai, Arjun. 1996. *La Modernidad Desbordada. Dimensiones Culturales de La Globalización*. Buenos Aires: Ediciones Trilce – FCE.
- Asensio, Raúl H. 2014. “Entre Lo Regional Y Lo Étnico: El Redescubrimiento de La Cultura Mochica Y Los Nuevos Discursos de Identidad Colectiva En La Costa Norte (1987-2010).” In *Etnicidades En Construcción. Identidad Y Acción Social En Contextos de Desigualdad*, edited by Ricardo Cuenca. Lima: IEP.
- Assadourian, Carlos Sempat, Ciro Flamarión Santana Cardoso, Horacio Ciafardini, Juan Carlos Caravaglia, and Ernesto Laclau. 1989. *Modos de Producción En América Latina*. Décimosegunda. México, D.F: Siglo XXI.
- Basadre, Jorge. 1958. *La Promesa de La Vida Peruana*. Lima: Editorial Mejía Baca.
- . 1987. *Perú: Problema Y Posibilidad*. 5ta ed. Lima: Studium.
- Baudrillard, Jean. 1972. *Crítica a La Economía Política Del Signo*. México, D.F: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt. 2007. *Vida de Consumo*. México, D.F: Siglo XXI.
- Bermejo Paredes, Saúl. 2010. *Hacia Una Educación Intercultural. Crecer En Un Mundo Plurinacional*. Puno: s/f.
- Bengoa, José. 2007. *La Emergencia Indígena En América Latina*. Santiago: FCE.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1968. *La Construcción Social de La Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bhabha, Homi. 1994. *El Lugar de La Cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bolton, Ralph. 2010. “Chijnaya: El Nacimiento Y Evolución de Una Comunidad Andina. Recuerdos Y Reflexiones de Un Antropólogo Aplicado.” In *50 Años de Antropología Aplicada En El Perú. Vicos Y Otras Experiencias*, edited by Ralph Bolton, Tom Greaves, and Florencia Zapata, 303–70. (Lecturas Contemporáneas; 12). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bourricaud, François. 2012. *Cambios En Puno. Estudios de Sociología Andina*. Segunda Edición. Lima: IEP-IFEA.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1987. *La Identidad Aymara. Aproximaciónn Histórica (siglo XV, Sigo XVI*. La Paz: Hisbol – IFEA.
- Brown, Michael F. 2007. “Sovereignty’s Betrayals.” In *Indigenous Experience Today*, edited by Marisol De la Cadena and Orin Starn. Oxford-New York: Berg.
- Brown, Beverley, and Mark Cousins. 1980. “The Linguistic Fault: The Case of Foucault’s Archaeology.” *Economy and Society* 9 (3): 251–78.

- Brubaker, Rogers, and Frederick Cooper. 2000. "Beyond 'Identity.'" *Theory and Society* 29: 1–47.
- Bryant, Levi, Graham Harman, and Nick Srnicek, eds. 2011. *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press.
- Calhoun, Craig. 2007. *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. New York: Routledge.
- Carpio Torres, Juan Bautista, Héctor Luciano Velásquez Sagua, and Guillermo Cutipa Añamuro. 2009. *Antropología En El Altiplano Peruano: 25 Años*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano. Facultad de Ciencias Sociales.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2000. *Lingüística Aimara*. Cusco: CBC.
- . 2003. *Castellano Andino: Aspectos Sociolingüísticos, Pedagógicos Y Gramaticales*. Lima: Fondo Editorial PUCP - GTZ.
- . 2008. *Voces Del Ande. Ensayos Sobre Onomástica Andina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Chatterjee, Partha. 2007. *La Nación En Tiempo Heterogéneo Y Otros Estudios Subalternos*. IEP – CLACSO – SEPHIS.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). 2003. *Informe Final*. Vol. IV - Los escenarios de la violencia. IX vols. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Cosamalón, Jesús A. 2011. "Identidades Políticas Locales Y Cambios En Los Primeros Años de La República En El Perú." In *Las Relaciones de Poder En El Perú. Estado, Regiones E Identidades Locales, Siglos XVII-XIX.*, edited by Cristina Mazzeo de Vivó. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cressman, Luther S. 1975. "El Hombre En El Nuevo Mundo." In *Hombre, Cultura Y Sociedad*, edited by Harry L. Shapiro, 188–230. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Damonte, Gerardo. 2011. *Construyendo Territorios. Narrativas Territoriales Aymaras Contemporáneas*. Lima: GRADE – CLACSO.
- Degregori, Carlos Iván. 2011. "La Revolución de Los Manuales." In *Qué Difícil Es Ser Dios. El Partido Comunista Del Perú - Sendero Luminoso Y El Conflicto Armado Interno En El Perú: 1980 - 1999*. Vol. Obras Escogidas I. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván, Javier Avila, and Pablo Sandoval. 2001. *Enseñanza de La Antropología En El Perú*. (Investigaciones Breves ; 15). Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social : IEP.
- Degregori, Carlos Iván, and Pablo Sandoval. 2009. *Antropología Y Antropólogos En El Perú: La Comunidad Académica de Ciencias Sociales Bajo La Modernización Neoliberal*. (Perú Problema; 33). Lima: Instituto de Estudios Peruanos ; Buenos Aires : CLACSO.
- Descola, Philippe. 2005. *Las Lanzas Del Crepúsculo: Relatos Jíbaros. Alta Amazonía*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- De la Cadena, Marisol de la. 2008. "La Producción de Otros Conocimientos Y Sus Tensiones: ¿de Una Antropología Andinista a La Interculturalidad?"

- In *Saberes Periféricos: Ensayos Sobre La Antropología En América Latina*, edited by Carlos Iván Degregori and Pablo Sandoval. Lima: IEP-IFEA.
- . 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- De la Cadena, Marisol, and Orin Starn, eds. 2007. *Indigenous Experience Today*. Oxford-New York: Berg.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Refundación Del Estado En América Latina. Perspectivas Desde Una Epistemología Del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad – PDTG.
- Dolphijn, Rick, and Iris Van der Tuin. 2012. *New Materialism: Interviews and Catographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza Y Peligro. Un Análisis de Los Cenceptos de Contaminación Y Tabú*. Translated by Edison Simons. Madrid: Siglo XXI.
- Durant, Anahí. 2006. “Revaloración Étnica Y Representación Política. Los Casos de INTI Y MINCAP de Lircay, Huancavelica.” In *Perú: El Problema Agrario En Debate. SEPIA XI*, edited by Javier Iguñiz, Javier Escobal, and Carlos Iván Degregori. Lima: SEPIA.
- Fajardo, José Carlos. 2009. *Organización Y Participación Política En El Perú, Antes Y Durante El Gobierno de Juan Velasco Alvarado*. Lima: Universidad Ricardo Palma. Editorial Universitaria.
- Favre, Henri. 2007. *El Movimiento Indigenista En América Latina*. Lima: IFEA - CEMA - Lluvia Editores.
- Fitzpatrick-Behrens, Susan. 2012. *The Maryknoll Catholic Mission in Peru, 1943-1989: Transnational Faith and Transformation*. (Helen Kellogg Institute for International Studies). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Flores Galindo, Alberto. 2005. “Buscando Un Inca: Identidad Y Utopía En Los Andes.” In *Obras Completas. Vol. III (I)*. Lima: SUR: Casa de Estudios del Socialismo.
- . 1989. “El Rescate de La Tradición. Prólogo.” In *Encuentros. Historia Y Movimientos Sociales En El Perú*, by Carlos Arroyo. Lima: MemoriAngosta.
- Foucault, Michel. 2006. *La Arqueología Del Saber*. Vigésimosegunda edición en español. México, D.F: Siglo XXI.
- “FUNPROEIB Andes.” 2013. Accessed September 14. <http://fundacion.proeiband.es.org/>.
- Galinier, Jacques. 2006. *Les Néo-Indiens. Une Religion Du III Millénaire*. Paris: Odile Acob.
- García, Manuel Andrés. 2007. *De Peruanos E Indios: La Figura Del Indígena En La Intelectualidad Y Política Criollas (Perú: Siglos XVIII-XIX)*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- . 2010. *Indigenismo, Izquierda, Indio. Perú, 1900-1930*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.

- Gellner, Ernest. 1998. *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Giraudó, Laura. 2011. "Un Campo Indigenista Transnacional Y 'Casi Profesional': La Apertura En Pátzcuaro (1940) de Un Espacio Por Y Para Los Indigenistas." In *La Ambivalente Historia Del Indigenismo: Campo Interamericano Y Trayectorias Nacionales, 1940-1970*, edited by Laura Giraudó and Juan Martín-Sánchez, 21–98. (Serie América Problema ; 33.). Lima: IEP.
- Gleason, Philip. 1983. "Identifying Identity: A Semantic History." *The Journal of American History* 69 (4): 910–31.
- Godelier, Maurice. 1969. *Las Sociedades Primitivas Y El Nacimiento de Las Sociedades de Clases Según Marx Y Engels. Un Balance Crítico*. Medellín: Editorial la Oveja Negra.
- . 1980. "El Concepto de 'Formación Económica Y Social': El Ejemplo de Los Incas." In *Economía, Fetichismo Y Religión En Las Sociedades Primitivas*, tercera edición en español. México, D.F: Siglo XXI.
- González, Olga. 2011. *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gonzales, Osmar. 2011. "El Instituto Indigenista Peruano: Una Historia Por Conocer." In *La Ambivalente Historia Del Indigenismo: Campo Interamericano Y Trayectorias Nacionales, 1940-1970*, edited by Laura Giraudó and Juan Martín-Sánchez, 133–57. (Serie América Problema ; 33.). Lima: IEP.
- Gramsci, Antonio. 1972. *Los Intelectuales Y La Organización de La Cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Greene, Shane. 2009. *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Guha, Ranajit. 1997. "Prefacio a Los Estudios de La Subalternidad." In *Debates Post Coloniales: Una Introducción a Los Estudios de La Subalternidad*, edited by Silvia Cusicanqui and Rossana Barragan. La Paz: Coordinadora de Historia – THOA – SEPHIS.
- Gutiérrez Estévez, Manuel. 2003. "El Estilo de La Civilización Amerindia." *Revista de Occidente* N° 269/Octubre: 7–24.
- Harnecker, Marta. 1971. *Los Conceptos Elementales Del Materialismo Histórico*. Sexta Edición. Paris: Editorial Arnier Hnos
- Hobsbawm, Eric. 1962. *La Era de La Revolución: 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica.
- . 1990. *Los Ecos de La Marsellesa*. Barcelona: Crítica.
- . 1971. "Introducción." In *Formaciones Económicas Precapitalistas*, by Karl Marx. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente.
- . 2012 [1984]. "Introducción: La Invención de La Tradición." In *La Invención de La Tradición*, edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Crítica.

- Huber, Ludwing. 2008. "La Representación Indígena En Municipalidades Peruanas: Tres Estudios de Caso." In *Ejercicio de Gobierno Local En Ámbitos Rurales. Presupuesto, Desarrollo E Identidad*, by Romeo Grompone, Raúl Hernández Asensio, and Ludwing Huber. Lima: IEP.
- Hunefeldt, Christine. 1997. "The Rural Landscape and Changing Political Awareness: Enterprises, Agrarian Producers, and Peasant Communities, 1969–1994." In *The Peruvian Labyrinth: Polity, Society, Economy*, edited by Maxwell A. Cameron and Philip Mauceri, 197 – . University Park: Pennsylvania State University Press.
- Hylton, Forrest. 2003. *Ya Es Otro Tiempo El Presente: Cuatro Momentos de Insurgencia Indígena*. La Paz: Muela del Diablo.
- Hylton, Forrest, and Sinclair Thomson. 2007. *Revolutionary Horizons. Popular Struggle in Bolivia*. London: Verso.
- Jackson, Jean E. 1993. "El Concepto de 'Nación Indígena'. Algunos Ejemplos En Las Américas." In *La Construcción de Las Américas*, edited by Carlos Alberto Uribe, 219–41. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Jakobson, Roman. 1975. *Ensayos de Lingüística General*. Barcelona: Seix Barral.
- Kauffmann-Doing, Federico. 2001. *Sexo Y Magia Sexual En El Antiguo Perú*. Lima: Quebecor World Perú.
- Lacan, Jaques. 1992. *Seminario 17. El Reverso Del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Landeo, Pablo. 2014. *Categorías Andinas Para Una Aproximación Al Willakuy*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Llanque, Domingo. 1990. *La Cultura Aymara: Desestructuración O Afirmación de Identidad*. Puno - Lima: IDEA - Tarea.
- Lauracio Ticona, Hernan. 2001. *La Lengua Aimara Y El Castellano En El Wawa Uta*. Tesis de Magister en Educación Intercultural Bilingüe. Cochabamba.
- Lemm, Vanessa. 2009. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press.
- Lescano, José Luis. 1987. "Proyectos de Reconstrucción de Los Efectos de Las Inundaciones."
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. "Introduction a L'oeuvre de Macel Mauss." In *Sociologie et Anthropologie*, by Marcel Mauss, Quatrième édition, 482. Paris: Les Presses universitaires de France.
- López, Luis Enrique. 1999. "Gestión de La Transformación Educativa: Requerimientos de Aprendizaje Para Las Instituciones." Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación.
- Lucchelli, Juan Pablo. 2014. *Lacan Avec et sans Lévi-Strauss*. Nantes: Éditions

Nouvelles Cécile Defaut.

Lukács, György. 1969. *Historia Y Consciencia de Clase*. México, D.F: Grijalbo.

Luxemburgo, Rosa. 1977. *Escritos Políticos*. Barcelona: Grijalbo.

Máiz, Ramón. s/f. "La Construcción Política de Las Identidades Indígenas En América Latina." s/e.

Malinowski, Bronislaw. 1954. "El Problema Del Significado En Las Lenguas Primitivas." In *El Significado Del Significado: Una Investigación Acerca de La Influencia Del Lenguaje Sobre El Pensamiento Y de La Ciencia Simbólica*, edited by C. K. Ogden and Ivor A. Richards. Buenos Aires: Paidós.

Martín-Sánchez, Juan. 2011. "Indigenismo Bifronte En El Gobierno Peruano de Velasco Alvarado: Continuidad Y Alternativa, Sierra Y Selva." In *La Ambivalente Historia Del Indigenismo: Campo Interamericano Y Trayectorias Nacionales, 1940-1970*, edited by Laura Giraudó and Juan Martín-Sánchez, 191–250. (Serie América Problema ; 33.). Lima: IEP.

Marzal, Manuel. 1989. *Historia de La Antropología Indigenista: México Y Perú*. Tercera Edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Matos Mar, José. 1993. "Instituto Indigenista Interamericano. Informe de Actividades 1993." *Anuario Indigenista. Instituto Indigenista Interamericano XXXII*: 69–81.

Matos Mar, José, ed. 1970. *El Indio Y El Poder En El Perú*. Lima: IEP-Francisco Moncloa Editores.

Meentzen, Angela. 2007. *Relaciones de Género, Poder E Identidad Femenina En Cambio. El Orden Social de Los Aymaras Rurales Peruanos Desde La Perspectiva Femenina*. Cusco: CBC.

Meillassoux, Quentin. 2006. *Après La Finitude. Essai Sut La Nécessité de La Contingence*. Édition Revue. Paris: Éditions du Seuil.

Mendoza, Eduardo, and Bonifacio Cruz. 1993. "Perú: Informe Gubernamental." *Anuario Indigenista. Instituto Indigenista Interamericano XXXII*: 527–46.

Montalbetti, Mario. 2012. *Cajas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Montoya, Rodrigo, and Luis Enrique López, eds. 1988. *¿Quiénes Somos? El Tema de La Identidad En El Altiplano*. Lima: Mosca Azul – Universidad Nacional del Altiplano.

Neveu, Erik. 1996. *Sociología de Los Movimientos Sociales*. Quito: Abya-Yala.

Nietzsche, Friedrich. 2001. *La Genealogía de La Moral. Un Escrito Polémico*. Madrid: Alianza Editorial.

Nyberg, Jocke, Patricia Córdova Cayo, Amanda Gonzales, and Simon Strannard. 2010. *Contribuyendo a La Verdad, Justicia Y Reparación. Testimonios de La Cooperación Sueca En El Perú 1970–2009*. Lima: Asdi.

Orin, Starn. 1992. "Guerra En Los Andes." *Allpanchis* Vol. XXIII, N° 39.

Ortiz, Pedro. 1962. *Organización Social En La Pampa de Ilave, Puno*. Lima:

Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.

- Padilla, Feliciano. 2005. *Antología comentada de la literatura puneña*. Fondo Editorial Cultura Peruana.
- Pajuelo, Ramón. 2007. *Reinventando Comunidades Imaginadas: Movimientos Indígenas, Nación Y Procesos Sociopolíticos En Los Países Centroandinos*. (Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines ; 192). Lima: IFEA : IEP.
- . 2009. “No Hay Ley Para Nosotros...” *Gobierno Local, Sociedad Y Conflicto En El Altiplano: El Caso de Ilave*. Lima: Asociación SER, IEP.
- . 2006. *Participación Política Indígena En La Sierra Peruana: Una Aproximación Desde Las Dinámicas Nacionales Y Locales*. (Ideología Y Política ; 28). Lima: Fundación Konrad Adenauer : IEP.
- Paradise, Ruth. 2011. “¿Cómo Educan Los Indígenas a Sus Hijos? El Cómo Y El Por Qué Del Aprendizaje En La Familia Y En La Comunidad.” In *Aprendizaje, Cultura Y Desarrollo. Una Aproximación Interdisciplinaria*, edited by Susana Frisancho, María Teresa Moreno, Patricia Ruiz Bravo, and Virginia Zavala. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Paredes, Maritza. 2006. “Discurso Indígena Y Conflicto Minero En El Perú.” In *Perú: El Problema Agrario En Debate. SEPIA XI*, edited by Javier Iguíñiz, Javier Escobal, and Carlos Iván Degregori. Lima: SEPIA.
- Peraza Cornejo, Brígida Dionicia. 2003. *Trayectoria Socioeducativa, Práctica Del Aula Y Perspectiva Ante La EBI de Los Docentes de Educación Primaria de Ácora- Puno*. Tesis de Magister en Educación Intercultural Bilingüe. Cochabamba.
- Poole, Deborah. 2005. “Los Dos Cuerpos Del Juez: Comunidad, Justicia Y Corrupción En El Perú de Los Neoliberales.” In *Vicios Públicos. Poder Y Corrupción*, edited by Oscar Ugarteche. Lima: FCE – Casa SUR.
- Quijano, Aníbal. 1980. “Lo Cholo Y El Conflicto Cultural En El Perú.” In *Dominación Y Cultura*. Lima: Mosca Azul.
- Rénique, José Luis. 1986. “Democracia Y Movimiento Social En El Sur Andino.” In *Movimientos Sociales Y Democracia: La Fundación de Un Nuevo Orden*, edited by Eduardo Ballón. Lima: DESCO.
- . 2004. *La Batalla Por Puno: Conflicto Agrario Y Nación En Los Andes Peruanos 1866-1995*. Lima: IEP : SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- . 2009. “Indios E Indigenistas En El Altiplano Sur Andino Peruano, 1985-1930.” In *Repensando La Subalternidad. Miradas Críticas Desde/sobre América Latina*, edited by Pablo Sandoval. Lima: IEP-SEPHIS.
- Rodríguez-Piñero, Luis. 2005. *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919-1989)*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosas Lauro, Claudia. 2006. *Del Trono a La Guillotina. El Impacto de La Revolución Francesa En El Perú (1789 – 1808)*. Lima: IFEA – Embajada de Francia – Fondo Editorial PUCP.
- Said, Edward. 1978. *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.

- Sánchez, Rodrigo. 1982. "Teoría de 'Lo Andino' Y El Campesinado de Hoy." *Allpanchis*. Vol. XVII, N° 20.
- Sandoval, Pablo, ed. 2009. *Repensando La Subalternidad. Miradas Críticas Desde/sobre América Latina*. Lima: IEP-SEPHIS.
- Scurrah, Martin, ed. 1987. *Empresas Asociativas Y Comunidades Campesinas. Puno Después de La Reforma Agraria*. Lima: GREDES.
- Schütz, Alfred. 1972. *Fenomenología Del Mundo Social. Introducción a La Sociología Comprensiva*. Buenos Aires: Paidós.
- Searle, John R. 2004. *La Construcción de La Realidad Social*. Barcelona: Paidós.
- Spalding, Karen. 1974. *De Indio a Campesino. Cambios En La Estructura Social Del Perú Colonial*. Lima: IEP.
- Stein, Willian W. 2010. *Repensando El Discurso Andinista. Algunos Tonos Del Hemisferio Norte Percibidos En La Historia Cultural Peruana*. Lima: Casa SUR.
- Szeminski, Jan. 1989. "Compte Rendu." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 44 (3): 600–601.
- Tamayo Herrera, José. 1982. *Historia Social E Indigenismo En El Altiplano*. Lima: Ediciones Treintaitrés.
- Tanaka, Martín. 1998. *Los Espejismos de La Democracia : El Colapso Del Sistema de Partidos En El Perú, 1980-1995, En Perspectiva Comparada*. Lima: IEP.
- Therborn, Göran. 1987. *La Ideología Del Poder Y El Poder de La Ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando Sólo Reinasen Los Indios: La Política Aymara En La Era de La Insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo.
- Thorp, Rosemary, and Maritza Paredes. 2011. *La Etnicidad Y La Persistencia de La Desigualdad. El Caso Peruano*. Lima: IEP.
- Todorov, Tzvetan. 1971. *Literatura Y Significación*. Barcelona: Planeta.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La Construcción Del Nativo Ecológico. Complejidades, Paradojas Y Dilemas de La Relación Entre Los Movimientos Indígenas Y El Ambientalismo En Colombia*. Bogotá: ICANH.
- Van den Berghe, Pierre. 1973. "El Uso de Términos Étnicos En La Literatura de Ciencias Sociales Del Perú." *Allpanchis* N° 5.
- Velásquez, José Luis. 2010. *Las Luchas Por La Escuela in-Imaginada Del Indio (escuela, Movimientos Sociales E Indigenismo En El Altiplano)*. Puno: Diario Los Andes.
- Wagner, Roy. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Walker, Charles. 1995. *Entre La Retórica Y La Insurgencia: Las Ideas Y Los Movimientos Sociales En Los Andes, Siglo XVIII*. Cusco: CBC.
- Walsh, Catherine. 2002. "(De)construir La Interculturalidad. Consideraciones

- Críticas Desde La Política, La Colonialidad Y Los Movimientos Indígenas Y Negros En El Ecuador.” In *Interculturalidad Y Política. Desafíos Y Posibilidad*, edited by Norma Fuller. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Yapu, Nelzon. 2005. “Tipología Del Cambio de Apellidos Aymaras En La Paz.” Tesis de Grado, La Paz: UMSA.
- Yashar, Deborah J. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zafiroopoulos, Markos. 2002. *Lacan Y Las Ciencias Sociales. La Declinación Del Padre (1938-1953)*. Translated by Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2006. *Lacan Y Lévi-Strauss O El Retorno a Freud (1951-1957)*. Translated by Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- Zavala, Virginia. 2011. “Deconstruyendo La Educación Intercultural Bilingüe: Los Aportes de La Sociolingüística Crítica.” In *Aprendizaje, Cultura Y Desarrollo. Una Aproximación Interdisciplinaria*, edited by Susana Frisancho, María Teresa Moreno, Patricia Ruiz Bravo, and Virginia Zavala. Lima: Fondo Editorial PUCP.

