

Revista de Pensamiento Crítico Aymara



**VOL 2, N° 2,
enero - junio
2021**

PUNO - PERÚ

ISSN: 2707-692X (Impresa)
ISSN: 2707-6938 (En línea)

REVISTA DE PENSAMIENTO CRITICO AYMARA

REVISTA DE PENSAMIENTO CRÍTICO AYMARA

Vol 2, N° 2, enero – junio 2021

ISSN: 2707-692X (Impresa)

ISSN: 2707-6938 (En línea)

Director

Vicente Alanoca Arocutipa (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú / ACIEPCA)

Comité de redacción

Adderly Mamani Flores (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú)

Edwin Cley Quispe Curasi (ACIEPCA, Puno, Perú)

Comité científico

Jorge Apaza Ticona (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú)

Alfredo Calderón Torres (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú)

Riccardo Badini (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Domenico Branca (Austrian Academy of Sciences, Austria)

Anders Burman (Lund University, Suecia)

Jaqueline Caniguan (Universidad de la Frontera, Temuco, Chile)

Fernando Antônio de Carvalho Dantas (Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil)

Hanne Cottyn (Universiteit Gent, Bélgica)

Guillermo Cutipa Añamuro (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú)

Franklin Américo Canaza-Choque (Universidad Católica de Santa María, UCSM, Perú)

Fabiola Escárzaga (Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México)

Fortunato Escobar Mamani (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú)

María José Fariñas Dulce (Universidad Carlos III de Madrid, España)

Gerardo Fernández Juárez (Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, España)

Polan Franbalt Ferro Gonzales (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú)

Felipe Gómez Isa (Universidad de Deusto, Bilbao, España)

Andreas Haller (Austrian Academy of Sciences, Austria)

Carlos Macusaya Cruz (MINKA, La Paz, Bolivia)

Ximena Málaga Sabogal (New York University, Nueva York, Estados Unidos)

Paola Mancosu (Università degli Studi di Milano, Italia)

Juan Marchena Fernández (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España)

René Paredes Mamani (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú)

Stefano Pau (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Jesús Wiliam Huanca Arohuanca (Universidad Nacional San Agustín, Arequipa, Perú)

Rolando Pilco Mallea (ACIEPCA, Puno, Perú)

Wilson Gregorio Sucari Turpo (Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú)

Cesario Ticona Alanoca (ACIEPCA, Puno, Perú)

Diseño de portada

Edwin Cley Quispe Curasi (ACIEPCA, Puno, Perú)

Foto de portada

Boris Blanco Gallegos (Instituto de Estudios de las Culturas Andinas, Puno, Perú)

La Revista de Pensamiento Crítico Aymara no se solidariza necesariamente con el contenido de los manuscritos que se publican. Los artículos son de entera responsabilidad de los autores.

CONTENIDO

Palabra y Acción en la Sanación	5
<i>Cómo se expulsa el mal del cuerpo</i>	
<i>Word and action in healing</i>	
<i>How evil is expelled from the body</i>	
VICENTE TORRES LEZAMA	
Aplicación de las Ecuaciones Emancipatorias Aymaras en Tiempos de Crisis y de la Pandemia COVID-19	16
<i>Application of aymar emancipatory equations in times of crisis and pandemic such as covid-19</i>	
VICENTE ALANOCA AROCUTIPA, JORGE APAZA TICONA, GUILLERMO CUTIPA AÑAMURO, CESARIO TICONA ALANOCA, SUSAN LIZ ALANOCA LAURA, ROLANDO PILCO MALLEA, ALAN EVER MAMANI MAMANI	
Influencia Sociocultural de Turistas en la Población Adolescente de la Península de Capachica – Llachón	37
<i>Sociocultural influence of tourists in the adolescent population of the Capachica - Llachón peninsula</i>	
ADDERLY MAMANI FLORES, ALFREDO CALDERON TORRES, DAVID ELEAZAR BARRA QUISPE, TANIA LAURA BARRA QUISPE	
Idiomas Indígenas Originarios Campesinos en el Estatuto Autonómico Departamental la Paz - Bolivia	49
<i>Indigenous languages from peasants in the autonomous statute of La Paz Department - Bolivia</i>	
MARIANO PAYE PAYE	
Descripción y Análisis Crítico de la Educación Estatal en la Nación Asháninka de Pichis en Puerto Bermúdez	60
<i>Description and critical analysis of state education in the Asháninka Nation of Pichis in Puerto Bermúdez</i>	
NÉSTOR RICAR MACHACA MAMANI	
Políticas públicas de la comunicación y desarrollo del turismo en la Provincia de Puno	79
<i>Public policies for communication and tourism development in the province of Puno</i>	
JUAN ALFREDO CALDERÓN TUMI, MARIANELA JHAJAIRA CALDERÓN TUMI	
Post-alfabetización y Empoderamiento de Roles de las Mujeres Aymaras de Chua Cocani	90
<i>Post-literacy and role empowerment of Aymara women of Chua Cocani</i>	
REBECA PAYE CHIPANA	

Rimaywan Ruwaywan Hanpiy

Imaynatas ukhunchismanta onqoyta orqokun nisqamanta

Palabra y Acción en la Sanación

Cómo se expulsa el mal del cuerpo

Word and action in healing

How evil is expelled from the body

VICENTE TORRES LEZAMA¹

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú
Correo electrónico: vicente.torres@unsaac.edu.pe

Recibido: 30/04/2021

Publicado: 30/06/2021

PISIYAYNIN

Kay qhelqapiqa reqsirichisqa imaynatas ukhunchismanta onqoyta orqokun rimaywan, ruwaywan, qollotawan, kisawan chayta. Warmi hanpiq kinsakama ruwaspa onqoq mamitata hanpin kay soq'a wayraq waqtasqanta. Chaninniyoq hanpiy kananpaqqa t'inkinmi rimayta, ruwaywan, chaymantaqmi yanapachikun qollotawan, kisawan. Sapankankupas kaykunaqa kallpayuqmi kanku, chaymi onqoytapas phawayllata orqonku. Kay hanpiytaqa qatiparani 2018 nisqa watapi, Qosqo Ilaqta ukhupi, chaymi hanpiqtawan, onqoqtawan tapuspa yachani astawan kay hanpiymanta. Kay qhelqapa kinsa t'aqapin rakikun: ñaupaq t'aqapin rimani apukunamanta, pachamamamanta, hukkunamantapas, imaynatas uywanakuspa kausay apakusqanmanta; qhepa t'aqapitaqmi rimani hanpiymanta, imaynatas anchata rimaspa, ruwaspa ima runa qhaliyachiymanta; tukunitaqmi huk mat'ipaywan.

AYSQNIN RIMAYKUNA: hanpiy, paqo, Qosqo, Pachamama, Apu, uywanakuy

RESUMEN

En este ensayo abordaré sobre el uso de la palabra y la acción vinculada con la piedra (qollota) y el manojito de ortiga que emplea la especialista ritual para expulsar la entidad maligna del cuerpo de la paciente. Tanto la palabra y la acción, como la piedra y ortiga contienen fuerza para cooperar con la expulsión del mal, esto es lo que pone en marcha la especialista ritual para sanar a la paciente. Esta investigación fue observada el 2018 en los márgenes de la ciudad del Cusco, en el

¹ Antropólogo quechua; maestro y doctor en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de México. Profesor de pre y posgrado en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Calificado como investigador CONCYTEC y orientado al estudio de pueblos originarios, fiestas, peregrinaciones y rituales conexos en el sur andino de Perú. Correo electrónico: vtorreslezama@gmail.com

que una paciente de edad fue tratada en tres oportunidades por la especialista ritual; después del procedimiento pude conversar con la especialista ritual y la paciente para profundizar sobre el hecho (ambas personas hablantes del quechua). Este ensayo se organiza en tres apartados: en el primer apartado me ocupo de la crianza mutua entre humanos y no humanos, no sin antes advertir que estos son entidades vivas con capacidad de acción; en el segundo apartado me ocupo del proceso de sanación, y de cómo se usa la palabra aunada a la acción con la piedra y la ortiga; finalmente presento las ideas finales.

PALABRAS CLAVE: sanación, especialista ritual, Cusco, Pachamama, Apu, crianza mutua.

ABSTRACT

In this essay I will address the use of the word and the action linked to the stone (qollota) and the bundle of nettle that the ritual specialist uses to expel the malignant entity from the patient's body. Both the word, the doing, the stone and the nettle have the strength to cooperate with the expulsion of evil, this is what the ritual specialist sets in motion to heal the patient. This research was observed in 2018 in the margins of the city of Cusco, in which an elderly patient was treated three times by the ritual specialist; After the procedure, I was able to talk with the ritual specialist and the patient to learn more about the event (both Quechua speakers). This essay is organized into three sections: in the first section I deal with mutual nurturing between humans and non-humans, not without first noting that these are living entities with the capacity for action; In the second section I deal with the healing process, and how the word is used together with the action with the stone and the nettle. To conclude I present some final ideas.

KEYWORDS: healing, ritual specialist, Cusco, Pachamama, Apu, mutual nurturing

QALLARIY

¿Imatataq kay qhelqawan mashkhakun? Kay llank'aywanqa reqsichiyta munani runasimipi huk hanpiy qatipasqaymanta¹. 2018 nisqa watapi rikuni imaynatas huk hanpiq apariran ruwayninta; kay hanpiq warmiqa chaskisqa yachayninta illapaq llipliyinwan, chaysi ima hanpiykunatapas musqhoyllanpi willan. Payqa tiyan Qosqo llaqtaq patanpi, ichaqa mana hanpiyllatachu ruwan, qhatun qorakunata, huk mikhuykunatapas Mercado Rosaspata nisqa ukhupi. Hanpiqqa ayllunta saquespa Qosqo llaqtaman hamusqa, chaypitaq llank'anata tarispa qhepakusqa. Hinallataq hanpichikuq mamitapas llaqtanta saquespa Qosqo llaqtapi qhepakapusqa, chayqa kaq hawapi tiyaspa reqsinakusqaku unayña hanpiqwanqa, chaymi hanpiqqa mana qhali kasqanta yachaspa p'itamusqa hanpiq. Sapankankupas (hanpiqwan, mamitawan) ayllupi yachayniyuqya kanku, ichaqa mamitapas yachashaspa manaya pay kikintaqa hanpikuspa atinmanchu, hukpuni yanapanan. Mamitataqa qanchis chunka pisqayuq watayuqtaña kay soq'a wayra waqtarusqa mana hayk'aq wayrasqanta, chaymi chikanta llakikusqa mamitaqa. Hinaspa nin: “manan noqaqa onqoymanchu nispa nishaspapunin chaymanqa urmayrunchisman”.

¹ Kaypiqa mana hanpiqqa sutintaqa willashaqchu, nitaq hanpichikukpa sutintapas; chayta ruwasqa mana pipas sintikunanpaq.

Chay soq'a wayratan hanpiqqa kutichinan manaraq mamitaq ukhunpi q'esacharukushaqtin, sichus q'esacharukun chaqa manas qhaliyachispaqa atikunmanñachu. Chay kutichinanpaqmi hanpiyta qallarín kay qollota rumi nisqawan, mayt'u kisawan ima. Ichaqa manan chayllawanchu onqoytaqa orqospa atikunman, yapananmi chayman rimaywan: mañakuspa, k'amispa, cheqnispa ima; hinallataq ruwayninpas kanan chaninniyoq (chaypas, qhaliyananpaqqa makinpaq kanan). Chaymi hanpiqqa tupachin allinta rimayta, ruwayta, qollotawan, kisawan ima, kuskamanta llank'aspa onqoy qarqonankupaq. Onqoyqa manan runaq ukhullanpichu paqarin, chayqa hawamantan haykun ukhuman hinaspa runata wañuchin. Kaq reqsikullantaq onqoyta huk runata hina (kausaqta) chaytaq k'askan runaq ukhunman haykuspa, hinaspa lliuyta saruchaspa wañuchin. Kay soq'a wayraqa runaq ukhunman haykuspan khipun hinaspa tulluyachispa ñak'arichin runataqa, chaymi osqhaylla hanpina. Wakinpaqqa chikan sasaya khayna onqoykuna umachay, chayya pantayman haykunku hinaspa chayta sutiyanku *folklore, mito, fábula, leyenda* nispa.

Wakin k'uskiqña pantayman haykun chaypas, wakinqa allinta llaqtakunaq yachayninta umankuman churaspa t'ikramushanku qhelqakunapi. Kashan chaypi Eduardo Viveiros de Castro (2013), Pedro Pitarch (2013), Magnus Course (2012), hukkunapas, chay llaqtakunaq yachasqan oqariq. Paykunapi taunapakuspan nini sut'illanta, kay Perú suyuq ukhunpiqa, ayllukunaqa yachankun kay kausaypa mast'asqa kasqantaqa; niymancha mat'ipanapaq, manan kausayqa, runakaypas runallapichu tukukun, chayqa tukuytin kashan. Chaymi Pachamama, Apu, qocha, uywakuna, mallkikuna, qorakuna, hukkunapas atiyniyoq/kallpayuq kanku, wakinqa runaman tukuq ima kanku. Chayta yachaspan ayllukunapiqa onqoytapas runamasinkuta hina rimapayuspa qarqonku, mayninpiqa imaymanata k'amispa, mayninpiqa munakuywan rikuspa (mishk'ita rimapayuspa p'enqachinapaq). Ichaqa kay yachaykunan nishu saruchasqa karan, chaymi wakinqa p'enqakuspa chaymantaqa rimaqku; kunanqa chay cheqniykunatan auqanakuyman apayushanku huk k'uskiqkuna, chaypi kashan Boaventura de Sousa Santos (2018).

Chay k'uskiykunamanta hap'ipakuspan rimasaq iskay t'aqapi, imaynatas kay hanpiy apakun chaymanta, ichaqa manaraq chayta qallarirushaspa mat'ipayrusaq kay uywanakuyti kausaykunamanta. Chaypas manan wasaparuymanchu sapankamanta rimaspaqa, chaymi Apu, Pachamama nisqallamanta rimasaq kay kutipiqa. Imaña hayk'aña kaqtiapas panpachayuwankichis runamasiykuna, noqallan tukuymantapas huchayuq kani kay qhelqaymantaqa.

APUKUNAWAN, PACHAMAMAWAN, HUKKUNAWANPAS UYWANAKUSPA KAUSAYMANTA

Kay t'aqata qallarisaq pachamamamanta, apukunamanta, hukkunamantapas qhelqayuspa, chaypa hawanmantaqmi hanpiykunamanta rimasaq. ¿Ima raykutaq chhaynata qallarisaq? Manaya llaqtakunapiqa onqoyqa runaq ukhullanpichu paqarin, chayqa hamun runamanqa tukuy hawamanta. Chay yuyay allin q'emisqa kananpaqmi chikanta qhelqasaq kay huk kausaqkunamanta.

Erqekasqaymanta pacha uyarirani mamitayta, llaqtamasiykunatapas, pachamamamanta, apukunamanta, qochakunamanta, imaymanamanta rimaqta, ichaqa manan kaykunataqa umachaqku mana kausaqta hinachu; llaqtaypiqa, huk llaqtakunapi hina, pachamamata, apukunata, qochakunata, pukyukunata, hukkunatapas, munakuywanmi rikuq kayku, mayninpiqa

manchakuywantaq, kausaq kasqanku rayku. Chaymi mamitayqa niwaq: “aman maytapas munasqaykitaqa haykurunkichu, phirupas, soq’apas, pukuyupas hap’isunkimanmi” nispa. Chaytan allinta umayman churakuq kani, ichaqa mayninpiqa mana kasukuqtaqya kani, huk warmamasiykuna hina. Chaymi onqoypas hap’iwaqku mana pantayta.

Chaymanmi noqapaq chayamun kay yachaywasiman haykuy, chaypiñataqmi hukniraqta yachachiwakku; hamaut’aqqa huk yachayta apamuk, payqa rimak kastilla simipi *naturaleza* nisqamanta, kay naturalezataqmi, paypa yachachisqanpiqa, mana kausayniyuq, hayt’asqapas, ch’aqesqapas, mana ima ruwaq. Chhayna yachachikuy kaqinmi pantayman haykurani, ichaqa mana noqallachu, huk warmamasiykunapas. Aylluypiqqa yachachiwakku hukta, yachaywasipitaq hukta. Chaymi tapukuk kani ¿mayqentaq allinri? nispa. Chay pantaymanmi lliulla haykukku, hinaspa llakisqa, phiñasqa, manchasqa kakku, noqapas hinan tarikuqkani.

Riki, ñaupaq watakunapiqa kay Estado-Nación nisqamantapachaya kamachikuy hamuk kay ayllukunaq yachaynin saruchasqa kananpaq, ichaqa manan chay pachallamantachu kay auqaykunaqa hamuk, ñaupaqmantaraqmi. Chaymi riki tukuy yachaywasikunapiqa yachachikuy kharu llaqtakunaq kausayninta, yachayninta, rimayninta ima. Kunankamapas kay “manchay yachaqkunaq” umanpiqa chay yachaykunas ñaupaqman urqonman kay Perú suyuta; chaysi tukuy ayllupi tiyaq runaqa saqenan yachayninta, hanpiyninta, rimayninta, ruwaynintapas, sichus aypayta munan chay huk llaqtakunata (*desarrollado* nisqa) chayqa. Ichaqa manan chay cheqnikuyqa tukukunchu, kaqlan kashan watan watan; chaymi kay “manchay yachaqkunaqa” cheqnikuywan ayllukunata rikunku: “kay runakunaq huchanpin kay Perú suyu mana aypayta atinchu chay huk suyukunaq yachayninman, kausayninman, ruwayninman, rimayninman” nispa ninku; chaytataqmi sutiyanku “*desarrollo*”, “*modernidad*” nispa.

Kay qolqesapakunaq (*capitalismo* nisqa) ruwayninqa, yachayninqa, manaya munakuywanchu qhawarin pachamamata, apukunata, qochakunata, uywakunata, tukuy kausaqtapas mana kausaqtapas, paykunapaqqa imapas rantina, qhatuna. Ichaqa chay umachaykunan sasachakuy pachaman tanqayushan teqsimuyuntinpi tiyaqkunata (kastilla simipiqa reqsikun *limites planetarios*¹ nispa), chaymi wakin k’uskiqkunaqa qhawarishanku imaynatas kausayninchista qhepa watakunaman apasun chayta. Yachasqanchispas hina, qoripas, qolqepas, mallkikunapas, uywakunapas, ima churakuykunapas tukukuqllan, chayqa manaya wañuy kausaychu chaytaqa ch’usaqyachikunan. Chaytataqmi mana umankuman churakunkuchu kay qolqesapa runakuna, qolqe mashkxayllapi kashanku tuta p’unchay, mana pita mayta khuyapayaspa, mana hayk’aq wañuq runa hina; chaymi ima kausaykunatapas, yachaykunatapas, ruwaykunatapas saruchakunku teqsimuyuntinpi mana mancharispa.

K’uskisqayman hinaqa, tukuy llaqtakunapipas kashanraqmi kunankama ñaupaq yachaykuna, ruwaykuna, kausaykuna, munaykuna, ichaqa manan allin chaskisqachu kanku hatun llaqta ukhukunapi, nitaq wakin k’uskiqkunaq umanpipas. Wakinmi yuyayta hap’ispa anchata iñishanku ñaupaq yachaykunata, ruwaykunatapas, wakintaqmi chansapi hina sutichanku *mito*, *folklore*, *leyenda*, *fábula* nispa. Chay qheparimaytan wakin k’uskiqkunaqa iskayaypi churashan, manan chay rimaykunaqa tukuyapaqchu atikunman nispa. Hayk’aqkamataq llaqtakunaq yachayninri,

1 Qhawanapaq. Kate Raworth: Definir un espacio seguro y justo para la humanidad. Tarikun kaypi: https://forotransiciones.org/wp-content/uploads/sites/51/2014/06/definir-un-espacio-seguro-y-justo_K_RAWORTH.pdf

ruwayninri, hanpiyninri saruchasqalla kanqa nispa (qhawanapaq Santos 2018). Chay saruchakuykunaqa qollunanmi hukpaqkama, chaypaqmi noqanchispas mana nishutachu llunk'upakunanchis paykunata. Manan pipas nishuchu ni pisichu maymantaña kaspapas, kaypipas maypipas runaqa runan kanchis, yanqatan wakinqa pisiyachiwanchis.

Chikanta mat'ipayasaq. Ayllukunaq qhawariyninpiqa apukunapas, pachamamapas, qochakunapas, pukyukunapas, mallkikunapas, uywakunapas, tukuyapas kausaqmi kanku, ichaqa sapanka kausaypas hukniraq. Chaypas manan chayllachu, wakinqa runahinataq ukhunkupi kanku. Kay yuyaytan Eduardo Viveiros de Castro (2013) wiraqochapas tarin yunka ayllukunapi (Brasil suyupi) k'uskispa; paymi nin:

Ñaupaq willakuykunapiqa llapallanchissi runa kanchisman karan, ichaqa chay runakayninkuta wakinqa saquesqaku hinaspa uywaman tukusqaku. Chayqa, noqanchis runakunaq umachayninchispiqa llapanchismi uywa kasqanchis, hinaspa chaymanta tukupusqanchis runaman; kay runakayqa p'achanchispas kanman hinaya. Yunka ayllupi tiyaq wayqepananchikunataqsi ninku: kay uywakunaqa noqanchis hina runakasqankumanta, kunan runa hinalla kashanku (ukhunkupi) kay uywakay p'achawan p'acharuspa (Viveiros de Castro, 2013: 37-38; noqaq runasimiman t'iqrasqay).

Chay umachaypi taunapakuspan qhawarini Qosqo ayllupi kausaykunata hinaspa yaqa kaqta hina tarini. Apukunamanta, pachamamamantawan kunan kutipiqa qhelqasaq, ichaqa manan paykunallachu chhayna kanku. Bernabé Condorí, Rosalind Gowpuwan (1982) allinta qhelqasqaku apumanta, pachamamawantawan, paykuna k'uskiyninkuta aparisqaku kay Pinchimuro¹ ayllupi, unaychaña. Chaymi ninku:

Apukunaqa kanku runa hina, rikhurinkumantaq ayllumasinchiskunaman runaman, erqeman, warmiman tukuspa. Hinallataq pachamamapas, ima ruwayninkupas allin chaskisqa ayllu ukhupiq. Chaymi paykunataq runamasinkuta hina ayllun ukhupi hap'inku, paykunataq imaymanata munanku runa hina. Munanku mikhuyta, uhayta, tupayta, munakuyta, yupaychayta. Mayninpiqa phiñakunkutaq, sintikunkutaq, llakikunkutaq, kusikunkutaq. Waqaytapas atinkun, asikuyta hina, phiñakuytapas, ayayay niyta hina (p. 38; noqaq runasimiman t'iqrasqay).

Ch'uyaya kay Condorík, Gowpuwan (1982) qhelqasqanku, chhaynatapuniya warmi, qharipas ayllukunapi, llaqta ukhupipas, umachanku. Chayqa, paykunawanqa (Apu, Pachamama) runamasinkuwan hina kausanku; niymancha, p'achallankun chay orqokasqankuqa, allpakasqankupas, ukhunkupiqa runa kashanku, chayya runa hina imaymana munayniyuq kanku.

Chayta yachaspan runakunaqa ima mikhuytapas haywanku paykunaman (Apu, Pachamama) manaraq mallirushaspa, chaymi sutin: t'inkay, phukuriy. Ichaqa haywakuykunaqa aparikun hatun poqoy killa (*febrero*) p'unchaykunapi, hinallataq qhapaq situa killa (*agosto*) p'unchaykunapi. Kay haywakuyqa ruwakun tukuy mihuykunaq, uywakunaq, kausaykunaq sumaq t'ikarinanpaq; llapan aylluntinpi mana muchuyapas, onqoykunapas, ima sasachakuykunapas kananpaq. Llaqta ukhukunapipas kay haywakuykunaqa anchata ruwakun, chaymi chay p'unchaykunapiqa sumaq

¹ Pinchimuro aylluqa tarikun kay Ocongata llaqta ukhupi, Quispikanchi, Qosqo ukhupi.

sumaqa q'aparin. Chaytan wakinqa reqsunku pachamaman apukunaman hallpachiy nispa, kukata ashkhata churaspa llapan apukunata, hawakunata wahanku kallpachakuq hamunankupa; kukaqa kallpan, ima uhaypas, chaymi chaywan kallpachanku pachamamataqa (qhawanapaq Torres Lezama 2020b)

Chay hatun poqoy killa, qhapaq situa killa p'unchaykunapiqa paqokuna allin mashkhasqa kanku. Qosqo llaqta ukhupiqa lliulla mashkhanku paqokunata; mayninpiqa paqokunaqa tiyanku hanpi qhatukunaq punkunpi, chaypi tarinku llank'anankuta. Chaytan wakinqa reqsunku 'paqopakuy' nispa. Chikantawan reqsinapaq, kay paqokunaqa illapaq hap'isqan runakunan kanku, chaymi yachayninkuqa chaninniyuq. Ichaqa manan illapaq hap'isqallanwanchu paqomanqa tukunku, wakinqa yachanku chay yachaykunataqa ayllunku ukhupi, utaq paykunamanta mashkhaspa. Kay paqo ñanman haykuy munaqqa mashkhanku huk allin yachaq paqota, chay allin yachaq paqon puririchin paqo ñanpi. Wakin kuraq paqoqa qarpachin qallarikkunataqa qocha ukhupi, wakintaq p'anpanku allpa ukhupi pachamamawan tupanpanpaq, qhari kaqtinkuqa, warmi kaqtinkutaq rit'i orqopi tiyachinku apuwan tupanpanpaq (qallarichiykunaqa tukuymi, kaypiqa wakillanta willashani). Chayqa, ñaupaqpi nisqay hina, runakunaqa (paqo) tupanku apuwan, pachamamawan, runamasinkuwan hina, chaymi mayninpiqa kanku warmiqhari hina huk nisqa, hinaspa ima ruwasqankupas chaninniyuq. Nispaqa, kay apuwan, pachamamawanqa, runakayninkuta oqarisan tinkunku kay paqoman iñikuq runakunawanqa. Chaymi paqokunaqa, warmipas, qharipas, apukunataqa, pachamamatapas, ancha munakuywan qhawarinku.

Chhayna kaqtinmi, ayllupi runakunaqa, llaqta ukhukunapipas, paqokunaq yachayninta chaskispa, sumaqa uywanakuypi kausanku. Sichus mana chhaynatachu kausanku chayqa, tukuy sasachakuyki paqarimun runakunapaq, uywakunapaq, ima ruwaykunapaqpas. Chaymi wakinqa onqoypa saruchasqan kanku, mana qhaliyay ateq. Chaytan yachanku allinta ayllupi tiyaq runaqa (Qosqo hatun llaqta ukhupipas waputan chaytaqa yupaychanku), chaymi ima llank'asqankutapas haywakunku pachamamaman, apukunaman, tukuymantapas. Imaynan Pachamama, apukuna, qochakuna, mayukuna, mikhuykuna, uywakuna, tukuypas runakunata uywan, hinallataqmi runapas paykunata uywan, chaytan ninku kuraq runakunaqa: "ima aynin mana kutichina nispa". Chayqa, kausayqa aynillan, chayta yachaspan runakunaqa mana imatapas mich'akuspa kausanku, apukunaman, pachamamaman, tukuymantapas haywaspa, kallpachaspa, hinallataqmi ruwananku runamasinkuwanpas sichus allin kausaypi kayta munanku chayqa. Pachamama runata uywan, mikhuyta qon, uywankuta mirachin, chaywantaq runaqa kallpachakun, hinallataq paypas mañakun tukuy mikhuyta kallpachakunanpaq; chhayñallataqmi kausakun runamasikunawanpas, taytamama uywan atispa mana atispa wawanta yuyay hap'inankama, chaymantaqa wawankuñataq machupayata uywan; pitaq maytaq mana machuyaq, mana payayaq, chaytan wakin tayta mamaqa allinta waynasipas wawankuq umanman churan chaymi kausayqa allin. Ichaqa mana qonqanachu, kay uywanakuyqa manan runakunallanwanchu ruwakun, astawanpas, mast'arikunmi tukuy pachamamantinpi kaqkunapaq (qhawanapaq Torres Lezama, 2020a). Chaypas manan chayllachu, mayraqcha rimay kanman, kaypiqa pisillapi willamuni. Kunanqa chinpasaq huk t'aqamanñataq.

HUK HANPIYMANTA: IMAYNATAS RIMAY, RUWAYWAN TUPASPA QHALIYACHIN CHAYMANTA

Ñaupaq t'aqapi willamuni imaynas ayllunchis ukhupi, llaqtakunapi, hatun llaqta ukhupipas apukunata, pachamamata, hukkuratapas qhawarinku chayta. Kay t'aqapiqa, chayman q'emeyukuspa willamusaq huk hanpiy qatipasqaymanta. Ichaqa pisillapi rimasaq mana nishuta mast'arukunaypaq. Kay hanpiy qatipasqayqa aparikuran Qosqo llaqta ukhupi, 2018 nisqa watapi. Onqoqmi karan qanchis chunka pisqa watayuq, paymi llakikuypi tarikuran kay onqoy hap'isqanwan (soq'a wayra nisqawan)¹. Imaynatas chay hanpiy aparikuran chaymanta kay t'aqapiqa rimasaq.

Huk p'unchaysi onqoq mamitaqa lloqsirusqa hawata hinaspa qonqaylla huk wayra uyanta waqtarusqa, chaysi unayninmanqa uyan tunu tunu karusqa. Imacha riki nispas mana wayraq waqtarusqan pachachu imawanpas hanpirukusqa, chaysi astawan uyanqa tunuyasqa. Chaypa qhepanmanña imaymanawan hanpikuyta qallarisqa hinaspa mana onqoyta orqoyta atisqachu. Qhepamanñas hanpiq warmiqa mink'asqa kasqa mamita hanpinanpaq.

Hanpiq warmiqa ñaupaqmanta pacha nisqa soq'a wayrayuq mamitataqa: “kinsa kutikaman hanpisayki” nispa, chaymi chhaynata hunt'asqa. Ñaupaq kutipiq hanpisqa qollotawan, chaywan takaspa onqoyta (soq'a machu) ukhunmanta orqosqa. Hanpiqqa willakusqanman hinaqa, kay soq'a machuqa llapan ukhunpis q'esachakuyta munan, hinaspa onqoqqa mana allin tarikunman, ch'arkiyanman kausasaqllapi. Mana chay hina kananpaqmi hanpiqqa qollotawan takan hawanta onqoqtaqa, mana nishu p'achayuqta, umanpi qallarispa chakinpi tukun. Ichaqa manaraq qollotawan takashaspa mañakun apukunamanta, pachamamamanta, tukuy hawakunamantawan; chaymantapas, yayaykuta (*Padre Nuestro* nisqa) riman sonqon ukhullapi. Chaypa qhepanmantaq takan, qhaqoriqhina, qollotawan, khaynata rimaspa:

Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy. Machu wayra, soq'a wayra, lloqsiy kaymanta. Lepra, qhelle wayra, qhelle machu ripuy, iman kaypi... qellamasikichu kashan q'esachakunaykipaq. Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy... kaymanta lloqsiy yau machu asnu, ripuy caramba, q'esachakushanki, qhelle machu carajo, ripuy kaymanta, amaña q'esachakuychu.

Chhaynata rimaspa, k'amispa ima, muyuman hina qhakun qollotawan umanmanta chakinkama kallpawan, lloqsinanpaq hina. Chay rimayninpitaq nin soq'a wayrataqa “manan qellamasikichu, lloqsiy, ripuy” nispa. Ñaupaq t'aqapi nisqay hina, onqoyqa manaya ukhullanchispichu paqarin, chayqa hawamanta haykun ukhunchisman hinaspa onqochiwanchis. Chaymantapas, chay soq'a machu nisqaqa wayra hinaya haykun ukhunchisman, chaypitaq q'esachakun. Soq'a machuqa hawapi kausaqmi, ñaupaq perqakunaq sikipi tiyan, mayninpiqa tullu hina tarikun hinaspa runaman haykuspa wiñan ukhunpi; chay soq'a machu, soq'a payaq kasqanpiqa wiñan sauko, kiswar, huk qorakunapas. Chaytan hanpiqqa hawaman qarqonan kallpawan rimaspa, k'amispa, cheqnispa.

¹ Ichaqa mamitaqa manan chay hanpiyllawanchu qasi kasqa, imaymanatan ruwasqa usqhaylla thaninanpaq. Soq'a hanpikunawan llusikusqa uyanata, taruka astata ruphachispa muskhisqa, huk pastilla nisqakunawanpas yanapachikusqa, kaq mañakuykunatapas ruwasqa sapa p'unchay. Chayqa, tukuyta ruwaspan onqoyta pay kikinmanta orqoyta munasqa ukhunmanta. Kaypiqa hanpiqqa ruwasqallanta willamushani.

Takayta qollota rumiwan tukuruspaqa, hanpiqqa onqoqta thoqachin qollotapi, chaypi chay onqoyqa lloqsin, takasqawan qarqosqa. Chaymantataq kuchilluta hap'in hinaspa kuchun chakanaman onqoyta k'amispa. Chaymantataq qollotata phawachin muqk'aman hinaspa kutayta qallarín tukuy kallpawan, ruwasqanman hinaqa rimashantaq "kutiy, lloqsiy" nispa. Chhaynata kuchuspa, kutaspa ima tukun chay soq'a machuwan. Imaynatan haykuran soq'a machu ukhunman hinallatataq lloqsin, ichaqa ruwaywan rimaywan qarqosqa.

¿Ima raykutaq kay qollotawan hanpin? Kay qollotataq allin imaymana kutanapaq: ajo, comino, wakataq, uchu, tukuypaqpas, chaysi "llank'aq qollota" (mana mosoqqa, arisqa kanan) allin chay soq'a wayra, soq'a machu, soq'a paya, nisqakuna kutichinapaq. Tukuytataq kay qollotawan kutakun chayqa asnansi, chaytas kay onqoykunaqa millakun hinaspa osqhaylla ayqenku. Ichaqa mana chayllachu, chay soq'a machuqa manchakun qollotataq pay hina rumi kasqan rayku; soq'a machuqa, soq'a payapas, ñaupá rumisya kanku/tiyanku, chayqa runaqa mana allinta qhawarikuspa maytapas haykun hinaspa chaypi tupan kay mauk'a rumikunawan, mayninpiqa hisp'anku ima chaypi. Chaymi musqhoypi huk machu (warmita), payapas (qharita) rimapayun: "hisp'aywanki" nispa. Sichus mana chaykunamanta onqoyta munanchischu chayqa, manaya munasqanchistachu haykunanchis tukuy hawakunata, chaypin phiruwán tupanchis. Ichaqa manan soq'aqa ch'esiyaqchu chaypi tiyan, maynillanpin lloqsimun runa hina intipi qochakuq, chhayna qochakushaqtin tuparunchis chaymi soq'aqa runataqa hap'in. Chaypas, warmitan soq'a machu hap'in, qharitataqmi soq'a paya, manan hukllachu.

Chayta qollota rumiwan ruwaruspaqa, hanpiqqa chunchuq kisatañataq hap'in (huk mayt'uta) hinaspa chaywan umamanta chakikama qhaqorparin, astawanqa umanta, uyanta, kunkanta mana chaypi soq'a machu q'esachakunanpaq. Khaynata rimaspa:

Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy... asnaq wayra, khuchi wayra, soq'a machu ripuy kaymanta.
Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy... machu wayra, soq'a wayra, asnaq machu ripuy. Kutiy, kutiy,
kutiy, kutiy... Machu, qella ripuy carajo. Machuy cuernos, manchakunaykipaq. Kutiy,
kutiy, kutiy, kutiy... Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy... Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy... Machu...
Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy... Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy... Machuy cuernos, lloqsiy
kaymanta, kutiy, kutiy, kutiy, kutiy... lloqsiy kaymanta. Kutiy, kutiy, kutiy, kutiy...
Machulay cuernos, asnaq machuy cuernos, ripuy kaymanta.

Kay soq'a machu onqoyqa, hanpiqqa nisqanman hinaqa, manaya lloqsinmanchu sichus mana allinta rimaspa qhaqonman chayqa. Chaymi hanpiqqa k'amin, cheqnin soq'ataqa runata hina (huk kausaqta hina) phawaylla lloqsinanpaq. Chaypin yachakun imaynas rimaywan, ruwaywan allinta tupananku ima onqoypas ukhumanta qarqunapaq.

Chay kisawan allinta qhaqoyta tukuspaqa, llapan mayt'untinta waqaychan huk aysanapi, chaytataq wasinman apan hanpiqqa kananapaq. Sichus onqoy lloqsin kisapi chayqa llasas aysanapaq, chaypis yachan hanpiqqa qoyllurchashanchus icha manachus ruwasqan chayta. Chay kisapi onqoy qatikun chayqa, kanaqtinqa chaypiya ruphan soq'a machuqa/payaqa.

Ña allinta qollotawan, kisawan ima qhaqoyta tukuruspañan hanpiqqa tapun onqoy mamitata, allinyarimushanchus icha manachus chayta. Chaymi rimayta qallarinku, soq'a wayrayuq mamitataq willakun patanmanta imaynatas allinyachishan chay hanpisqan chayta, hanpiqtaq

willakusqanman hina ima yachasqankunatapas willallantaq; mayninpíqa willan huk runakuna qhaliyachisqanta, chaywantaq mana qhali mamitaqa kusikun qhaliyananta yachaspa (“hukkunatapas qhaliyachintaq chayqa noqatapas qhaliyachiwanqaya riki” nispa). Chaypi willakun mamitaqa hanpiqman: “kunanqa supaychata chunchuruwan” nispa, chaymantaq kutichin hanpiqqa: “wertaymantan apamurani kay kisataqa, kausasaqllan chayamun, wapu phiñataqmi, chayya riki qaparrachisunki” (tunukay pisiyasqantaqa yachakun chunchuq kisaq k’arayninwansi). Chay rimasqankupin sut’ita tarikun imaynatas kisata paykuna reqsunku chayta, kisaqa phiña hinaspa chay phiña kaynin kusa chay soq’a wayra orqonapaq, chaycha riki paypas (hanpiq) phiñakuywan, k’amiywan yanapan kay qorata. Chaymi kisaqa kanan kausasaqlla, mana ñaq’echu, chaymi kausasaqllapi phiñakuynin allinta reqsikun, ichaqa manan llapan kisachu chhayna phiña, wakinqa sanp’a (orqo chinantin iman kan). Chaykunatan hanpiqqa allinta yachanan sichus allin reqsisqa kayta munan chayqa. Chaymi mana allin reqsiqkunataqa “hanku hanku yachaq” ninku, “moqoypa uran paqo” nispa.

Chhaynatan hanpiqqa kinsa kutikama takan qollota rumiwan, qhaqun mayt’u kisawan onqoq mamita qhaliyachinankama. Ninmi hanpiqqa kinsan hunt’asqa nispa, chaymi hunt’an kinsata. Chhaynatan uyarini Qoyllurit’iman puririkkunatapas, kinsan hunt’asqa niqta. Sichus mana kinsatachu hunt’anku purispa chayqa sasachakuysi paykunapaq kan. Hinallataq hanpiypipas, mana kinsakama ruwakun chayqa mana wasapakunchu onqoyta.

Kunanqa chikanta mat’ipayrusaq kay qatipasqayta, chaypaqtaq huk k’uskiqkunata waharikusaq. Huk k’uskiqkunapas anchatan willarikunku llaqtakunapi, ayllukunapi tukuy ruway tarisqankuta; chayqa, kay hanpiyninchiskunaqa manan kay llaqtakunallapichu tukukun, huk hawakunapipas noqanchis hinan ruwaq kasqaku hanpiyninkuta. Pierre Clastres (1983) nin, guaraní ayllupíqa rimayqa allinta t’ohan paqokunaq, hanpiqkunaq siminpin, chaytan munanku uyariyta kamaqkunapas (*divinidades* nisqa), chaymi paqokunaqa, huk hanpiqkunapas, munay q’aparishaqta rimanku. Kaq, Pedro Pitarch (2013) rimarillantaq kay Tzeltal (México) nisqa llaqtamanta, chaypin runakunaqa rimayta, ruwayta, onqoyta, runatawan t’inkinku. Chaymi paqokunaqa rimaywan atipanku rimaypi tarikuq onqoykunata; chay runakunaq yachayninpíqa onqoyqa tarikun rimaypin, chaytaqmi runaq ukhunman haykuspa onqochin. Mosqhoyninpin paqokunaqa chaskinku takikunata, mañakuykunata, huk rimaykunatapas, chaywanmi runakunata qhaliyachinku. Ichaqa, rimaykunaqa paykunamantan rimasqa kayta munanku, chayllatan siminkuta mañaspa paqokunaqa t’ohachinku; chay rimaykunaqa ñan chaypiña tarikunku hunt’asqa ñaupaqmanta pacha. Rimaykunaqa kallpayuqmi kanku, kamaqenniyoq hina, chaymi kikiillankumanta rimasqa kayta atinkuman. Kaq, Magnus Course (2012) Mapuche (Chile) llaqtapi tarillantaq imaynas kay rimaykuna kallpayuq chayta. Chaymi nin, rimayqa kikiillanmantan imatapas ruwan nispa. Chhayna kaqtinqa, manan kacharisqatachu imamantapas rimana, rimasqanchisqa sut’ichakunmi. Mayninpíqa siminchispa atipasqan wañuyta, onqoyta, imatapas, kamayunchis huk runamasinchiskunaman, chaymi sut’ichakunman. Chaymi Course nin, waynasipaskuna, hinallataq onqoqrunakuna, phawaylla chaskirunkuman chay mana allin kamayuy rimaykunata. Chaymi, rimayqa onqochin, kallpachan, chayachimun ima mañakuykunatapas. Chaytan nikun rimayqa kallpayuqmi nispa, sut’ichakunmanmi. Chayta yachaspan Perú suyu ayllukunapíqa sutiyanku “qhencha simi” nispa, sichus rimasqan sut’ichakun chayqa.

Willasqayman hina, kay k'uskiqkunapas tarinkun rimaykuna kallpayuq kasqanta, ichaqa manan rimayllawanchu imapas atikunman, ruwaypas chaninniyoqmi kanan kay llaqtanchiskunaq yachayninpiqa. Chaytan yachachiwanchis hanpiq kay t'aqapi, ruwashantaq, rimashantaq qallarisqanmanta tukunankama. Chayqa niymancha, rimayqa t'inkinakuymi ruwaywan, hinallataq qollotawan, chunchuq kisawan. Sapankankun llank'anku onqoyta runaq ukhunmanta qarqonankupaq. Qollotapas kallpayuq, llank'aq; kisapas phiña, llank'aq; rimaypas (mañakuypi, k'amiypi, valikuypi, hukkunapipas) kallpayuq, llank'aq; hinallataq ruwaypas, chaninniyoq kaspapa, imatapas wasapaq. Chhaynatan llapanku t'inkisqa llank'anku paqoq makinpi, utaq hanpiqpa makinpi. Willamusqaypi hina, hanpiqqa mañakun tukuy kamaqkunamanta, apukunamanta, pachamamamanta, hukkunamantapas, chaymantataqmi ruwayta qallarín kuti, kuti nispa rimaspa. Chhaynata ruwaspan, kinsakutipi, hanpiqqa qhaliyachin soq'a wayramanta mamitata, manaraq soq'a machu ukhunpi q'esacharukushaqtin. Chaypin yachani imaynas kay hanpiy chayta, huk runamasinwanpas maqanakushanman hinan hanpiqqa takan qollotawan, qhaqon chunchuq kisawan, k'amin: "lloqsiy qhelli nispa"; chayqa, hanpiqqa onqoytaqa manaya mana kausaqta hinachu rikun, paypaqqa soq'aqa ñaupá runan, hinaspa wayra hinalla haykun ukhunchisman. Chaymi ayllukunapiqa ima onqoytapas musqhukunku runata hina, chay onqoywantaq musqhuypiqa maqanakunku; sichus maqanakuypi atipanku chayqa phawayllata qhaliyanku, chhaynapi yachakunku.

Chay yachaykunatan wakin k'uskiqkunaqa saruchakunku hinaspa *mito, leyenda, fábula, folklore* nispa sutiyan; kunantaq ichaqa chay "pantaspá rimasqankuta" (*equivocación controlada* nispa sutiyan Viveiros de Castro) qonqaspa manchaytaraq rimayamushanku ¿Imanaqtintaq chay pantaykuna karan? Chay pantay rimaykunaqa paqarimun paykunaq kausanninkumanta, ruwayninkumanta, umachayninkumanta, mana lloqsispa rimaqtinku, chayqa tukuy llaqtakunatapas qhawarinku llaqtankupas kanman hina, yachayninkumanta, ruwayninkumanta, kausayninkumantapacha huk kausaykunata qhawarispá. Chaymi kunankamapas ima ruwasqanchispas mana allinlla tarikun paykunapaqqa; mana sut'intachu ima ruywaytapas, llank'aytapas, yachaytapas t'iqranku, hawan ukhunta k'uskiruspa pantay rimayman haykunku. Chaymi mana chaykuna kananpaqqa allinta uyarina, allinta yachayta chaskina, kikin yachaqkunamanta, ayllukunamanta. Rimasqankutataq kaqta t'iqrana mana hukkunaman p'olqachispachu, mana yachaqpa rimasqanta hina. Mana nishu mast'arukunaypaq kayllapi qhepasap.

TUKUKUY

Kay qhelqapin rimayuni iskay t'aqapi: ñaupaq t'aqapin anchata mast'arimuni kay uywanakuypi kausaymanta; ayllukunaq yachayninta tapurispá yachani tukuypas kausayniyoq kasqanmanta. Apu, Pachamama, qocha, qorakuna, rumikuna, hukkunapas kausayniyoq kasqanmanta, wakinqa kanku runa hina tukuy munayniyoq, phiñakuy yachaq, imaymana. Chayqa, manan kausayqa runallapichu tukukun ayllukunaq yachayninpiqa, astawanpas mast'akun hukkunaman (chaytan sutiyaqun *no humano* nispa). Chayta yachaspan runakunaqa paqokunata mashkhanku, paqokunataqmi aylluk sutinpi churanku haywakuyta. Imaynan runapas mikhuyta yachan, chhaynatan Apu, Pachamama, tukuy hawapas mikhuyta yachan, chaywanmi paykunata kallpachakun; chayqa, runakuna chaskinku tukuy mikhuyta, uywakunatapas pachamamaq, apukunaq yanapayninwan, chaymi paykunapas kutichinku tukuy mikhuy oqarisqankuta haywakuypi churaspa, chhaynatan uywanakuypi kausanku; mana chhayna kaqtinqa sasachakuy

pachamanmi runakuna haykunku (wakinqa allpaq hap'isqan iman onqonkuman). Qhepa t'aqapiqa rimani hanpiymanta, chaypitaqmi reqsichini imaynatas huk hanpiq qhaliyachin soq'a wayraq waqtasqanta, manaraq anchata onqoqpa ukhunpi q'esacharukushaqtin. Hanpiqqa kinsakama hanpin mamitata, chaytan pay sutiyan hunt'asqa nispa. Hanpispataqmi qallarín apukunamanta, pachamamamanta, huk kamaqkunamanta (*divinidades* nisqa) mañakuspa, chaymantaqmi qollotawan takayta qallarín onqoq mamitata umamanta chakikama, chaypa qhepanmantaq mayt'u kisawan qhakun umamanta chakikama. Chaytaqa ruwan tukuyta rimaspa, k'amispa: "lloqsiy qhelli" nispa; chhaynatan soq'a wayrataqa qarqon ruwaywan, rimaywan, qollotawan, kisawan yanapachikuspa. Sapankapas kallpayuq kaman kanku, rimaypas, ruwaypas, qollotapas, kisapas, chaykunata t'inkispan hanpiqqa urqon soq'a wayrata mamitaq ukhumanta. Kay yachaykunan huk k'uskiqkunaq qhawariyninmanta mana sut'ichu, chaymi pisiyachisqa tarikun. Imaynataq chayta qolluchispa kallpachanchisman yachayninchiskunata, hinaspa mirachinchisman astawan. Chaymi kharu llank'anaraq kashan.

ÑAWINCHASQA QHELQAKUNA

- Clastres, P. (1993). *Palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Condori, B. y Gow, R. (1982). *Kay Pacha*. Cusco: CBC.
- Course, M. (2012). The birth of the word. Language, force, and Mapuche ritual authority. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 1-26.
- Pitarch, P. (2013). *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México – Conaculta.
- Santos, B. S. (2018). *Construyendo las epistemologías del sur. Para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Torres Lezama, V. (2020a). "Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú". *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, vol. XV, núm. 29, 2020, junio, pp. 135-179. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211062850029>
- Torres Lezama, V. (2020b). Kallpachakuy: Coca, bebida y cigarro como fuerza y protección en la peregrinación a Qoyllurit'i. *Anthropologica*, 38(45), 133-159. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202002.006>
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Aplicación de las Ecuaciones Emancipatorias Aymaras en Tiempos de Crisis y de la Pandemia COVID-19

Application of aymar emancipatory equations in times of crisis and pandemic such as covid-19

VICENTE ALANOCA AROCUTIPA¹, JORGE APAZA TICONA¹, GUILLERMO CUTIPA AÑAMURO¹, CESARIO TICONA ALANOCA¹, SUSAN LIZ ALANOCA LAURA², ROLANDO PILCO MALLEA³, ALAN EVER MAMANI MAMANI⁴

Autor de correspondencia: Vicente Alanoca Arocutipa
Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú
Correo electrónico: valanoca@unap.edu.pe

Recibido: 15/04/2021
Publicado: 30/06/2021

RESUMEN

El presente artículo se ha realizado en el contexto de las comunidades rurales aymaras (Puno-Perú). El objetivo es describir, interpretar y analizar las diferentes manifestaciones y percepciones (expresiones) culturales de la población aymara en relación a la Covid-19. La metodología utilizada es de tipo cualitativo, se centra en la etnografía, como la interpretación de los datos. En los resultados se evidencian, en primer lugar el concepto colectivo vigente sobre la muerte en las provincias aymaras que vienen a activarse como estrategia para enfrentar y afrontar la crisis sanitaria; en segunda instancia la aplicación de los siete elementos de la ecuación emancipatoria, que se viene recreando desde la cotidianidad; y en tercer lugar se sistematiza los retos y desafíos que divisan los pobladores de las comunidades, ello permite comprender, asumir y enfrentar de manera colectiva desde los diferentes dimensiones y campos del conocimiento esta situación adversa y compleja desde este contexto.

PALABRAS CLAVE: Covid-19, crisis, comunidades aymaras, ecuaciones emancipatorias

ABSTRACT

This article has been made in the context of rural Aymara communities (Puno-Peru). The objective is to describe, interpret and analyze the different manifestations and cultural perceptions (expressions) of the Aymara population in relation to Covid-19. The methodology used is qualitative, focusing on ethnography, such as the interpretation of the data. The results show, firstly, the current collective concept of death in the Aymara provinces that come to be activated as a strategy to confront and confront the health crisis; secondly, the application of the seven

1 Universidad Nacional del Altiplano, Puno-Perú.

2 Asociación Centro de Investigación y Escuela de Pensamiento Crítico Aymara (ACIEPCA).

3 Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA).

4 Instituto de Educación Superior Pedagógico Público Huancané,

elements of the emancipatory equation, which has been recreated from daily life; and thirdly, the challenges that the inhabitants of the communities see are systematized, this allows us to understand, assume and face collectively from the different dimensions and fields of knowledge this adverse and complex situation from this context.

KEYWORDS: Covid-19, crisis, Aymara communities, emancipatory equations

INTRODUCCIÓN

El 30 de enero de 2020 la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró una Emergencia de Salud Pública de Importancia Internacional (ESPII), a raíz del aumento y crecimiento de contagiados en diversos países del mundo a partir de China. Cada día somos testigos de la expansión de la pandemia de la Covid-19, según los datos al 15 de abril del 2020 es preocupante las estadísticas de aumento de contagiados en el mundo, con más de 1.960.325 y 127,176 muertos (Diario El País, 2020). En sus inicios de la pandemia, “las Naciones Unidas han instado a los gobiernos a proteger los derechos humanos de todas las personas durante la pandemia de COVID-19, poniendo especial énfasis en los grupos vulnerables incluyendo a las personas mayores que viven solas, en instituciones o en comunidades de bajos ingresos que tienen acceso desigual a la atención médica, a menudo en situación de subempleo y sin protección social (Huenchuan, 2020). En el caso peruano según el Ministerio de Salud, al 24 de mayo llegó a los 115 754 casos y 3 373 fallecidos por la COVID-19. En la región Puno se tiene 247 confirmados y 5 fallecidos, se ha perdido el control, existen fuertes cuestionamientos al manejo estadístico y datos oficiales de casos confirmados y de fallecidos. Es decir, se vuelve incontrolable desde las instituciones del Estado, a pesar de los esfuerzos que realizan las autoridades del nivel central.

El gobierno peruano el 15 de marzo mediante el Decreto Supremo N° 044-2020-PCM dispuso el Estado de Emergencia Nacional en todo el territorio a nivel nacional por el término de quince (15) días calendario, ordenaba el aislamiento social obligatorio (cuarentena), por las graves circunstancias que afectan la vida de la población nacional a consecuencia del brote del COVID-19; el cual ha restringido varios derechos y mediante el DS N° 046-2020, se precisaba esas restricciones, sin embargo no se pudo contener el contagio, a pesar de las medidas económicas anunciadas, aplicadas e implementadas con dotación de bonos a la población vulnerable, pero siempre será insuficiente, más aún que existe un segmento mayoritario que no tiene acceso a esos beneficios. Se ha echado la culpa a la gente que sale de la casa en busca de conseguir algo para comer, estigmatizando de “ignorantes” y desobedientes, siempre juzgando y estigmatizando, puede ser que sea cierto, lo que nos toca es comprender la complejidad del problema. Se ha ido prorrogando cada 15 días, y desde el 25 de mayo se ha ampliado hasta el 30 de junio.

En este contexto se vienen presentando diversos problemas y lo que salta a la vista son los grandes problemas históricos estructurales irresueltos, en un país diverso cultural y lingüístico como el Perú, para comprender esta situación no se requiere ser un experto ni genio como las desigualdades y rupturas lastradas, al que hoy se enfrentan “nuestros héroes de salud” junto a los policías y los miembros de las fuerzas armadas, como lo hace el Presidente de la República Martín Vizcarra, aunque con muchos errores, pero tal vez oculta algunas cosas que seguramente sabe de la directrices del capitalismo cuando estuvo en Canadá y sabe sólo él porque aceptó acompañar a Pedro Pablo Kuczynski, hoy con detención domiciliaria tan igual que otros expresidentes. No nos

detenemos allí porque sería extenso abordar de este personaje, porque tuvo que ver con la venta de recurso del Perú desde el periodo de gobierno de Fernando Belaunde y de Alejandro Toledo, lo cierto es, que fue uno de máximo artífices de capitalismo neoliberal en el Perú, aunque parezca el mejor Presidente de Perú, sólo la historia los juzgará.

Ahora bien, a pesar de desaciertos desde el gobierno, lo valorable es encarar el problema, para ello se necesita de coraje y convicción, pero el entorno y el equipo no han comprendido ni ha asumido la forma y estrategia integral de afrontar el problema, de hecho es competencia del sector salud, ello es importante e imprescindible por la forma y las características de la Covid-19, pero como muchos expertos y especialistas sostienen que el virus se mueve y transita con seres humanos, en consecuencia esa población tiene comportamientos y formas de actuar que han ido creando y recreando en el proceso de su historia, o como se diría, ha ido “inventando tradiciones” (Hobsbwan, 2002) que en suma es toda una complejidad, las cuales son las que se vienen expresando en el cumplimiento de las restricciones establecidas por el Estado, en este caso en las comunidades rurales aymaras del sur del Perú; en ese marco desde nuestra experiencia y formación en ciencias sociales, vinculados al pensamiento crítico, nos detenemos para realizar esta pesquisa sobre todo con el propósito de coadyuvar a esa labor heroica y estoica que afrontan en la primera línea como son los médicos, enfermeras y todo el personal de salud, el cual no puede seguir siendo los únicos que sacrifiquen no sólo sus vidas, sino la de su familia.

Nuestra motivación se centra en la línea de pensamiento crítico (Alanoca, 2016) contagiado por Boaventura de Sousa Santos (2010) desde su obra “Descolonizar el saber, reinventar el poder” inspirada en la obra de “el gobierno de las palabras” (Monedero, 2009), junto al equipo de colegas armamos, algunas cuestiones muy rápidas para abordarlo, al que se denomina: las ecuaciones emancipatorias aymaras constituida por siete elementos, que al final de cuentas ayudarían como una de las formas de recreación de estrategias de afrontar, encarnar y encarar la pandemia de la Covid-19, en estos tiempos de crisis, sobre todo desde el contexto aymara. No podemos admitir que, en la actualidad existe una lucha de los pueblos que fueron denegados históricamente (Alanoca, 2013, pág. 35), son las más vulnerables a la Covid -19, sobre ello se aplica una infinidad de normas que restringen, los cuales no son tomadas en consideración, no por la irresponsabilidad ni ignorancia, sino por el factor y componente cultural al que está inverso esta población, aunque algunas hipótesis sostienen que la altura es un factor que podría disminuir el contagio.

Vivimos proceso de homogenización cultural, para ello la escuela ha jugado un rol importante en ese proceso (Alanoca, Condori, & Mamani, 2019), por otro, lado se ha desarrollado diversos programas sociales que han atentado a la dignidad, como el caso de las esterilizaciones forzadas (Apaza, Inquilla, Alanoca, & Cutipa, 2018), donde como estrategias utilizaron artimañas de convencimiento aprovechando la idiosincrasia y la desinformación de la población, utilizando e inventando categorías inclusive la lengua aymara, sabiendo que muchas palabras ocultan ciertos elementos que son útiles e inútiles, por ello hoy existe una catacumba de categorías creadas por la academia, como hoy podemos percibir y constatar en este periodo de la pandemia de la Covid-19, el cual nos ha desnudado en todo sentido, al que hoy estamos enfrentados en el mundo.

La metodología utilizada es de tipo cualitativo, los miembros del equipo han estado en las diferentes comunidades rurales aymaras de la región Puno, como son las provincias de Chucuito, Yunguyo, El Collao, Huancané y Mohó, y parte de las provincias de Puno, en plena cuarentena y

confinamiento, es decir, durante los meses de marzo, abril y mayo del 2020, recopilando información, conviviendo con experiencias muy interesantes, realizando trabajos etnográficos, realizando entrevistas, aplicando la técnica de observación-participante, pero, siempre en el marco de respeto de los protocolos establecidos por las autoridades del sector salud y de las Fuerzas Armadas. Se han sistematizado la información, luego se interpretó y analizó en base a los objetivos planteados en la presente pesquisa.

LAS ECUACIONES EMANCIPATORIAS Y LA APLICACIÓN

El equipo constituido por profesionales de educación, antropología y estadística, asumiendo el rol de la academia como en la línea del pensamiento crítico (Alanoca, 2017), nos insertamos en las comunidades rurales de Puno, sabiendo que los pobladores aymaras tienen como actividad principal la crianza de la agrobiodiversidad, la crianza de ganados animales y complementado con la pesca en el lago Titicaca y el comercio, migración temporal (Apaza, Alanoca, Ticona, Calderon, & Maquera, 2019), esta situación es que se va a fracturar con las medidas adoptadas por el gobierno por el caso de la Covid-19. Por otro lado, existen otras asignaturas muy serias y pendientes por afrontar, como el caso del sistema de democracia en el Perú, está elaborada y estructurada para la clase política del centralismo limeño, a portas de cumplir los 200 años de la independencia del Perú, no se tiene en los espacios de representación democrática ni aun aymara sea varón o mujer que tenga legitimidad, siempre fuimos y fue representado por los “mistis”, aunque esto puede tener una connotación “egocéntrica” pero, fue así, inclusive en espacios o en producción académica, es decir; “otros escribieron por nosotros” (Alanoca, 2017, pág. 58), entre otros problemas estructurales, nos inducen a identificar tres aspectos importantes, que ayudarían a afrontar y coadyuvar en evitar que la Covid-19 sea una catástrofe, no solo para el pueblo aymara, sino para los contextos de diversidad cultural y lingüística.

EL CONCEPTO Y LA ACTITUD HACIA LA MUERTE EN LA ACTUALIDAD EN LAS COMUNIDADES AYMARAS

Es necesario contextualizar la población de la región Puno, para poder comprender la distribución, como se percibe en la siguiente tabla:

Tabla 1: Población rural y urbana a nivel departamental en Puno según provincia-2017.

Provincia	Población Rural		Población Urbana		Total
	Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje	
Puno	80582	14.8	139912	22.0	219494
Azángaro	76823	14.2	33569	5.3	110392
Carabaya	40416	7.5	32936	5.2	73322
Chucuito	68841	12.0	24161	3.8	89002
El Collao	42040	7.8	21831	3.5	63878
Huancané	49937	9.2	7714	1.5	57651
Lampa	27624	5.1	13232	2.1	40856
Melgar	30713	5.7	36425	5.8	67138
Moho	16496	3.0	3257	0.5	19753

San Antonio Putina	11780	2.2	24333	3.9	36113
San Roman	28885	5.3	278532	44.2	307417
Sandia	46739	8.6	4003	0.6	50742
Yunguyo	25173	4.6	11766	1.9	36939
TOTAL					1172697

Fuente: INEI 2017.

Existe un decrecimiento de la población puneña en comparación al censo del año 2007, donde el número de habitantes era de 1 millón 320 mil 75 habitantes, mientras que en 2017 es de 1 millón 172 mil 697, esta situación es a consecuencia de la migración. Según los datos, la población rural en la provincia de Puno presenta el 14.8%, le siguen Azángaro 14.2%, Chucuito 12.0%, el Collao 7.8%, Carabaya 7.8%, Sandia 8.6% y en último lugar está San Antonio de Putina con 2.2%.

Por un lado, el porcentaje de población urbana es variado, San Román presenta el 44.2%, Puno con 22.0% y los menos urbanizados son Sandia con 0.6% y Moho con 0.5%. Quiere decir, que las ciudades como Juliaca y Puno concentran mayor cantidad de población migrante y crecimiento demográfico en los últimos años, por consiguiente, en estos tiempos constituye ciudades más vulnerables y propensos al contagio por la Covid-19.

El sentido de pertinencia cultural, étnica y lingüística, es muy marcado, determinante en muchos aspectos, a partir de ello podemos comprender la misma demarcación política por provincias y la dinámica migratoria y las actividades económicas en Juliaca, Desaguadero, Ilave, Puno, a nivel regional, por ello, la presencia de esta población en las ciudades de Tacna, Arequipa, Cusco, Moquegua y otras ciudades del sur del país, como a nivel internacional como en La Paz (Bolivia) y Arica, Iquique (Chile), aunque históricamente fue el gran reino aymara, pero se sigue dinamizando y uniendo estos pueblos, rebasan las fronteras geográficas. Los Censos del 2017 nos presentan los siguientes datos en relación a sentido de pertenencia étnica, cultural y lingüística como podemos visualizar en la siguiente tabla:

Tabla 2: Población por pertinencia lingüística y étnica de Puno según provincia-2017.

Provincias	Aymara	Quechua	Otros
Puno	71019	81995	66 480
Azángaro	402	82961	27029
Carabaya	510	52770	20042
Chucuito	69588	845	18569
El Collao	49726	719	13430
Huancané	29439	17030	11182
Lampa	304	30659	9893
Melgar	246	48323	18569
Moho	15987	187	3579
San Antonio Putina	4124	21785	10204
San Roman	42603	168940	95874
Sandia	6061	31411	13270

Yunguyo 28351 347 8241

Fuente: INEI 2017.

La región Puno se caracteriza por la presencia de tres pueblos indígenas como son los quechuas, aymara y los Uros, estos según el base de Datos del Ministerio de Cultura. Las provincias del norte como: San Román, San Antonio de Putina, Puno y Melgar son más urbano y mayoría quechuas, en cambio, Lampa, Azángaro, Carabaya y Sandía, es más rural y quechua; por otro lado, Chucuito, el Collao, Yunguyo, Moho y Huacané mayoría es rural y aymara. Los Uros, constituyen un pueblo originario ubicado en la bahía de Puno, cuya población mayoritaria se ha asentado durante siglos en enormes balsas de totora denominadas “islas flotantes”, las cuales navegan sobre las aguas del Lago Titicaca; y cuya lengua pertenece a la familia lingüística Uru-Chipaya (Ministerio de Cultura, 2019).

El tema de retorno de la población aymara migrante a las ciudades de Lima, Arequipa, Tacna, Moquegua, Arica(Chile), no puede ser asumida y explicada sólo en términos de estigma y de odio, como: “ignorante”, “desobediente” o “faltosa”, sino es por las formas de vida, subsistencia retos y luchas que afronta en los diferentes contextos urbano marginales, que muchos de ellos cubiertos por el caos y desorden y sumados a la corrupción que campea, hace que sea insoportable y comience el éxodo de la población aymara, llamada como así por algunos, sumados a la falta de alimentación y recursos económicos, pero esperanzados en el retorno a la tierra y re-encuentros con la vida.

La lucha por la dignidad ha sido una constancia de las comunidades aymaras, hoy la pandemia de Coronavirus, viene avanzando muy aceleradamente destruyendo la vida de los seres humanos sin distinguir posición social, económica y cultural, desde donde es posible identificar y construir estrategias que pueden capitalizar para evitar lo catastrófico que podrían ser esta pandemia. En esa perspectiva, nos centramos en la zona sur de las provincias aymaras de la región Puno, desde donde, en primer lugar se recopila el concepto y actitud en relación a la muerte que aún se mantienen en las comunidades aymaras, que tienen dos elementos duales complementarios:

Jiwaña/jakaña(Muerte/Vida): Son dos dimensiones importantes, pero complementarios que son procesos complementarios en la cosmovivencia aymara. En esa perspectiva se ha recopilado esa información desde las cotidianidades aymaras. En las comunidades rurales de la provincia de Chucuito, en particular del distrito de Juli, varios comuneros han manifestado mediante testimonios sobre la muerte y vida ante la situación de Covid-19.

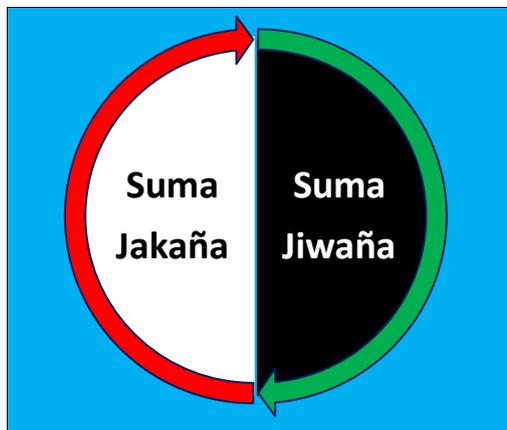
“Qué enfermedad será, dice que es parecido a la gripe y tos, yo ya estoy mayor de edad, ya estoy en la edad avanzada, si me muero me muero, pero ya he vivido la vida. Como aymara ya he vivido en esta vida suficiente, los que van a sufrir son los hijos y nietos. He escuchado por la radio, por noticias, que es bueno tomas nuestras hierbas como eucalipto, tomar bastante limón y otras referidos a la tos y gripe para la gripe. Estamos en campo si nos agarra corona virus pues vamos a morir y resistir algunos, no hay en la comunidad un puesto de salud” (Testimonio N° 01).

“Dicen que corona virus afecta a ancianos y a niños, es para que se mueran rápido para eso está fabricado este coronavirus, nosotros vivimos y comemos nuestros productos y

así vivimos y morimos tranquilo. Esta enfermedad del coronavirus es para eliminarnos hay mucha población dicen por eso, quizás este es el “juicio final” (Testimonio N° 2).

Hay una presencia de la dualidad complementaria entre la vida y la muerte, el problema es que en ese proceso se ha ido reduciendo.

Figura 1: Dualidad de jakaña/jiwaña



La figura 1 representa es dualidad cíclica de la vida/muerte, el cual responde a todo un proceso ritual, no es que poblador aymara se alegra si alguien muere, sino tiene una connotación según las circunstancias, aunque esta forma de concepción fue trastocada por la escuela y la presencia de la iglesias, quienes han ido interpretando e insinuando de acuerdo a sus intereses de poder.

A continuación, presentamos algunos testimonios recogidos:

“Cuando una persona muere de su cuerpo sale el ajayu o animo al ajayu le decimos también saqa, el ajayu anda con nosotros con sus familiares del muerto. Si los familiares del muertito lloran el ajayu no se va rápido está penando. Nosotros los que estamos aquí siempre conversamos con nuestras almitas, le pedimos, le rezamos con fe y ellos no hacen caso.

“El coronavirus, está trayendo mucha preocupación, dicen que está matando mucha gente, pero nosotros tenemos desde la comunidad muchas formas de curarnos, si el virus nos agarra tendremos que recurrir a tomar nuestras hierbas y comer nuestros productos. Yo estoy tomando mate de eucalipto cada día y quion me pongo en el caldo. El que se enferma con el virus debe tener mucha fiebre en su cuerpo, por eso también hay que tomar hierbas frescas” (Testimonio N° 1, en la parcialidad de Chijuya-Huancané, abril-2020).

Se puede percibir y constatar la comunicación y relación constante con los muertos, estas formas de percepción es uno de los componentes fundamentales para comprender e interpretar el concepto de la dualidad jiwaña/jakaña, no sólo en el ser humano, sino en otros seres del entorno, en esa perspectiva se tiene el siguiente testimonio:

“No solo los hombres tienen alma los animales también tienen alma, el alma de los animalitos se llama illa, cuando matamos un carnero o se muere una vaquita los demás animalitos están tristes. En estos días estamos cumpliendo con lo que dice el gobierno Vizcarra, pero en el campo si no recogemos nuestras chacritas con que vamos a vivir. Diariamente tenemos que hacer cosas en el campo, si voy al pueblo voy con mi mascarilla, regresando lavo mi mano con jabón”

Los testimonios muestran la vivencia andina en las comunidades rurales aymaras, además los entes que conviven con los hombres son animados, poseen vida, está al alcance de su petición y conversación, también el alma juega el papel de ente animado “si en la cosmovisión andina la naturaleza en general está animada, y si los seres que pueblan el universo son activos y se vinculan en relaciones de intercambio, entonces los intercambios que ocurren a partir del tinku (encuentro) entre los mundos de arriba y abajo son indispensables para la generación y reproducción de la interfase o Kaypacha” (Sánchez, 2015). A comparación del “mundo moderno occidental la muerte, además de poner fin a la existencia corporal visible del individuo, destruye del mismo golpe el ser social que está inserto en su individualidad física” (Gil, 2002).

Las poblaciones andinas ante la presencia de cualquier mal recorren a las “las etnoterapias practicadas por los pueblos andinos, en buena parte preventivas, procuran anticipar las enfermedades y dolencias, en el sentido natural de los nativos (parte material / parte sobrenatural), para hacer frente a las dolencias y padecimientos (Chaves & Galeano, 2009, pág. 5). Estas costumbres de curaciones están referidas a las plantas frescas las que pueden curar la fiebre en el cuerpo humano. Pues “el logro de la salud es una constante búsqueda de los equilibrios y de las armonías entre los sistemas contrapuestos, sean ecológicos, sociales o bien cósmicos religiosos. La clave andina para la buena salud, la buena cosecha, la felicidad en última instancia, está en saber mantener los equilibrios (Guerrero, 1997), mantener esos equilibrios implicaría estar en constante diálogo y mantener las costumbres del ande para no padecer de ningún mal.

SUMA JAKAÑA/SUMA JIWAÑA

El proceso de desarrollo de la vida para el mundo aymara, enmarcaba el buen morir, no es que sea inmortal, sino que significa vivir bien la vida significa vivir en armonía y en plenitud con todos elementos de la naturaleza. Hombre-medio natural y deidades. Se deja de vivir después de haber vivenciado la vida. Los aymaras consideran a la muerte, así como a la vida como algo natural y necesario en el mundo que habitan. En la percepción local se muere, pero se renace en otro momento bajo otra forma de vida. No existe una separación o línea que diferencia entre la vida y la muerte. Es un proceso continuo. De ahí cuando una persona muere dicen: “*sarxiwa, chhaqxiwa*” (desapareció, se fue). No existe en su concepción la muerte física sino la vida eterna. La persona que fallece sigue viviendo y se hace presente en este mundo bajo otra forma.

Lo mejor de cada cultura se pone a prueba en tiempos de crisis (Copa, 2020), efectivamente en este contexto la situación de emergencia sanitaria ha desbordado los esfuerzos de las autoridades del Estado, en relación a esta incapacidad, los aymaras recrean sus propias organizaciones culturales para convivir con la pandemia. Poniendo vigor sus manifestaciones y prácticas colectivas “la reciprocidad”, obviamente con grandes y profundos cambios generacionales. Los pobladores aymaras en su vivencia y desde su cosmovisión, para ellos no existe la cesación de la

vida, la vida se recrea de manera constantes. La vida en contexto aymara está estructurado en base a la dialéctica de oposición complementaria, es decir, que la “totalidad se divide en dos mitades opuestas pero complementaria” (Montes, 2001). Podemos señalar que esta lógica se expresa en los siguientes aspectos: el espacio está dividido como *alaja* (zona alta) y *aynacha* (baja), el de la población por *chacha* (varon) y *warmi* (mujer), el de la bilateralidad del cuerpo humano como: *chiqa* (izquierda) *kupi* (derecha) y el de la *Suma jakaña* (buen vivir) *suma jiwaña* (buen vivir) al respecto tenemos la siguiente versión:

Nosotros en la comunidad vivimos en par *chacha/warmi* y somos uno solo, cuando un joven no está casado es *ch'ulla* (solo o incompleto) cuando se *jaqicha* (matrimonio) es completo, por eso en la comunidad somos reconocidos cuando ya tenemos pareja somos *jaqi* (personas), por eso todas las actividades agroganaderas siempre realizamos previo conversación en la familia, mientras yo cocino el desayuno y fiambre mi esposo ya está atendiendo a los ganados y alistando para realizar trabajo y después del desayuno ya vamos juntos a cumplir con nuestras tareas en la comunidad, a eso nosotros llamamos *suma yakaña* (buen vivir) (Testimonio N° 5, Comunidad Maquercota, Pilcuyo, El Collao-abril-2020).

La vida en la comunidad necesita constante armonía con toda la naturaleza para dar la continuidad de la vivencia comunitaria, en este contexto la pandemia ha generado miedo y un repensar de la vida y la muerte los aymaras tienen claro sobre concepto de la muerte, al respecto tenemos algunos testimonios muy interesantes:

Para nosotros la muerte no existe, más bien la muerte es pasar a otra forma de vida, quiero resaltar yo en la primera vida estuve en la vientre de mi madre, en ella mi forma de vivir era otro y consumo de alimentos también, la segunda vida para mí sería la que estoy viviendo en la actualidad desde que he nacido he tenido una vida muy distinta a la primera, en aquí he bailado, he tomado, comido, he llorado he vivido con mi pareja y ya estoy listo para irme a otra vida la muerte que para nosotros es *sajjiwa* ” irnos a otra vida”, por eso nosotros en este lugar no tenemos cementerios más bien los enterramos cerca a la casa y difunto tiene que estar cuidando a todo y manera permanente, yo siempre me sueño con mi madre, eso es para tener problemas en la familia, ella me está conversando para subsanar los problemas (Testimonio N° 6, Comunidad Maquercota, Pilcuyo, El Collao-abril-2020).

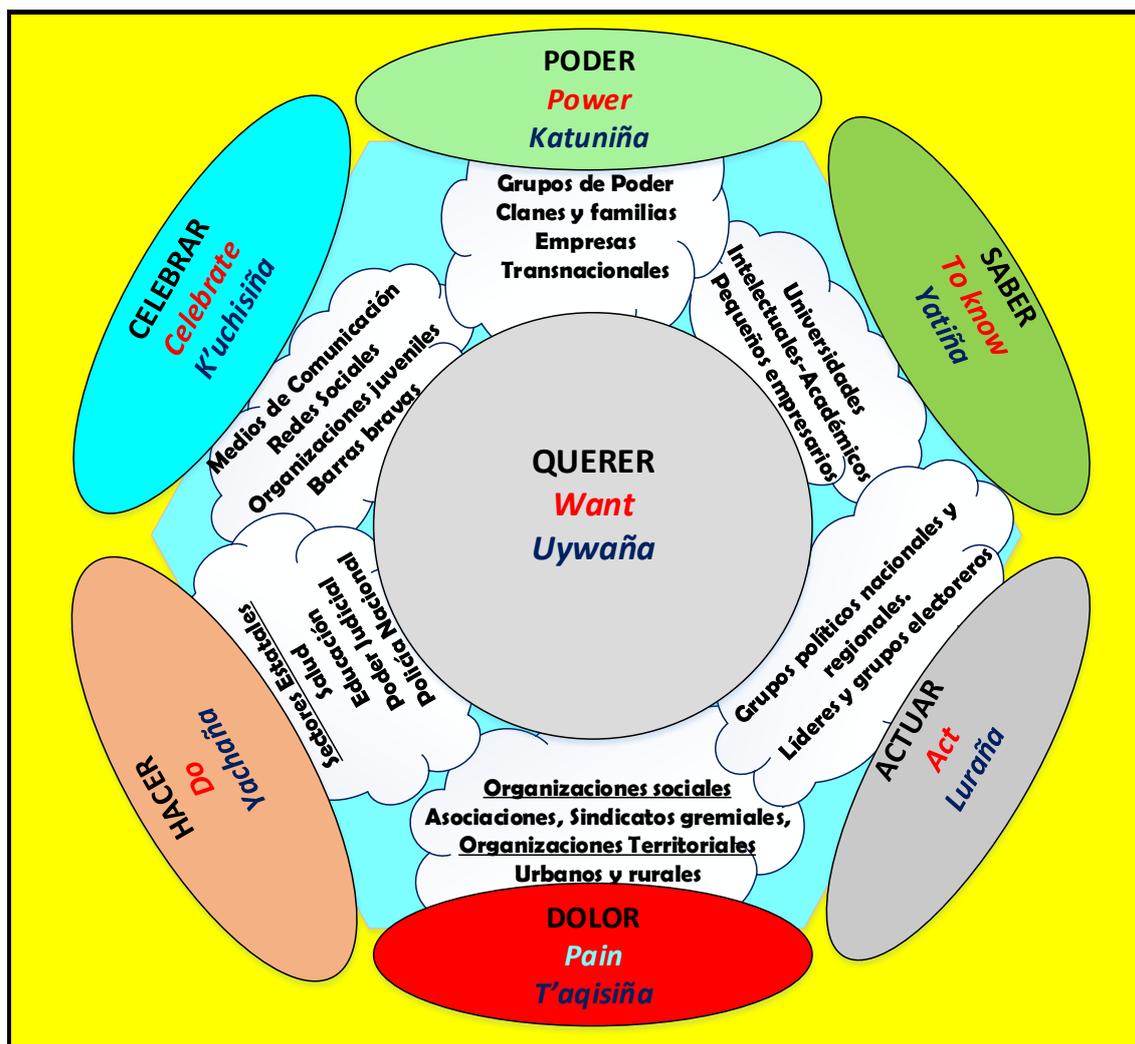
En estas aseveraciones nos plantea que la muerte como concepto no tiene lugar, es un concepto determinate que es la cesación de la vida, es normal escucha a los pobladores cuando alguien se muere nos dice *sarjiwa* (ya se ha ido) a Arequipa o a Lima. Entonces esta forma de comprender la muerte es cultural seguro es aporte de la cultura Paracas, que es una de las culturas regionales que comprendió la muerte como un viaje, por ello el difunto tiene que ir con todas las cosas es decir herramientas de trabajo y de la cocina. En la actualidad los aymaras entierran a sus difuntos dentro del marco de su cosmovisión, por ello tienen que lavar al cadáver con agua de romero o de ruda que son plantas medicinales, luego ponen el mejor vestuario antes de meter a su atabú y luego acompañan con sus implementos de la vida. Esta forma cultural de convivir con sus difuntos será trastocada, porque existe un protocolo con la presencia de Covid-19. También estamos vivenciando que los pobladores que han migrado de manera temporal a las ciudades como: Tacna,

Moquegua, Arequipa y de otras regiones están retornando a sus lugares de nacimiento que aún tienen sus parcelas de tierra para realizar la crianza de la agrobiodiversidad (Apaza J. , 2018). En esta realidad convivencia con la pandemia de Covid-19, las familias requieren un reencuentro familiar y se fortalece los principios de reciprocidad y el amparo, existe una fuerte lazo de parentesco por ellos esta realidad convoca un reencuentro familiar y los miembros aseveran que venga nomas con la enfermedad Covid-19, nosotros la vamos despachar como aymaras, por eso tal vez los miembros de las familias que están en otras regiones quieren *buen morir* en el seno de la comunidad.

LOS ELEMENTOS DE LA ECUACIÓN EMANCIPATORIA COMO ESPERANZA Y ALTERNATIVA ANTE EL CORONAVIRUS

Esta reflexión hemos ido presentando en diversos espacios, haciendo una suerte de anclaje donde diversas formas de la cultura de consumo al que fue inducido la población, parecer estar agotándose, los rasgos de la existencia en la sociedad capitalista tardía, desde la mercantilización totalizada en "simulacralización" hasta el agotamiento de la "crítica de la ideología", hasta el "descubrimiento" lacaniano de lo simbólico -todos hechos que entran plenamente en lo que Heidegger llama el Ge-Stell- no representan sólo los momentos apocalípticos de una *Menscheitsdämmerung*, de una deshumanización, sino que son además provocaciones y llamados que apuntan hacia una posible experiencia humana nueva (Vattimo, 1987, pág. 29), en esa perspectiva nos atrevemos en la siguiente figura esos elemento presente en el entorno colectivo e individual de la población de las comunidades rurales aymaras, los cuales se activan e inducen a diversas formas de comportamiento.

Figura 2: Ecuaciones emancipatorias aymara activas en tiempos de crisis



La figura nos evidencia siete elementos de la ecuación, que son: poder, querer, dolor, hacer, saber, celebrar y actuar, los cuales hemos traducido al inglés y al aymara, las posiciones no son fijas, sino que se mueven, oscilan y se transforman; luego tenemos la imagen de nubes, en color blanco que representan la fragilidad y la fortaleza de los elementos de la ecuación, que se conjuncionan en un elemento de la ecuación, cuando esto empieza a accionar, es decir a interactuar, recorrer, transitar o exponer, los cuales son de aplicación en las comunidades aymaras, sabiendo que ninguno tiene más importancia que otro, sino como las manejamos, para enfrentar esto en situaciones trágicas y catastróficas, los cuales guardan estrecha relación cada una de ellas.

Por razones metodológicas vamos a describir cada uno de los elementos:

a) Dolor/Pain/T'aqisiña: Para las comunidades rurales aymaras, significa y representa el sufrimiento, llanto y el silencio al que estuvieron sometidos. El racismo, el odio y la discriminación hacia los pueblos indígenas que fueron sistemáticas, en consecuencia, el dolor, el sufrimiento, el llanto es un elemento concurrente de la formación y construcción de la personalidad del poblador aymara en los diferentes contextos; esta situación fue cubierta de velos de celebrar y actuar, bajo el blindaje del sistema judicial ordinario, es decir, en nombre de la ley

y en nombre de Dios. Existe una infinidad de heridas y cicatrices ardientes o dolorosas, como las “vena abiertas” (Galeano, 1984), a que la historia oficial y “la economía capitalista ha desarrollado ciertas presiones culturales sistemáticas diseñadas para promover su funcionamiento. Estas presiones destinadas a disciplinar y canalizar a los trabajadores” (Wallerstein, 1991, pág. 150), los cuales es tarea por descubrir y colocar en la agenda de desarrollo de los pueblos.

El Coronavirus es una enfermedad muy contagiosa y puede ser arrasador de las comunidades aymaras, como fue durante la colonia, cada día va aumentando más casos; del cual es consciente la población, pero, esa situación de dolor en la forma como un ser humano muere dejando todo, del cual en estos días va asumiendo conciencia e inclusive decisión, por eso es común las versiones en aymara:

“qhanjaya kunachinañisa, jiwaña wakischi ukaxa kamachapuniraksnaxa”
‘claro será que padezcamos, si toca morir que podemos hacer’
‘niya urqawayaraktansa, suma jiwañakjaya jani jiwchinani’
‘ya pasamos algo, sólo que no moriremos bien’

Eso no significa aprovechar de la vulnerabilidad que siempre estuvo expuesta ésta población, la historia colonial, republicana y los hechos de la actualidad está llena de muertes vinculadas por la mala gestión gubernamental y el abandono que ha tenido desde el Estado desde todo los niveles, por tanto, no se requiere ser un experto para no comprender esta situación. Mejor miremos los últimos presidentes del Perú todos manchados de sangre y se volvieron millonarios a costa de la población, cuyos resultados son la pésima calidad de infraestructura que se tiene en salud y educación.

El dolor tiene un significado y una representación cuando se expresa, es un elemento clave para poder entender la vivencia de los pueblos, caso contrario, cualquier intento por más moderno o sofisticado que se aplique y exija será es inútil, en este caso tiene que ver con el orgullo y la lucha permanente y vigente por la dignidad, un ejemplo, son los entierros de un ser querido, que no siempre son familiares, sino puede ser un animal u cosa, al que la ciencia social moderna no ha comprendido hasta ahora, o la academia al más alto nivel de las grandes universidades no pueden aún explicar. El dolor está estrictamente vinculado al querer, poder, saber, hacer, actuar y celebrar, es decir a los otros seis elementos de la ecuación, por eso cuando uno muere es también celebración, según la tradición ancestral; al que el catolicismo y ahora las sectas religiosas han pretendido deshacer desde la raíz. La escuela en este proceso ha jugado un rol de formateo de ese bagaje de la expresión del dolor.

b) Querer/Want/Uywaña

Uno de los elementos importantes es el querer, tiene que ver con el amor, no sólo por la vida individual, sino también en el plano colectivo, en el proceso va ir construyendo una matriz de sentimientos de interrelación, no sólo entre seres humanos, sino con el entorno, el lugar, el espacio donde se elabora desde los procesos de socialización en la familia, la comunidad y la sociedad.

En estos tiempos de crisis de la pandemia, el querer, se expresa muy sensible, es subliminal, el cual está condicionada por la información que se maneja y circula en los diferentes medios de

comunicación y las redes sociales, el cual se vuelve en vez de información en desinformación. Hasta el cierre de la presente pesquisa en Puno se tenía 247 casos. Uno de los primeros casos que ha conmocionado a algunos medios de comunicación fue con dos hermanos que llegaron de Lima el 12 de abril a bordo de un vehículo particular, para asistir al entierro de su ser querido, en este caso de su padre. Inclusive los medios de comunicación y las redes sociales sostenían que el fallecido tenía el cargo de teniente gobernador de una comunidad. Más allá de los cuestionamientos y la violación a las normas vigentes en este estado de emergencia, obviamente se pudo evitar y que es gravísimo, así como la ciencia médica nos explica la letalidad que es el virus, es importante comprender las motivaciones que tiene el poblador aymara aún vigente, que se resume en esa frase:

“uñxatasiñapiniwa awkiru, taykaru jiwataparuxa”
‘la presencia imprescindible en el entierro o la muerte de un padre o madre’

Así podemos extraer diversas actitudes y conceptos de profunda expresión de “querer”, porque se vincula con la crianza que tuvieron estos dos hermanos, corriendo todos los riesgos. En esa perspectiva, como esa frase “el fin justifica los medios”, inclusive, tiene que ver con otra frase:

“purik pursna, ukatxa kunirikchisa”
‘solo llegaríamos, después no importa lo que sea’
‘solo quiero llegar, después no importa lo que sea’

El comportamiento de la animalidad que tenemos el ser humano, que está enraizado en el concepto no sólo de la vida, sino de la muerte, no es meramente puro racional, sino es la convicción por la crianza, la vida y la muerte que son dos etapas muy conectadas, hasta ahora incomprendida por las ciencias sociales, por ello existe todo un proceso ritual de la muerte, que aún persisten en algunas comunidades aymaras, es consciente que la muerte es una parte del ciclo de vida, donde no sólo es difunto, es quien convoca y obliga a los seres más queridos su presencia, infringir esta regla es ser inhumano, por eso la frase:

“awkimsa jumaxa uñxatasiritati”
‘nunca viste el féretro de tu padre’

Esta cuestión es la que se activa en estos procesos de subsistencia y resistencia por la dignidad humana y el entorno.

c) Poder/Power/Katuniña

Es necesario partir de que, el término poder proviene del latín *possum -potes- potui -posse*, que de manera general significa ser capaz, tener fuerza para algo, o lo que es lo mismo, ser potente para lograr el dominio o posesión de un objeto físico o concreto, o para el desarrollo de tipo moral, política o científica (Ávila-Fuenmayor, 2006). En el contexto aymara, el poder es el elemento clave en la toma de decisiones, no requieren de una formación académica, o sea ser un erudito, inclusive tenga una solvencia económica, sino se requiere tener un status en la comunidad, pero bajo ciertos principios éticos y morales, implica la posesión de una moralidad de prédica, sino se pierde ese elemento construido en relación a los elementos de dolor, querer, hacer, saber, actuar

y celebrar, en la lógica colectiva. Cuando se pierde ese poder es inexistente, nadie obedece, eso es lo que viene ocurriendo en el país.

En las comunidades rurales aymara, el poder se gesta en las autoridades ancestrales, en este caso son los tenientes gobernadores y presidentes comunales, tiene una estructura orgánica funcional, sabiendo que “el poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo” (Foucault, 1980, pág. 104), en ese sentido desde que se ha declarado en emergencia, se ha organizado bajo sus preceptos o las normas consuetudinarias, pero en el marco de respeto a los dispuesto por el Estado por el caso de Covid-19. En ese proceso salta a la vista la situación del abandono y las deficiencias de la salud y educación, el cual “no pueden ser gestionados por una lógica empresarial. Los hospitales o las escuelas y las universidades no pueden generar ganancia económica (¡no deberían vender productos a los clientes que los compran!), pero deben pensar en el bienestar de los ciudadanos y en formar, como decía Montaigne, “teste ben fatte”. Se debe reencontrar el espíritu del servicio público que en estas décadas ha sido fuertemente reducido” (Morin, 2020). Esta situación es la que afrontan los gobiernos, en este caso el Estado.

En contexto ve vuelve complicado lograr el objetivo de las normas establecidas, porque no se está aprovechando desde los diferentes niveles de gobierno esas formas y estructuras organizativas de poder de las comunidades, por ejemplo, las rondas campesinas en algunos lugares se han vuelto aliados de los “comandos Covid-19” que es una categoría militar castrense, pero en la práctica en muchos lugares son muy débiles y no funcionan, muchos alcaldes, el mismo Presidente Regional encargado no ha comprendido a cabalidad su rol, por eso les viene escapando el control, el poder de los niveles de gobierno ha asumido como tal, como por ejemplo después de los dos caso en Zepita en la zona sur se viene consolidando ese poder de las comunidades rurales aymaras.

Se pudo recoger diversas frases desde las comunidades como:

“Jiwasana piqinakaruxa iyawsañasawa wakisis”
“Tenemos que ser respetuoso de las autoridades de la comunidad”
“Yapunakasaxa janiwa khipaqtatañapakiti, k’achata kunajamatsa lurasikipiñaniwa”
‘No puede retrasarse nuestras chacras, tenemos que ir trabajando poco a poco’
‘Nuestras familias están en casa no hay contacto con forasteros’
‘Seguiré haciendo chacra hasta que llegue la muerte’

A pesar del orgullo o la rebeldía del poblador aymara, que muchos los estigmatizan como “radicales” o “salvajes”, es necesario recalcar que en las comunidades aún existen esas formas de respeto y reconocimiento de poder, esto no ocurre en centros urbanos, por diversos factores, o por la misma problemática social, de muchas necesidades y demandas insatisfechas que podrían acarrear en un desborde social, con consecuencias fatales, no solo por la Covid-19, que es altamente contagioso, sino por las convulsiones sociales que podrían ocurrir. En ese sentido, las autoridades tiene una grave responsabilidad de hilar fino y que las autoridades de las comunidades rurales sean tomados en cuenta en el proceso de control, y las comunidades sean vistas y consideradas como tales, dedicados a las actividades agropecuarias de autoconsumo y redistribución familiar y comercial, que en suma son las que vienen subsidiando al Estado, gracias a la madre naturaleza, por un regular producción de quinua, papa, habas, oca, cañihua, entre otros, como la crianza de ganado, como vacuno, ovino, alpaca, llama y los animales menores como

cuyes y aves de corral, el cual se convierte en el sustento y resistencia para las grandes ciudades del sur del país. Por tanto, se convierte este elemento como un factor determinante de práctica de poder.

d) Saber/To know/Yatiña

Nos guste o no, tenemos que tener una saber sobre la Covid-19, por lo menos las nociones básicas y elementales, pero no sólo desde el punto de vista de salubridad, aunque esto es indispensable, saber las otras dimensiones que ayudan a tomar acciones pertinentes, evitando las informaciones incongruentes o falaces, porque no ayudan a manejar una información clara y oportuna, por más que sea nuevo su aparición de la enfermedad, en ese sentido eso no quita que las información sobre el tema será totalmente cambiante en sus diversos aspectos. Ello nos podría evitar más muertes y contagios. Al que la academia aún no puede dar una información clara y precisa. El saber o *yatiña*, es fundamental, sobre todo como un espacio de discriminación de la información, aunque es muy cambiante, por ello denominamos como un elemento de la ecuación emancipatoria, no podemos ser ingenuo al pensamiento de Foucault, que “la realidad se construye por el saber en tanto construcción social legitimada por el poder, siendo el saber un instrumento determinado por la voluntad de dominio que produce una acción disciplinaria” (Palazio, 2014).

Para las comunidades rurales aymaras las tragedias no son nuevas, aunque exista una generación que está desconectado de la realidad que ha sido formateado en la escuela, el colegios o la universidad, esta debe ser una oportunidad para la reconexión con la realidad a partir de ese elemento, porque, “en lugar de que el saber se distancie poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que lo han hecho nacer, para convertirse en pura especulación sumisa a las solas reglas de la razón, en lugar que esté ligado en su desarrollo a la constitución y a la afirmación de un sujeto libre, implica un encarnizamiento siempre mayor; la violencia instintiva se acelera en él y se acrecienta” (Foucault, 1980, pág. 28), es indudable saber las fragmentaciones o las denegación sistemática e histórica de las desigualdades históricas (Alanoca, 2019), por ello es importante conocer:

Como las peruanas y peruanos no somos iguales, salvo en el sueño de la nación y la ilusión de las 13 constituciones, tenemos suertes distintas si somos parte de esos 8 de 32 millones de peruanos que vive el día a día, y si ese día no trabajan no comen; de aquellos que viven arriba, muy arriba en los cerros escondidos de los contrafuerte limeños, sin agua ni luz y para quienes el consejo de lavarse las manos todo el tiempo es mucho más una ofensa que un consejo, en brutal contraste con la abundancia en los cerros de las casuarinas y zonas residenciales parecidas donde vive una pequeña parte del 1 y 10 % del país que tiene parte de la economía y el poder real en sus manos; de los quechuas y aymaras que viven en las tierras altas de los Andes, peleando por la vida sin ahorros suficientes para soportar uno, dos o tres meses de cuarentena militarizada; como los indígenas amazónicos que salen de una vida autónoma y pasan a una pobreza que no conocían ni quieren (Montoya, 2020).

Se vuelve evidente esta frase como: “*jani yastinxa jani parlamthi*” que se traduce: ‘si no sabes cállate’ o “*yastinawa kunasa parlaña*” que en castellano se traduce como: ‘hay que hablar

sabiendo', echar responsabilidad a la población por los desaciertos es también ser ingenuo del proceso histórico y estructuración de un país diverso plurilingüe.

e) Hacer/Do/Yachaña

El hacer se vincula con el saber, sin embargo, se ha cubierto de velo y oculta la historia de los pueblos denegados mediante la escuela, el colegio la universidad mediante la llamada “educación bancaria” (Freire, 1985), las actuales provincias aymaras como Chucuito, Huancané, Puno son fundaciones, que muchos de ellos primeramente se fundaron villas y ciudades, por ejemplo Ilave, Yunguyo, Moho, Acora, muchos de ellos se han reconfigurado en estos últimos años, “estos pueblos siguen siendo engullidos por la voracidad sin control del crecimiento urbano” (Bonfil, 2001, pág. 83), como las grandes ciudades como Lima, al que ya se presagiaba como el “Desborde Popular” (Matos, 1984) el cual no se tomó en cuenta, donde hoy viene creciendo aceleradamente la pandemia, si no se da un hacer con saber, a pesar del dolor será catastrófico. Al cierre de esta pesquisa según el Ministerio de Saludos los caso siguen avanzando, por ejemplo los mercados locales. Cada vez más la población desde sus autoridades como son los tenientes gobernadores que viene realizando acciones de control según sus condiciones y posibilidades socioculturales. Es importante la información de algunas instituciones que reconocen y admiten,

Incluso antes de la difusión del COVID-19, la situación social en América Latina y el Caribe se estaba deteriorando, como muestran el aumento de los índices de pobreza y de extrema pobreza, la persistencia de las desigualdades y el descontento generalizado. En ese contexto, la crisis tendrá repercusiones negativas en la salud y la educación, así como en el empleo y la pobreza (Comisión Económica para América Latina y el Caribe(CEPAL), 2020).

El hacer es la praxis de la naturaleza humana, por ello siempre el niño sea varón o mujer se insertaba a la actividad cotidiana de la familia, como es la ganadería, agricultura, pesca, artesanía, comercio, salud, etc., al que la escuela lo ha desligado, desconectado, formateados, junto a la televisión ahora con los celulares con sus diferentes aplicativos, se viene deteriorando esas máximas:

“taqikunsa inamaya yachañati, sumawa luraña”
'hay que hacer bien las cosas, no deben ser insulsas'

La tecnología y la modernidad han creado no sólo “homo videns” sino “brutos”, es más hoy tenemos “home facebook” o “homo whatsapp”, cuyo uso irracional e irresponsable nos conduciría a situaciones de deshumanización de la humanidad, es todo sus campos y dimensiones, sino hacemos un uso adecuado pertinente. Por otro lado, en muchos lugares donde se propuso la educación virtual en todos sus niveles, tiene limitaciones o simplemente están desconectados.

f) Celebrar/Celebrate/K'chisiña

El mundo aymara es un mundo de celebración, los cuales fueron trastocados desde dos perspectivas de manera sistemática, en primer lugar, por el sistema educativo, sobre todo por la academia que ha inducido a mostrar bajo el enfoque y perspectiva culturalista utilitaria y

fundamentalista, desacreditando las posturas críticas; en segunda instancia por la proliferación de las confesiones religiosas, que desde los años ochenta del siglo pasado se han dedicado al mercado religioso, en el nuevo milenio, cada individuo puede crear su propia espiritualidad por fuera de las grandes religiones, permitiéndose establecer sus peculiares reglas mezclando un poco de religión, ciencia, magia y hasta experiencias terapéuticas o de autoayuda (Silleta, 2007), aprovechándose de la idiosincrasia de la población, muchos de ellos han entrado desestructurar las organizaciones comunales; estos la el lastre de la cultura del consumismo y la moda que fue inducido la población por el capitalismo mediante las tecnologías informáticas.

El mercado, el capitalismo lo ha atragantado nuestras tradiciones ancestrales de celebrar, indujo a la “deshumanización del arte” (Ortega y Gasset, 1987), en ese proceso se han recreado o inventado muchas tradiciones (Hobsbwan, 2002), el cual es complicado comprender, de ello nos toca abstenernos, aunque sea doloroso, es decir, olvidarse de las tradiciones y costumbres que podrían conllevar al contagio y poder perder la vida, hacer uso de nuestra prácticas de convivencia, como la tradición de saludarse desde lejos es normal en la comunidad aymara. El saludo con abrazos y besos en la mejilla no es propio de la cultura aymara. Estos últimos modos de saludarse definitivamente va conducir al contagio, enfermedad y pérdida de vidas. El lavarse la mano en cada momento con jabón no es un hábito común porque la población vive de otra manera en las comunidades. Trabajando la chacra o pastando ganado no va contraer el Coronavirus-10.

La cuarentena o el *toque de queda*, bajo sus normas y reglas no son aplicables para todos, porque cada comunidad, sobre todo aymaras tiene sus formas, no todo es uniforme, las presiones destinadas a disciplinar y canalizar los cuadros o los estratos medios son lo que hemos acabado por designar como “racionalidad”, “universalismo” o “ciencia” (Wallerstein, 1991), en suma las fiestas o las celebraciones fueron canceladas, ello demuestra la obediencia a decisiones de las autoridades locales, regionales y nacionales, pero siempre en cuando que estos sean serios y transparentes, porque cualquier hecho de corrupción o indignación puede inducir a agotar la paciencia y se pueden desbordar, es decir, son más vulnerables y sensibles. Por ello en la figura presentamos, como la población no es tan ingenua, sabe y conocen, por ello, se tomado suspender toda actividad de celebración.

g) Actuar/Act/Luraña

El elemento actuar está traducida como luraña, que es concreta, precisa, como se dice, vistos. Desde las comunidades se fue recreando desde sus formas de gestión colectiva comunal, bajo el liderazgo de verdaderos comandos, construyendo tranqueras, faenas comunales, sistemas de control. En algunas comunidades hubo problemas con quienes regresaban de otras ciudades, por desinformación, ese actuar fue aprovechado para estigmatizar a la población. Mientras muchas comunidades han sabido resolver con sapiencia y evitando contagios. Este actuar colectivo de la ecuación emancipatoria ha permitido y permite aún que las comunidades sean espacios exterminados por la Covid-19, por la vulnerabilidad latente y expuesta por falta de servicios básicos como el agua, salud.

La Dirección Regional de Salud (DIRESA) Puno, y Comando Regional Covid-19, debería capitalizar y trabajar en coordinación con las organizaciones, los mismos sectores del Estado,

antes de estigmatizar y echarle responsabilidad a la población. No se ve un trabajo realmente de comando como si lo están haciendo las comunidades. Buscar responsables, como la desobediencia, tiene que ser asimilada no solo como, sino comprometer a la comunidad o la colectividad por el bien común, en este caso evitar el contagio, con acciones sistemáticas y disciplinadas, pero en el marco de un actuar transparente, el Estado o el gobierno tiene que admitir, su responsabilidad de que hubo y existen funcionarios, inclusive policías involucrados en hechos de corrupción, es más no han asimilado el problemas de la diversidad o la desigualdad.

La enorme desigualdad entre peruanas y peruanos se gestó en los casi 200 años de república con un estado realmente existente; una nación confundida con la patria-territorio, sin que se parezca a una comunidad de intereses de todos los peruanos; de varias naciones pueblos-culturas-etnias-lenguas-patrias, de veras existentes; y de una democracia, igualmente ya existente pero incipiente (Montoya, 2020).

En ese contexto, el discurso de interculturalidad utilizada y muy manoseada por algunos académicos y folcloristas no es útil en estos tiempos de crisis, la "colonialidad», entonces, consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común. (Mignolo, 2007, pág. 32). En esa lógica el actuar de las comunidades, es acción, práctica, no es discurso, es hechos y no palabras, no se maquillan ni se disfrazan, se resume en esa frase:

“jani qhachallayañampi”
‘no hacer cosquillas’

El actuar de los Comandos Covid-19 en muchos pueblos como desde el Estado no fue asumido, por eso hemos estado de 15 días a 15 días, a pesar de todos los esfuerzos, se tiene que actuar con proyección reales, sabiendo y asumiendo que existen responsables que sugieren y opinan sobre las formas de conducta de la población, eso podemos aprender de las comunidades aymaras las formas de actuar son serios y de mucha convicción y compromiso con la dignidad colectiva.

CONCLUSIONES

Retos y desafíos de la población aymara en Puno en la actualidad, en este contexto de la crisis donde la Covid-19, no distingue la procedencia del individuo, pero que empieza a transitar en un espacio de mucha vulnerabilidad por la carencia de las condiciones de protección de salud, con la casi inexistencias de recursos humanos y logística, por el abandono desde el Estado, en complicidad de los gobiernos locales y regionales donde los gobiernos nacionales de turno de toda la historia republicana aprovecharon la desinformación y jugaron con las necesidades de los pueblos, como el caso de las comunidades aymaras. Pues quedan tres grandes retos que son:

LA LUCHA POR LA DIGNIDAD:

Significa lucha y resistencia frente a la pandemia, sabiendo que el asistencialismo es una acción paliativa que no resuelve el problema, sino más bien, dopa y cubre de velo las otras formas y elementos de la lucha por la vida digna de los pobladores, que el capitalismo los ha vuelto como y atragantado como “homos brutos” de la mendicidad. Sabemos “que quedarse en casa” y “lavarse

las manos” son dos acciones fundamentales y simples de evitar el contagio, pero en el medio urbano, más no así en las comunidades rurales aymaras.

La agricultura y la ganadería siguen siendo actividades de resistencia frente a cualquier adversidad, gracias a la madre naturaleza, aún existe producción sobre todo de la quinua y papa, que requieren ser cosechados, del mismo modo el ganado requiere forraje, ello exige que el poblador se movilice dentro de la comunidad e intercomunal, al que las autoridades de las comunidades tienen o han creado ciertas formas de control, en ese sentido sigue siendo respetuosos de las indicaciones en estos tiempo de Covid-19, pero a su forma, como la suspensión de todo tipo de reuniones o trabajos comunales, el ingreso de otra personas ajenas a la comunidad, la alerta permanente frente a cualquier situación de emergencia, la suspensión de fiestas o actividades sociales. Aunque los trabajos de agricultura, en este caso de cosecha se realizan a nivel de la familia nuclear, muy pocas veces podrían ser interfamiliares.

El confinamiento es importante en la ciudad, tales como Ilave, Puno, Juliaca, entre otros, donde la conglomeración de población en los espacios comerciales o de mayor concentración y el caos que son los mercados, por la inacción y abandono por parte de los exalcaldes y alcaldes que estuvieron frente a los gobiernos locales, en algunos casos convirtieron en negocio de puestos de venta en complicidad con los dirigentes de los mercados, hoy apenas puede pasar una persona los pasillos, que son bombas de tiempos, allí si sumamos el tema de salubridad es totalmente indignante. Mercados construidos inconclusos en diferentes pueblos, como por ejemplo en Ilave, existen hasta cuatro mercados construidos inconclusos y abandonados a su suerte, donde se ha invertido recursos, pero que no funcionan, es decir no presta servicio para fines que fueron construidos. Esto es común en los diferentes pueblos no sólo de la región Puno, sino a nivel nacional.

FORTALECER EL PRINCIPIO DEL COLECTIVISMO COMO ALTERNATIVA DE LA RESISTENCIA

Por las características de la Covid-19, va reconfigurar e instaurar el individualismo atroz y devastador, porque queramos o no, se tiene que extinguir muchos hábitos colectivos, que fueron recreados con la conquista y con el capitalismo por la cultura de consumo, como las fiestas patronales, el consumo de cerveza, el saludo con el apretón de mano, etc., entre otros, mientras algunos fueron impuestos por los programas de desarrollo, hoy por los programas sociales. No todas las comunidades rurales aymaras han conservado las formas de hábitos tradicionales, sino los han recreado, pero algunos han ido deteriorándose por completo, y tiende a la extinción o desintegración, es penoso, pero es así. En este sentido deberá costar dolor y esfuerzo recrear, fortalecer el principio del colectivismo y solidaridad como alternativa de resistencia frente a la Covid 19-si aún quiere o queremos vivir.

En necesario recrear estos elementos de la ecuación emancipatoria bajo las lógicas y principios éticos morales ancestrales del bien común, transparente, no sólo a nivel interno o local, sino externo, en el marco de una interculturalidad emancipatoria que evite todo etnocentrismo y egocentrismo fundamentalista que puede contener elementos de autodestrucción de la dignidad humana y su entorno, a pesar de la críticas y observaciones de desestructuración de las comunidades rurales aymaras por lo menos existen elemento de una ecuación que debe capitalizar

y aprovechar las instancias o los sectores del Estado, si realmente se quiere afrontar y apostar por la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alanoca, V. (2013). *Conflictos aimaras*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Alanoca, V. (2016). El desarrollo del pensamiento crítico en el altiplano de Puno. *Comuni@cción*, 60-68.
- Alanoca, V. (2017). La universidad en el proceso de la reconstrucción del pensamiento crítico. *Revista de Investigaciones Altoandinas*, 119-124. doi:Revista de Investigaciones Altoandinas
- Alanoca, V. (2017). *Los aymaras de Ilave (Perú). Su configuración como nuevos actores y sujetos históricos en la larga lucha de emancipación indígena*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide .
- Alanoca, V. (2019). La Necrademia y Ahayu Watan en el Quri Challwa de Gamaliel Churata, como ingredientes del pensamiento emancipatorio desde el Sur Andino. En D. y. Espezúa, *Churata desde el Sur* (págs. 205-220). Lima: Pakarina.
- Alanoca, V., Condori, W., & Mamani, O. (2019). El significado de la educación para la nación Aymara. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 227-246. doi:<https://doi.org/10.19053/01227238.6994>
- Apaza, J., Alanoca, V., Ticona, C., Calderon, A., & Maquera, Y. (2019). Educación y alimentación en las comunidades aymaras de Puno. *Comuni@cción*, 36-46. doi:<https://doi.org/10.33595/2226-1478.10.1.328>
- Apaza, J. (2018). *Ritualidad y crianza de la agrobiodiversidad en las comunidades campesinas contexto aymafra*. España: EAE.
- Apaza, J., Inquilla, J., Alanoca, V., & Cutipa, G. (2018). Educación sobre control de natalidad de las poblaciones campesinas y las políticas de esterilizaciones en Puno. *Comuni@cción*, 14-24. Obtenido de <http://www.scielo.org.pe/pdf/comunica/v9n1/a02v9n1.pdf>
- Ávila-Fuenmayor, F. (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *Telos*, 8(2), 215-234. Recuperado el 17 de abril de 2020
- Bonfil, G. (2001). *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta.
- Chaves, R., & Galeano, L. (2009). Etnoterapias en el mundo andino. *VIII Simposio Internacional Etnobotánica, Xalapa*, . México: Fundación Amigos de la Universidad para la Paz.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe(CEPAL). (2020). *América Latina y el Caribe ante la pandemia del COVID-19. Efectos económicos y sociales*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe(CEPAL).
- Copa, M. (2020). El sentido de reciprocidad aymara: una estrategia contra coronavirus. *Pukara*, 16.
- Delgadillo, J. (1998). *La nación de los Urus. Chipaya 1984*. Oruro: Centro Diocesano de Pastoral Social.
- Diario El País. (14 de abril de 2020). Casos confirmados de coronavirus en España y en el mundo. *El País*.
- Díaz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Freire, P. (1985). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Galeano, E. (1984). *Venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil, F. (2002). García, F. M. G. (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una disusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio. *Anales del Museo de América*, 59-83. Recuperado el 20 de abril de 2020, de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1433161.pdf>

- Grillo, E. (1993). *La cosmovisión andina de siempre y la Cosmología occidental moderna*. En: *Desarrollo o descolonización en los Andes*. Lima: PRATEC.
- Guerrero, B. (1997). *Medicina andina y medicina evangélica: del Yatiri al Pastor*. II *ongreso Chileno de Antropología*. Valdivia: Colegio de Antropólogos de Chile. Recuperado el 30 de abril de 2020, de <https://www.academica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/94>
- Hobsbwan, E. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Huenchuan, S. (2020). *COVID-19: Recomendaciones generales para la atención a personas mayores desde una perspectiva de derechos humanos*. México: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Matos, J. (1984). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Ministerio de Cultura. (03 de Octubre de 2019). <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/uro>.
Obtenido de <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/uro>
- Monedero, J. C. (2009). *El gobierno de las palabras*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Montes, F. (2001). *La mascara de piedra*. La Paz : Quipus.
- Montoya, R. (14 de abril de 2020). <https://rodrigomontoya.lamula.pe/2020/04/14/peru-en-el-espejo-de-la-pandemia-coronavirus/rodrigomontoya/>.
Obtenido de <https://rodrigomontoya.lamula.pe/>
- Morin, E. (11 de abril de 2020). Edgar Morin: “Vivimos en un mercado planetario que no ha sabido suscitar fraternidad entre los pueblos”. (N. Ordine, Entrevistador, & E. País, Editor) Obtenido de <https://elpais.com/cultura/2020-04-11/edgar-morin-vivimos-en-un-mercado-planetario-que-no-ha-sabido-suscitar-fraternidad-entre-los-pueblos.html>
- Ortega y Gasset, J. (1987). *La deshumanización del arte*. Madrid: Alianza editorial.
- Palazio, E. (2014). Michel Foucault y el saber poder. *Revista Humanismo y Cambio Social*, 2(3), 95-100. Recuperado el 10 de Abril de 2020, de <https://www.lamjol.info/index.php/HCS/article/view/4906/4600>
- Sánchez, R. (2015). Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica. *Cultura y religión*, 64-81. Recuperado el 15 de abril de 2020, de <https://biblat.unam.mx/hevila/Culturayreligion/2015/vol9/no1/4.pdf>
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Silleta, A. (2007). *Shopping espiritual*. Buenos Aires: Planeta.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Wallerstein, I. (1991). *Geopolítica y cultura*. Barcelona: Kairós.

Influencia Sociocultural de Turistas en la Población Adolescente de la Península de Capachica – Llachón

Sociocultural influence of tourists in the adolescent population of the Capachica - Llachón peninsula

ADDERLY MAMANI FLORES¹, ALFREDO CALDERÓN TORRES², DAVID ELEAZAR BARRA QUISPE³, TANIA LAURA BARRA QUISPE⁴

Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú
Correo electrónico: adderlymamani@unap.edu.pe

Recibido: 18/04/2021

Publicado: 30/06/2021

RESUMEN

La presente investigación tuvo como propósito conocer la influencia sociocultural de la actividad turística en el comportamiento de la población adolescente del Centro Poblado de Llachón perteneciente al Distrito de Capachica, tomando en cuenta el proceso de implementación y desarrollo del turismo como base para el análisis de la influencia sociocultural que genera el turismo a nivel local; además de reconocer el valor práctico de la percepción social y cultural de los diferentes agentes implicados en el estudio. El objetivo de la investigación fue conocer la influencia que ejercen los visitantes extranjeros denominados turistas, en la población adolescente volátil a los cambios socioculturales. La finalidad es el de contribuir con el desarrollo y entendimiento de la población, inmersos en la actividad turística. La metodología ha consistido en una combinación de encuestas, revisión de información histórica y bibliográfica, los resultados evidencian que existe influencias conductuales en la población adolescente.

PALABRAS CLAVE: Actividad turística, cambio de conducta, población adolescente, influencia sociocultural, calidad de vida

ABSTRACT

The purpose of this research was to know the sociocultural influence of tourist activity on the behavior of the adolescent population of the Llachón Town Center belonging to the Capachica District, taking into account the process of implementation and development of tourism as a basis for the analysis of the sociocultural influence generated by tourism at the local level; in addition to recognizing the practical value of the social and cultural perception of the different agents involved in the study. The objective of the research was to know the influence exerted by foreign

¹ Universidad Nacional del Altiplano de Puno-Perú

² Universidad Nacional del Altiplano de Puno-Perú

³ Universidad Nacional del Altiplano de Puno-Perú

⁴ Universidad Nacional del Altiplano de Puno-Perú

visitors called tourists, in the volatile adolescent population to sociocultural changes. The purpose is to contribute to the development and understanding of the population, immersed in tourist activity. The methodology has consisted of a combination of surveys, review of historical and bibliographic information, the results show that there are behavioral influences in the adolescent population.

KEYWORDS: Tourist activity, behavior change, adolescent population, sociocultural influence, quality of life

INTRODUCCIÓN

Según la Organización Mundial del Turismo [OMT] 1998, el turismo comprende las actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos al de su entorno habitual, por un período consecutivo inferior a un año y mayor a un día, con fines de ocio, por negocios o por otros motivos. Y se realiza según las motivaciones que experimenta el individuo para satisfacer sus necesidades y en busca de la consumación de sus deseos. Considerándose así un medio de intercambio social.

El turismo es un factor realmente importante para el desarrollo socioeconómico y cultural de un país, ya que constituye una de las actividades con mayor crecimiento y futuro en la economía de la población rural por ser una de las principales fuentes de ingresos, tanto por la generación de empleo directo e indirecto, complementando a las actividades que se generan en el contexto. La actividad turística genera una influencia en la población en los diferentes contextos, donde se está implementando y desarrollando, dependiendo de las circunstancias del hecho turístico y a su vez generan cambios en la conducta de la población con el tiempo.

Considerando que los recursos culturales, naturales y patrimoniales forman parte de una red de gran valor y riqueza, que se están implementando y promocionando con el objetivo de mejorar el desarrollo socioeconómico de las poblaciones locales y la conservación de los recursos (Castellanos *et al.*, 2013). Para ello, es importante también considerar que existe influencia, en los recursos culturales, naturales e incluso en los patrimoniales, es decir es necesario conocer los cambios que generan al incluir la actividad turística dentro del contexto.

En este sentido, el objetivo de esta investigación es conocer la influencia del turismo en lo sociocultural del contexto estudiado, localizado en el distrito de Capachica, provincia de Puno. La finalidad es generar resultados que ayuden a las entidades competentes a elaborar propuestas que tomen en cuenta los cambios socioculturales que genera el turismo, con la misión de fomentar un adecuado desarrollo socioeconómico y la calidad de vida de la población local. Otro de los objetivos de esta investigación es reforzar las investigaciones en el campo del turismo y su influencia como plantea Bringas Rábago en el año 2008.

MATERIALES Y MÉTODO

Se utilizó el método cualitativo permitiéndonos encuestar a 50 adolescentes entre 12 y 17 años de edad del primero al quinto grado de secundaria de la I. E. S. San Martín de Porras de Llachón (Colegio mixto). Cuya encuesta constó de 20 preguntas.

Para la elaboración de la investigación se ha seguido una metodología que se divide en tres fases:

La primera fase ha consistido en la búsqueda de información de fuentes secundarias, que ha permitido confeccionar previamente la segunda parte de esta metodología.

La segunda fase se ha centrado en el trabajo en el propio destino, aplicando el método cualitativo, cuyas principales técnicas han consistido en entrevistas y encuestas, considerando que estas técnicas nos podrían aportar datos más sensibles y de mayor amplitud sobre el tema (Davies, 2003). Por esta razón se ha acudido a una estrategia de investigación que nos ayuda a generar relaciones y posibilita la floración de nuevos conceptos, planteando el estudio como parte de un caso único enmarcado en la Teoría Fundamentada o Enraizada (Glaser *et al.*, 1967), la cual facilita que el investigador extraiga información de los propios datos empíricos obtenidos, sin necesidad de unas hipótesis de estudio previas. Por tanto, son los datos los que, de forma inductiva, dan lugar a las teorías y permiten explicar fenómenos complejos y singulares en los que existen multitud de variables de difícil relación. Este método ya ha sido aplicado en el turismo en algunas ocasiones (Connell *et al.*, 1997).

Para la tercera fase de la investigación se decidió entrevistar y encuestar agentes del turismo. Esto permite movernos entre la teoría y los datos, apoyándose unos en los otros para el establecimiento de relaciones. Así, las entrevistas y encuestas consisten en un acto de comunicación oral que se establece entre dos o más personas, con el fin de obtener una información (Malhotra *et al.*, 2004). Las entrevistas de esta investigación fueron realizadas oralmente y todas las personas entrevistadas han jugado en algún momento de su vida un papel relevante en relación con la actividad medioambiental y turística. Lo interesante de las entrevistas y encuestas es que la población adolescente establezca su propio discurso para analizar posteriormente la información tanto de forma vertical (encadenamiento de ideas y relaciones) como horizontal (los temas de interés de los entrevistadores y encuestas). Todas las entrevistas y encuestas han sido realizadas con previa autorización del entrevistado y encuestado, y transcritas a un documento para su análisis posterior, y han sido realizadas durante el tiempo de investigación.

REVISIÓN DE LA LITERATURA

Actualmente el turismo como fenómeno social, obliga a conocer la realidad social en cuyo campo se desenvuelve. Esto hace que se oriente el accionar hacia el espacio de las estructuras económicas y sociales, también la esfera de los enormes movimientos de masas y de sus tendencias más acentuadas, esto para lograr una explicación sobre el incremento cualitativo del turismo y además entender cómo es que las clases sociales de menores recursos logran acceso a las recreaciones, viajes, y demás.

El turismo es la actividad que se realiza, según las motivaciones que experimenta el individuo para satisfacer sus necesidades y en busca de la consumación de sus deseos. Este concepto nos permite un enfoque completo de la actividad, o funciones que se puedan desempeñar al mismo tiempo que se recrea o se disfruta en un momento dado, exista o no desplazamiento, la demanda turística ha cambiado la motivación de sus viajes, debido a que buscan nuevas experiencias que satisfagan sus necesidades a través de nuevos productos turísticos distintos al turismo de masas (Rodríguez *et al.*, 2010), apareciendo motivaciones relacionadas con el descanso, la protección

de la naturaleza o el conocimiento de la cultura local. Así, son innegables los cambios culturales, ecológicos y económicos que ha traído consigo el desarrollo del turismo, si bien, solamente se ha enfatizado desde la capacidad económica que genera este sector, si bien, en los últimos años han aparecido investigaciones desde un prisma más ceñido a la sociología, antropología o al ámbito geográfico. En este sentido, cabe destacar que las fronteras entre dos países son lugares con un gran potencial cultural para el desarrollo del turismo (Bringas, 1997), aunque, y según Valenzuela Arce (2003), la llegada de personas a lugares fronterizos no genera por ser un flujo suficiente como para denominársele corriente turística. Aun así, ha sido un turismo muy estudiado en los últimos años (Banducci, 2011; Gabriela *et al.*, 2012; Cuevas *et al.*, 2013; Korstanje, 2013).

En este sentido, la importancia del turismo depende del nivel económico del país en cuestión. En el caso de los países en vías de desarrollo, los recursos son empleados para satisfacer las necesidades básicas, por lo que no se dispone de una renta extra para viajes o actividades de ocio. Siguiendo a (Osuna *et al.*, 2011), los países en vías de desarrollo están considerando cada vez más a la actividad turística como un motor de su desarrollo endógeno y, junto a los atractivos intrínsecos del destino, permite un importante desarrollo sectorial, consolidándose el turismo en muchos países pobres y en vías de desarrollo como la principal fuente de divisas y de creación de empleo (Ioannides *et al.*, 1998).

Debido a la relativa juventud del turismo como actividad socioeconómica generalizada y a su complejo carácter multidisciplinario, puesto que engloba una gran variedad de sectores económicos y de disciplinas académicas hay una ausencia de definiciones conceptuales claras que delimiten la actividad turística y la distinguan de otros sectores (OMT, 1998). En este sentido ha habido muchas discusiones sobre que debe incluir la definición del turismo.

Ahora al considerar una noción de cultura, esta puede ser definida ampliamente como todo aquello que es elaborado por el hombre, es decir la cultura es resultado de la interacción entre el hombre y el medio, y a su vez de la relación de los hombres entre sí. Desde el punto de vista etimológico la palabra cultura proviene del latín “cultus, significa cultivo: para los primitivos romanos, el hacer fundamental del hombre, que garantiza la subsistencia y la continuidad, con todo lo que para ello hace fatal, las relaciones sociales que organizan el trabajo y las creencias que dan sentido a este conjunto de actividades y relaciones.

Ahora al hablar de cultura, también se toma en cuenta la identidad ya que son categorías inseparables, por la sencilla razón de que la identidad se construye a partir de materiales culturales. Por lo que en el proceso histórico de formación del concepto de cultura hemos pasado de una concepción culturalista que definía la cultura, en los años cincuenta, en términos de “modelos de comportamiento”, a una concepción simbólica que, a partir de Clifford Geertz, en los años setenta, define la cultura como “pautas de significados”. Por consiguiente, Geertz restringe el concepto de cultura reduciéndolo al ámbito de los hechos simbólicos. El autor considera a las “pautas”, pero no ya de pautas de comportamientos sino de pautas de significados, que de todos modos constituyen una dimensión analítica de los comportamientos (porque lo simbólico no constituye un mundo aparte, sino una dimensión inherente a todas las prácticas). Vale la pena recordar el primer capítulo del libro La interpretación de las culturas de Geertz (1992)., donde afirma, citando a Max Weber, “...que la cultura se presenta como una “telaraña

de significados que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor y dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados". (p. 20).

El antropólogo Melville Herkovits. (1992) desarrolló una teoría de la cultura sosteniendo que la cultura se aprende, es decir cada individuo accede a su cultura a través de un proceso de aprendizaje, el cual no solo incluye la educación impartida formalmente, sino también aquella que es recibida a través de procesos inconscientes. Herkovits define el proceso mediante el cual los individuos aprenden estos condicionamientos inconscientes como endoculturación.

Según Linton, R. (1959), el contenido de la cultura de cualquier sociedad homogénea puede dividirse en tres categorías: factores universales, especialidades y factores alternativos. Este proceso contempla los cambios que el hombre puede introducir en su cultura a través de la invención y acumulación de nuevos hábitos, capaces de ser transmitidos de generación en generación a través del lenguaje. Este último le permite al hombre poder transmitir simbólicamente experiencias sin necesidad de condicionar al receptor al mismo espacio y tiempo en que la acción se lleva a cabo, es decir, le brinda capacidad de abstracción.

Ahora al hablar de identidad referimos a Manuel Castell define el sentido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción, y hace al respecto una oportuna diferenciación entre identidad y roles, al afirmar que las identidades son fuentes de sentido más fuertes que los roles debido al proceso de autodefinición e individualización que suponen. Concluye en que las identidades organizan el sentido, mientras que los roles organizan las funciones (Castell, M. 1997).

DESCRIPCIÓN DEL ÁREA GEOGRÁFICA

El Centro Poblado de Llachón se ubica en la península de Capachica a 62 Km de distancia de la ciudad de Puno, entre los paralelos 15°38'07" de latitud sur y 68°41'45" de longitud Oeste del Meridiano de Greenwich, se encuentra ubicada a una altura de 3830 m.s.n.m. y su altura máxima es de 4200 m.s.n.m. Tiene un área Superficial de 14.8 Km². El Centro Poblado de Llachón limita; Por el Sur con el Lago Titicaca, por el Norte con la Isla de Amantani, por el Este con la Isla de Taquile, por el Oeste con la Bahía de Ccotos y Siale, por el Sur Este con la Comunidad de Yapura. Se encuentra dividida en cinco sectores: Chillimasi, Santa Cruz de Chocasea, Santa Maria Q'osq'e, San Isidro, San Pedro de Ccollpa.

En cuanto al clima varia debido a su ubicación geográfica como península en el lago Titicaca su clima es templado y seco, con una temperatura promedio de 14°C. Las heladas se presentan en los meses de (mayo, junio y julio). Cuando las heladas se presentan en tiempo de lluvias perjudican los cultivos (25 de diciembre, 6, 20, de enero, 2 de febrero y al final del mes de febrero), no permiten el buen desarrollo de las plantas, bajando la producción y productividad. Las estaciones de lluvia comprenden los meses de (noviembre a marzo). La temperatura en algunos días no lluviosos puede llegar hasta 16°C y por las noches puede bajar a veces hasta -3°C.

La población de la Llachón cuenta con 280 familias y 1333 habitantes aproximadamente entre jóvenes, adultos y niños que pertenecen al grupo étnico quechua. Los pobladores viven de actividades tradicionales. La mayoría de ellos son agricultores o tejedores que preservan antiguas

técnicas y que habitan en casas típicas de adobe. Sus pobladores son gente sencilla y amable de costumbres arraigadas heredadas de una larga y variada tradición ancestral. Su vestimenta, sus fiestas, sus ceremonias y actos rituales constituyen algunas muestras de la sabiduría de esta cultura Andina milenaria que sus habitantes, de habla quechua, conservaron hasta nuestros días. Aquí existe hace no más de un año de constituida la Federación de Turismo Rural. La Federación está compuesta por 9 directivos que forman un consejo. Este consejo se integra por los representantes de las asociaciones de hospedajes, restaurantes, transporte lacustre, botes veleros, artesanos, y tiendas comerciales (bodegas).

La actividad turística en la comunidad de Llachón, desde hace una década ha demostrado bastante dinamismo, tanto en la formación de asociaciones, para el servicio de hospedaje y alimentación, como para el transporte acuático lacustre y la artesanía textil, hoy en día la asociación textil en Llachón está constituida por 97 socios provenientes de todos los sectores. Las diversas Asociaciones de servicios turísticos han establecido la Federación de Turismo Rural de Llachón, mostrando la capacidad organizativa de sus Pobladores, la que está orientada a “la defensa de la cultura, formas de vida y costumbres ancestrales”.

INFLUENCIA SOCIOCULTURAL DEL TURISMO EN LA POBLACIÓN ADOLESCENTE

Comencemos con la influencia en la percepción sobre la vestimenta ya que esta representa cultura e identidad, en el caso de Llachón se percibió que hay una ligera atracción a la vestimenta y a la música de los turistas, por parte de la población adolescente, de acuerdo a la encuesta realizada, se determina que en un 74% de personas encuestadas, opinan favorablemente que les gusta la vestimenta y música de los turistas extranjeros; seguida de un 22% de personas no sabe no opina; finalmente 4% de personas encuestadas no tienen preferencia por la vestimenta del turista extranjero.

En cuanto a la percepción de los pobladores locales jóvenes son conscientes y afirman que el turista extranjero nunca ha mostrado alguna reacción o comportamiento que vaya en contra de la moral y las buenas costumbres del poblador local, es más afirman que los turistas con agradables y traen consigo beneficios, incluso un 10% de la población adolescente, pese a no tener servicio de internet, mantiene contacto con los turistas que los visitan, considerando desde el arribo del turista en el contexto la convivencia con el poblador es de 3 días e incluso se llega a 1 mes, por otro lado, existen también un porcentaje de pobladores adolescentes que opinan lo contrario tal vez por haber visto algunos viajeros jóvenes especialmente turistas nacionales o estudiantes consumir algún tipo de bebidas alcohólicas y causar algún tipo de molestias e incomodidad al poblador local.

En referencia a los artefactos tecnológicos que traen consigo los turistas, se tiene como resultado que en un 88% de personas encuestadas, están atraídas por ello y les llama mucho la atención; seguida de un 6% de personas, opina contrariamente; y finalmente, con un 6% de personas, que no opina sobre el tema, esto tiene también influencia en el idioma ya que se tiene una preferencia a hablar en quechua y español e incluso el inglés. Ellos consideran que con el turismo incrementan los beneficios económicos y mejoras en sus condiciones de vida. Por tal razón se organizan para poder aprender el idioma inglés como también otros idiomas extranjeros.

En cuanto a las creencias que se manifiestan en celebraciones que practican en el contexto; el año nuevo andino pago a la tierra, mama cota, el Pago a los Apus Protectores, Pago a la Siembra, y entre otros, son celebraciones que se ha ido realizando desde mucho tiempo antes y se sigue manteniendo y respetando en la actualidad entre los pobladores jóvenes de la península de Capachica – Llachón. Según el resultado se puede determinar un menor porcentaje de pobladores jóvenes sostiene no creer en el pago a la tierra, esto tal vez debido a la incursión de otras religiones extranjeras en la zona.

Ahora en la alimentación en referencia a los platos de comidas existe una preferencia de parte de la población adolescente a elegir comidas que traen consigo los turistas, ya que los resultados muestran que un 90% de personas, consideran comprar y consumir productos que los turistas trajeron consigo, quedando en un segundo plano algunos productos de la zona.

En cuanto a algunas manifestaciones culturales como son las danza y música referida a las preferencias el poblador adolescente, un 60%, optan por las danzas autóctonas, tradicionales; seguida de un 22%, de personas prefieren las danzas de trajes de luces; en un 8% de personas encuestadas prefieren otras danzas; y finalmente, sin ningún porcentaje se encuentran las danzas extranjeras, en cuanto a las preferencias musicales de los pobladores adolescentes es diversos, cabe resaltar que ellos prefieren escuchar música huayno con un 58%; seguido de un 22% prefieren escuchar la música rock; 12% Morenadas; Así como también existe 8% de personas encuestadas prefiere escuchar otro estilo de música.

Ahora tomando en cuenta la procedencia de los turistas podemos observar con un 46% provienen de Francia con una mayor cantidad de visitas de turistas; seguida de un 14% son alemanes; 12% turistas nacionales y con un menor porcentaje se ubican el resto de los países, como se observa en la siguiente tabla:

Tabla 01. *Frecuencia de turistas que llegan al contexto de estudio*

Países	Frecuencia	Porcentaje
Francia	23	46%
Alemania	7	14%
Nacionales	6	12%
U.S.A.	1	2%
Bélgica	2	4%
Holanda	2	4%
Suiza	2	4%
Ucrania	1	2%
Canadá	2	4%
España	3	6%
Otros	1	2%
Total	50	100%

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a las edades de los turistas que los visitan, de acuerdo a las encuestas realizadas, se determinó porcentualmente un 30% de personas encuestadas, afirman que las edades son: de 41 a 50 años de edad; seguida de un 22% son de 31 a 40 años; 20% afirman de 51 a 60; 16% de

personas encuestadas coinciden 21 a 30; 8% de 10 a 20 y con un menor porcentaje se ubican los de 60 a más. Esto nos afirma que las edades de turistas que más visitan la comunidad de Llachón son entre los 20 a 60 años de edad.

Tabla 02. *Rango de edades de turistas que arriban al contexto de estudio*

Alternativas	Frecuencia	Porcentaje
De 10 a 20	4	8%
de 21 a 30	8	16%
de 31 a 40	11	22%
41 a 50	15	30%
51 a 60	10	20%
61 a mas	2	4%
Total	50	100%

Fuente: Elaboración propia.

A una pregunta realizada a los pobladores adolescentes, si les gustaría vivir fuera de su comunidad, las respuestas nos dan algunos porcentajes de “Si” con un 58%; por otro lado, existen otros pobladores adolescentes que “NO” dejarían su contexto con un 34%; y en menor porcentaje afirman no saber no opina con un 8%.

INFLUENCIA DEL TURISTA EN LA CULTURA DE LOS ADOLESCENTES

Según lo estudiado los efectos socioculturales se presentan cuando el turismo causa algunos cambios en el comportamiento de la población adolescente influyendo en la identidad local, estos cambios ocurren en la estructura del contexto, la familia, estilos de vida y tradiciones, muchos de estos cambios promueven la conservación de las tradiciones culturales y la mejora de la calidad de vida de las personas.

Según los resultados de las encuestas realizadas a la población adolescente. Se pudo conocer la influyendo en el poblador adolescente local. Como por ejemplo el interés y gusto por la ropa con la que el turista se viste ya que la gran mayoría de adolescentes con un 74% afirmo gustarles y llamarles la atención la vestimenta del turista, usar zapatilla de marcas como Hi tech, usar blue jeans, gafas para sol, etc. le despierta el interés y querer usar ese tipo de vestimenta.

Otra cosa que llama mucho la atención del turista hacia los pobladores jóvenes es la tecnología que estos utilizan. Según la encuesta realizada se pudo conocer que un 88% de personas jóvenes encuestadas respondieron que le llamaba mucho la atención la tecnología del visitante. Como por ejemplo sus modernas cámaras, celulares, tablets, G.P.S, internet, etc.

Por otra parte, la música traída por el turista despierta la atención del poblador joven. Según la encuesta la música rock les resulta agradable a los pobladores jóvenes de Llachón según los datos obtenidos el 22% de jóvenes afirmaron gustarles este tipo de música. Por otro lado, el huayno local todavía ocupa un lugar mayoritario entre las preferencias musicales de los pobladores jóvenes con un 50%.

Las danzas la mayoría de los adolescentes tienen preferencia por las danzas autóctonas con un 70%, luego 22% prefieren trajes de luces.

En cuanto a sus costumbres y tradiciones un 80% de pobladores jóvenes encuestados afirmaron tener un respeto hacia la Pachamama y costumbres tradicionales.

El idioma que prefieren para comunicarse, el 78% de jóvenes prefiere hablar el quechua con sus familias y amigos. Y por otro lado un 62% de jóvenes desea o quiere aprender el idioma inglés. Para poder así comunicarse mejor con el visitante.

Lo que llama la atención en un 58%, la mayoría de los adolescentes desean salir de su comunidad, en busca de nuevas y mejores oportunidades laborales y de educación. Es un punto que las autoridades deberían tener en cuenta y mejorar las condiciones, para que el poblador joven se desarrolle y mejore dentro de su comunidad (Serra, L. Salazar, & Alfinito, S. 2020). El turismo sería una buena opción para mejorar las condiciones de la comunidad de Llachón.

ANÁLISIS IMPACTOS SOCIOCULTURALES POSITIVOS DEL TURISMO

El turismo trae consigo mejoras que se puede notar en la población residente como la mejora de la infraestructura vial. La implementación de una carretera a beneficiado en gran magnitud a la comunidad de Llachón y ha conseguido que más turistas se desplazan hacia dicha zona, como hace referencia Flores, A. M., Quispe, D. E. B., & Quispe, T. L. B. (2020), “la población cuando participa directa y responsablemente en la gestión del desarrollo local de implementa cualquier política y actividad que se implemente por las autoridades que dirigen este proceso de desarrollo de forma más eficaces”. Los más jóvenes despiertan el interés de querer participar y aprender idiomas y seguir una carrera que los capacite en atención al turista en base a su participación activa en el contexto.

Revalorar su cultura esto se da entre la población en general el poblador se preocupa mejorar su condición de vida a través del turismo y busca organizarse con la comunidad y mostrar al visitante su legado histórico. En Llachón el turismo es una importante fuente de ingresos económicos y la mayoría de los trabajos buscan relacionarlos con este sector ya sea de manera directa, mejorando las condiciones de vida de la población, es por esto que la municipalidad de Llachón apuesta al turismo creando más fuentes de trabajo a través de los proyectos que pretende realizar.

Mediante el turismo conocido como industria sin chimeneas. Beneficia en gran magnitud a la comunidad. El poblador local se organiza e implementa su casa para recibir turistas, brinda servicios de hospedaje, alimentación, etc. Lo que le genera un ingreso sin salir de su casa. Los más jóvenes tienen la oportunidad de aprender idiomas, trabajar como guías de turismo, mostrar y enseñar al visitante acerca de su cultura. Desarrollar un turismo sostenible sin atentar contra el medio ambiente.

CONCLUSIONES

La interrelación entre turista y poblador adolescente es parte de la dinámica de la actividad turística, ambos agentes están orientados hacia el logro de beneficios de acuerdo con sus intereses,

la influencia sociocultural más visibles en los adolescentes son los que han tenido más contacto con la actividad turística, consecuentemente; se presentan cambios en sus formas de vivir.

El turismo refleja una influencia en la cultura y la educación, la población adolescente muestra interés en aprender nuevos idiomas y expresar su cultura a través de fiestas populares y religiosas, y a la vez la actividad turística genera empleo generando de esta forma una mejora en la calidad de vida, porque el contexto de estudio posee una planta turística e infraestructura que la hace proyectarse como un destino turístico de nivel nacional e internacional.

Las marcadas diferencias sociales y económicas de desigualdad son visibles en comunidades alejadas de los sectores dedicados a la actividad turística, por los ingresos generados que reflejan una mejora la calidad de vida de la población local, por cuanto se observó la migración de jóvenes en busca de mejores oportunidades de trabajo y estudio.

Las marcadas diferencias económicas entre los sectores que se dedican al turismo y los que no, hacen que cada sector tome la decisión de dedicarse al turismo, esto genera una mayor dependencia del turismo en la población local.

Se afirma la hipótesis de que el turismo influye socioculturalmente en el comportamiento de la población adolescente, esto se puede percibir en los adolescentes en quienes los cambios se dieron de forma sutil y sin que ellos se pudieran dar cuenta, sin embargo, el poblador adulto mayor, reflexiona en cuanto a sus costumbres y las conserva tratando de cultivar el interés por las mismas.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Alcántara, A. (2009). *Capachica Naturaleza y Cultura viva*. Ed. Municipalidad distrital de Capachica.
- Blanco, F. Laurente, & Hanco, W. (2020). *Modeling and forecasting international tourism demand in Puno-Peru*. Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo, 14(1), 34-55. Epub March 23, 2020. <https://doi.org/10.7784/rbtur.v14i1.1606>
- Bringas, N.L. y Verduzco, B. (2008). *La construcción de la frontera norte como destino turístico en un contexto de alertas de seguridad*. Región y sociedad, 20 (42), 3-36.
- Banducci, A. (2011). Turismo e fronteira: integração cultural e tensões identitárias na divisa do Brasil com o Paraguai. PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 9 (3), 7-18.
- Claverías, R. (1990). *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*. Catalogo PETZL. (1996) en español, Francia.
- Canahuire, A. (2002). *La misteriosa cultura de los uros de ayer y hoy*. Ed. SICA Puno.
- Clifford, G. (1992) *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, Barcelona-España.
- Castellanos, M. y Orgaz, F. (2013). *Potencialidades ecoturísticas de la República Dominicana*. TURyDES, Revista de Turismo y Desarrollo Local, 6 (14), 1- 15.
- Cuevas, T.J.; Zizaldra-Hernández, I. y Bribiescas-Silva, F. (2013). *Turismo industrial en la Frontera Norte*. Una expectativa de desarrollo para Ciudad Juárez, Chihuahua. *Teoría y Praxis*, 13, 34-58.
- Del Valle Pérez Colmenares, Soraya. (2017). *La planificación y prevención de los impactos ambientales del turismo como herramienta para el desarrollo sostenible: Caso de estudio Timotes, Venezuela*. Revista interamericana de ambiente y turismo, 13(2), 164-183. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-235X2017000200164>

- Flores, A. M., Quispe, D. E. B., & Quispe, T. L. B. (2020). Percepción sobre la participación ciudadana en la gestión de las políticas públicas caso Salcedo-Puno. *Revista de Pensamiento Crítico Aymara*, 1(2), 31-51.
- Enríquez, P. (2000). *Cultura Andina. Revista de la Universidad San Martín de Porras*. "Turismo y Patrimonio". Ed. Talleres Gráficos de FIMART, S.A. Lima - Perú.
- George, V. (1972) *Estudios Pesqueros en el Lago Titicaca* Rev. De la Universidad Nacional Técnica del Altiplano. N° 4. Ed. Universitario Ltda. N° 371. Arequipa p. 384.
- Fuster, F. (1985). *Teoría y técnicas del turismo*. Ed Alianza.
- Gutiérrez, J. (1999) *Recursos Naturales y Turismo*. Ed. Síntesis. Madrid. España.
- Gabriela, P.; Matossian, B. y Vejsbjerg, L. (2012). *Patagonia, de margen exótico a periferia turística. Una mirada sobre un área natural protegida de frontera*. PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 10 (1), 47-59.
- Jafari, J. (1994). *La cientifización del turismo*. Estudios y perspectivas en turismo, 3(1), 7-36.
- Kühl, F. Letícia, & Custódio, V. (2020). *Reflexões contemporâneas sobre a exploração sexual comercial de crianças e adolescentes no mercado do turismo no Peru*. Prolegómenos, 23(46), 105-120. <https://dx.doi.org/10.18359/prole.3505>
- Herkovits, M. (1992). *El hombre y sus obras: La ciencia de la antropología cultural*. México D.F. Fondo de la cultura económica.
- Ioannides, D. y Debbage, K.G. (1998). *The Economic Geography of the Tourist Industry*. London: Routledge.
- Linton. R. (1945). *Cultura y personalidad*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Linton. R. (1959). *Estudio del Hombre*. México D.F. Fondo de Cultura Económica
- López, F., & Pérez Morales, A. (2017). 577. *Influencia del turismo residencial sobre el riesgo de inundación en el litoral de la región de Murcia*. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, 21. doi:<https://doi.org/10.1344/sn2017.21.18166>
- Midguar, A., Jove, F. & Daniel N. (Tesis - 1995). *La Comunidad de Llachón y sus Potencialidades para el Desarrollo de Turismo*. Ed. Trillas-México.
- Orgaz, A. Francisco, & Moral, C. Salvador. (2016). *El turismo como motor potencial para el desarrollo económico de zonas fronterizas en vías de desarrollo*. Un estudio de caso. El periplo sustentable, (31), 00008. Recuperado en 26 de agosto de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-90362016000200008&lng=es&tlng=es.
- Osuna, M.; Castillo, A.M. & López, T. (2011). *Turismo y desarrollo económico. Un análisis de la isla de Santiago (Cabo Verde)*. En *IV Jornadas de Investigación en Turismo*, Universidad de Sevilla, 519-535.
- Parodí, A. (2004). *Lago Titicaca. Guía turística*. Fondo editorial del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.
- Recondo, G. (1997). *Identidad, Integración y Creación Cultural en América Latina*. Ed. *El Desafío*.
- Rodríguez, J.; López-Guzmán, T.; Cañizares Ruíz, S. M. y Jiménez García, M. (2010). *Turismo del vino en el marco de Jerez. Un análisis desde la perspectiva de la oferta*. *Cuadernos de Turismo*, 26, 217-234.
- Sancho, A. (1998-1999). *Introducción Al Turismo. Organización Mundial del Turismo*. Ed. Madrid.
- Santana, A. (2003). *Turismo cultural, culturas turísticas*. Horizontes Antropológicos, 9(20), 31-57. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000200003>
- Serra, L. Salazar, & Alfinito, S. (2020). *Comportamento do consumidor de turismo: Uma revisão sistemática da produção científica brasileira*. Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo, 14(3), 109-133. Epub October 07, 2020. <https://dx.doi.org/10.7784/rbtur.v14i3.1913>
- Valenzuela, J.M. (2003). *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*. México: Fondo de Cultura Económico.

Zapata, M., & Borrego, C. (2014). *Influencia del turismo en el desarrollo local de las comunidades de Huanchaco y Moche de Trujillo-Perú*. Revista Ciencia y Tecnología, 10(1), 103-118.

Idiomas Indígenas Originarios Campesinos en el Estatuto Autonómico Departamental la Paz - Bolivia

Indigenous languages from peasants in the autonomous statute of La Paz Department - Bolivia

MARIANO PAYE PAYE¹

Universidad Indígena Boliviana Aymara “Tupak Katari”, Bolivia
Correo electrónico: marianopayep2017@gmail.com

Recibido: 23/04/2021

Publicado: 30/06/2021

RESUMEN

Este trabajo explica en líneas generales y conceptuales la investigación de idiomas indígenas originarios campesinos en el estatuto autonómico departamental de La Paz - Bolivia. El método usado para la elaboración del presente artículo consistió en la revisión de bibliografía (libros, revistas y artículos periodísticos) y etnografías *in situ*, además de la categorización y análisis hermenéutico de la información recolectada en el contexto de Bolivia (departamento de La Paz y Oruro) y Perú (Puno). El resultado obtenido muestra que las lenguas originarias no están incluidas e incorporados en su integridad en el estatuto autonómico del departamento de La Paz, ya que existen 13 lenguas originarias: *qhichwa*, *aymara*, *uchumat'aqu*, *machajuyay-kallawaya*, *wayayachi-mullu*, *takana*, *mosetén*, *chimán*, *ese ejja*, *leco*, *mojeño-trinitario*, *araona* y *toromona*, asimismo, ninguna lengua está a salvo de extinguirse.

PALABRAS CLAVE: Lengua originaria, planificación lingüística, nación Uru, diversidad, lengua

ABSTRACT

This work explains in general and conceptual lines the investigation of native indigenous peasant languages in the autonomous departmental statute of La Paz - Bolivia. The method used for the preparation of this article consisted of reviewing the bibliography (books, magazines and journalistic articles) and in situ ethnographies, in addition to the categorization and hermeneutical analysis of the information collected in the context of Bolivia (department of La Paz and Oruro) and Peru (Puno). The result obtained shows that the original languages are not included and incorporated in their entirety in the autonomous statute of the department of La Paz, since there are 13 original languages: Qhichwa, Aymara, Uchumat'aqu, Machajuyay-Kallawaya, Wayayachi-

¹ Licenciado en Lingüística e Idiomas, Mención Lingüística y Lenguas Nativas (UMSA). Docente en Universidad Indígena Boliviana Aymara “Tupak Katari”, Bolivia. Email: marianopayep2017@gmail.com - Publicado originalmente como “IDIOMAS INDÍGENAS ORIGINARIO CAMPESINOS EN EL ESTATUTO AUTONÓMICO DEPARTAMENTAL LA PAZ”, en Revista WILLKA ARU, núm. 5, pp. 117-125, 2019, Bolivia.

Mullu, Takana, mosetén, chimán, that ejja, leco, mojeño-trinitario, araona and toromona, likewise, no language is safe from extinction.

KEY WORDS: Native language, language planning, Uru nation, diversity, language.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO ¿ESTADO PLURINACIONAL Y PLURILINGÜE?

El Estado Plurinacional de Bolivia ha constitucionalizado (2009) treinta y seis idiomas originarios¹: *aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai [machajuyay]2-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara [pakawara], puquina [pukina], quechua [qhichwa], sirionó, tacana [takana], tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco*, al haberse declarado en la Constitución Política del Estado (CPE), (art. 5) como lenguas oficiales, propias de las naciones y pueblos indígena originarios de tierras altas y tierras bajas (regiones: Amazonía, Chaco, Altiplano, Llanos y Valles).

El *qhichwa, aymara, uchumat'aqu, machajuyay-kallawaya, wayayachi-mullu, takana, mosetén, chimán, ese ejja, leco, mojeño-trinitario, araona, toromona*, 13 idiomas originarios, se hallan asentados en comunidades y espacios territoriales con población y hablantes (demografía) en el departamento de La Paz. En este sentido, la Gobernación debe tomar en cuenta todos los idiomas originarios mencionados en el Proyecto de Estatuto Autonómico del Departamento de La Paz (EAD).

Sin embargo, no ocurre lo mismo con el idioma *pukina*, el cual, sin base geográfica, ni población mínima, figura en la CPE e igualmente en el proyecto de EAD, esto ya es una incongruencia.

Por otro lado, el idioma *uchumat'aqu* cuentan con hablantes en la comunidad *Iru itu*, perteneciente al municipio Jesús de Machaca (*Machaqa*) en la provincia Ingavi. Igualmente, el *wayayachi-mullu*, que se habla en varias comunidades del municipio Ayata (*Ayat'a*) de la provincia Muñecas. Ambos idiomas están en un espacio geográfico con población, sin embargo, como tal, son dos los

1 El guarasug'we y el puquina, dos de los 36 idiomas indígenas de Bolivia reconocidos por la actual Constitución Política del Estado (CPE), están extintos, según una última investigación realizada por el Ministerio de Educación, (...). Los restantes se encuentran en situación de vulnerabilidad. (La Razón, 27/12/2016)

Zacarías Alavi Mamani, "Tres lenguas se encuentran en proceso de extinción (canichana, uchumataqu y cholo): ya no quedan hablantes de estas lenguas. Por último, señalamos que no hay datos sobre la situación de las lenguas guarasugwe y toromona". (La Razón, 15/05/2011, C10)

Willem Adelaar y Simon van de Kerke, "Las referencias a la existencia de hablantes de puquina desaparecen alrededor de los años de la Independencia al comienzo del siglo XIX". (Crevels y Muysken, 2009)

Dick Ibarra Grasso, Las Lenguas Indígenas en Bolivia "Además, por más que en su forma del puquina de los cronistas sea hoy una lengua extinta, (...). (Grasso, 2009)

2 El Estado (...) desarrollará de manera progresiva la escritura normalizada de los idiomas recuperando las toponimias, zoonimias, fitonimias y otras. (art. 25. IV, Ley N° 269)

idiomas que no están contemplados en la CPE. Cabe aclarar que ambos idiomas figuran en el EAD, como *uchumataqu* y *wayayachi-mollo*, y no, así como *uchumat'aqu* y *wayayachi-mullu*.

NACIONES Y PUEBLOS INDÍGENAS ORIGINARIO CAMPESINOS, Y LAS COMUNIDADES INTERCULTURALES Y AFROBOLIVIANAS ¿NACIONALIDADES O IDIOMAS?

Tabla 1, Naciones indígenas

Nº	Indígenas	Población	Nº	Indígenas	Población	Nº	Indígenas	Población
1	<i>Aymara</i>	1.191.352	12	<i>Guaraní</i>	58.990	23	<i>Mosetén</i>	1.989
2	<i>Araona</i>	910	13	<i>Guarasu'we</i>	42	24	<i>Movima</i>	12.213
3	<i>Ayoreo</i>	1.862	14	<i>Guarayo</i>	13.621	25	<i>Muratu</i>	143
4	<i>Baure</i>	2.319	15	<i>Itonoma</i>	10.275	26	<i>Pakawara</i>	161
5	<i>Canichana</i>	617	16	<i>Joaquiniano</i>	2.797	27	<i>Qhichwa</i>	1.281.116
6	<i>Cavineño</i>	2.005	17	<i>Kallawaya</i>	7.389	28	<i>Sirionó</i>	446
7	<i>Cayubaba</i>	1.424	18	<i>Leco</i>	9.006	29	<i>Takana</i>	11.173
8	<i>Chácobo</i>	826	19	<i>Machineri</i>	39	30	<i>Tapiete</i>	99
9	<i>Chipaya</i>	826	20	<i>Maropa</i>	2.857	31	<i>Chimán</i>	6.464
10	<i>Chiquitano</i>	87.885	21	<i>Mojeño</i>	31.078	32	<i>Weenhayek</i>	3.322
11	<i>Ese eja</i>	695	22	<i>Moré</i>	155	33	<i>Yaminawa</i>	132

Nota: La Razón (040/8/2013) con datos de INE 2012 y arreglos a la escritura según (art. 25. IV, Ley N° 269).

Contradictoriamente al cuadro anterior, los resultados del Censo de Población y Vivienda (2012) muestran que la respuesta de los habitantes respecto a la autopertenencia a una de las nacionalidades o culturas indígenas originarias solamente es de 41 %, en relación al 58 % que se identificaron como no propiamente indígenas. Posiblemente este hecho tenga su origen en la poca lealtad cultural y lingüística, que a su vez se relaciona con un intenso despliegue, producido en los últimos años, de las teorías sobre el mestizaje cuyo principio es la NO existencia del indígena puro, misma que va en desmedro de las naciones y pueblos indígenas. Sin embargo, intelectuales y académicos de origen *aymara*, Ticona y Yampara, indican “*que los censos son ‘una herramienta occidental’, ajena, que nunca supo abordar lo indígena adecuadamente*” (La Razón, 25/08/2013). Esto implica que los censos deben realizarse desde adentro, desde el ámbito indígena y con una metodología adecuada, por ejemplo, con otro tipo de preguntas, de manera que se pueda etnografiar la verdadera esencia y realidad indígena en cuanto a la autoidentificación de los habitantes con sus raíces étnico-culturales y lingüísticas.

La anterior acepción hipotética contradeciría a la CPE ya que la realización de censo y la aprobación de las estadísticas oficiales son competencias exclusivas del nivel central del Estado. Entonces para que se pueda llevar adelante censos desde adentro tendría que modificarse la CPE, porque las autonomías subnacionales pueden recoger información departamental y municipal de validez local.

Al hablar, por un lado, de los idiomas originarios y, por otro, de las naciones y pueblos indígenas originarios, tenemos conceptos muy diferentes. En ese sentido muchos idiomas originarios como el *pukina*, *uchumat'aqu*, *wayayachi-mullu* y *toromona*, lamentablemente aparecen sin población autoidentificada con los mismos en el departamento de La Paz.

OMISIÓN DEL IDIOMA INDÍGENA MOJEÑO-TRINITARIO EN EL PROYECTO DEL ESTATUTO AUTONÓMICO DEPARTAMENTAL

Fotografía 1, Comunidad “San Pedro de Cogotay”



Nota: Cancha de la comunidad y casas con techado de palma (*jatata*), fotografía tomada durante el trabajo de campo, 2015 [MPP].

San Pedro de Cogotay es una de las comunidades más alejadas del municipio de Palos Blancos, provincia Sud Yungas, del departamento de La Paz, donde habitan los *mojeño-trinitarios* cuyo idioma originario lleva el mismo nombre, es parte integrante de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) mosetén, afiliada a la Organización del Pueblo Indígena Mosetén (OPIM) y la Organización de la Mujer Indígena Mosetén (OMIM), bloque “B”, de quienes se cuenta que hace muchos años llegaron “en busca de la tierra prometida” del Beni, según la tradición oral transmitida por sus abuelos de quienes heredaron su idioma y cultura. A la fecha, también se hallan asentadas en las comunidades de Covendo y Simay del municipio.

La Asamblea Legislativa del departamento de La Paz, una vez aprobado el Proyecto de EAD el 13 de julio de 2013, lo entregó tres días después como justo homenaje a la gesta libertaria, luego de un proceso estatutario de construcción inclusivo y participativo conjuntamente con las organizaciones sociales, instituciones y pueblos indígenas, a través de reuniones, consultas, talleres y discusiones. Este trabajo tuvo su inicio en la gestión del entonces Prefecto Pablo Ramos Sánchez (aprobado en grande el 14 de julio de 2011).

Sin embargo, grande fue la sorpresa, cuando en el Proyecto de EAD (art. 2.I), se pudo evidenciar la omisión del idioma indígena *mojeño-trinitario*. Es de extrañar este hecho, ya que se dio existiendo una representación indígena (bancada) integrada por cinco asambleístas de las naciones y pueblos indígenas *Kallawaya, Takana, Leco, Mosetén, Araona y Afroboliviano* (Fernández, 2010, p.79). Esta situación debe ser enmendada y corregida, previa al *Referéndum ciudadano aprobatorio*, pasos establecidos por el Ministerio de Autonomías para los procesos estatutarios departamentales. De no ser, así se podría hablar de omisión de la LMAD, sobre “Idiomas oficiales” (art. 62.III.1).

IDIOMAS EN PELIGRO DE EXTINCIÓN

La extinción de idiomas a nivel mundial y de país es un tema bastante crítico. En Bolivia se tiene la Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas, que indica que “*Los idiomas oficiales en peligro de extinción deben recibir atención prioritaria en la planificación lingüística, educación intracultural intercultural plurilingüe, investigación y publicación de diversos tipos de textos por parte del Estado Plurinacional de Bolivia*” (art. 9), en otras palabras, plantear las debidas precauciones y medidas para preservar estos tesoros.

Según la UNESCO, existen 6.000 idiomas indígenas en el mundo (413 se hallan en América del Sur), de los cuales, en el mundo cada dos semanas desaparece un idioma y, a nivel mundial, en los próximos cien años desaparecerán más de 5.000, lo que equivale a más de 90 %. Y, según el lingüista e investigador de lenguas, David Crystal, en el mundo existen 6.000 idiomas, de los cuales 3.000 (el 50 %) se extinguirían en los próximos cien años, y enfatiza que las personas se preocupan por salvar animales y plantas, pero olvidan el lenguaje (Crystal, 2001). En Bolivia, según Van den Berg (La Razón, 02/08/2009), muchas lenguas indígenas están en peligro de extinción; “al parecer ninguna de las lenguas está *a salvo*, ni las lenguas mayoritarias habladas como el *aymara* y el *quechua [qhichwa]*”, según Alavi, lingüista investigador de idiomas indígenas de Bolivia (La Razón, 15/05/2011).

Del mismo modo, la UNESCO define cuatro niveles de vitalidad de idiomas: “‘vulnerable’ (los niños hablan, pero se reserva al ámbito familiar); ‘*en peligro*’ y ‘*seriamente en peligro*’ (cuando la utilizan las personas de mayor edad), y ‘*en situación crítica*’, ya que sólo la emplean ancianos y con escasa frecuencia”. De acuerdo a estos criterios, muchos idiomas indígenas originarios estarían en un nivel de situación crítica, es decir, en peligro de extinción. Es deber de los bolivianos el preocuparnos al respecto, por tratarse de un patrimonio oral e intangible.

Por este motivo, si no se toman medidas a favor de las lenguas originarias, será lamentable observar la destrucción y desaparición lenta de una herencia lingüística y cultural de nuestros ancestros, que fue preservada por nuestros antepasados a través del discurso oral de generación en generación durante siglos. Los tiempos han cambiado y hoy en día, se debe plantear otra manera de conservar estos recursos, por ejemplo, mediante grabaciones de idiomas minoritarios. Observamos similar situación en el contexto social y educativo ya que el sistema educativo de este último es plurilingüe (educación regular, alternativa y superior). La educación se iniciará en lengua originaria en contextos de predominio de lengua originaria “*En poblaciones o comunidades monolingües y de predominio de la lengua originaria como primera lengua (...)*” según la Ley de la Educación (art. 7.1).

Esta situación implica, en primera instancia, la obligación de constitucionalizar todos los idiomas faltantes y tomarlos en cuenta en los EAD y Cartas Orgánicas Municipales (COM) con la misma denominación. Este hecho no se da en todos los casos: El *uchumat'aqu* es mencionado en el EAD, pero como (*uchumataku-urus-irohito*) y en el Gobierno Autónomo Municipal de Jesús de Machaca (*Machaqa*) (municipio en proceso de conversión a Autonomía Indígena Originario Campesina), donde se formuló el Estatuto Autonómico Indígena sólo figura como *uchumataqu* y

no como *uchumat'aqu*, de manera correcta. Asimismo, el *mojeño-trinitario* debe aparecer en el EAD, en la COM del Gobierno Autónomo Municipal de Palos Blancos.

EL CASO DE LA NACIÓN URU (PUEBLOS: URU CHIPAYA, URU MURATU, URU IRU ITU Y URU CHHULLUNI). UNA NACIÓN ANCESTRAL: ¿CUATRO PUEBLOS Y DOS PAÍSES?

La nacionalidad ancestral *Uru*, distribuida en cuatro pueblos: *Uru Chipaya*, *Uru Muratu*, *Uru Iru itu* y *Uru Chhulluni*, hoy por hoy persiste a través del tiempo a lo largo y ancho del lago Titicaca (*Titi Qaqa*), río Desaguadero, lago Poopó y laguna Coipasa (*Quypasa*). Autodenominados como “gentes de las aguas y lagos”, anteriormente en el pasado vivieron de la pesca, caza y recolección, divididos en dos países (Bolivia y Perú).

En Bolivia se encuentran tres pueblos de esta nacionalidad, en los departamentos de Oruro (*Uru Uru*) dos de ellos, *Uru Chipaya* y *Uru Muratu* y otro en La Paz, *Uru Iru itu*.

El primero, *Uru Chipaya*, asentado en la provincia Atahuallpa (*Atawallpa*), constituido en el municipio del mismo nombre, ahora convertido en Autonomía Indígena Originario Campesina. En cuanto a la situación lingüística y sociolingüística se ha logrado un gran avance, ya que cuentan con un alfabeto y hablantes, incluso de acuerdo a la Ley de la Educación (art. 92.c), se ha constituido el Consejo Educativo de la Nación *Uru* y el Instituto de Lengua y Cultura *Uru “QHASZOÑP”*.

El segundo, *Uru Muratu*, ocupa tres provincias: Sebastián Pagador, Avaroa y Poopó; tres municipios Santiago de Huari (*Wari*), Challapata (*Ch'allapata*) y Poopó; y tres comunidades *Llapallapani*, *Wila ñiq'i* y *Phuñaka*. A diferencia del anterior, está en desventaja por la reducción de su territorio debido a hechos injustos por parte de habitantes *aymaras*. Recientemente algunos habitantes realizaron una marcha hasta la Sede de Gobierno (La Paz) en demanda de atención del Estado, ya que la pesca se vio reducida considerablemente por la contaminación del agua debido a la explotación de minas. Respecto a su idioma, cuentan con pocos hablantes.

Finalmente, el pueblo *Uru Iru itu*, la comunidad se denomina *Iru itu* y está establecida en el municipio de Jesús de Machaca (*Machaqa*), en la provincia Ingavi del departamento de La Paz. Pocos son los hablantes ya que por el contacto con la lengua *aymara*, la mayoría de ellos se han aymarizado, muchos de ellos son itinerantes al pertenecer a los *Uru* de Perú. Similar al anterior caso, no cuentan con alfabeto.

En Perú, el pueblo *Uru Chhulluni* o *Uru Patani* vive en la comunidad del mismo nombre (isla flotante), en la provincia Puno, departamento de Puno. Ellos también forman parte de la nación *Uru*. Lo más lamentable es que no cuentan con ningún hablante de su idioma, sin embargo, llevan el anhelo de recuperarlo además de la sabiduría milenaria de sus ancestros y están esperanzados en lograr su cometido a través de sus hermanos del lado boliviano (denominados por ellos “sabios”), como se pudo advertir en la Revista dominical (La Razón, 14/07/2013) sobre el *Primer Encuentro Binacional de Educadores Sabios de los Pueblos Urus [Uru]*, llevado a cabo en Perú, mismo que trató acerca de los cuatro pueblos que conforman una nacionalidad en dos países, pero

que no se han separado, motivo por el cual mantuvieron lazos familiares y de confraternidad como nación indígena originaria a lo largo de los años.

En conclusión, los cuatro pueblos han sufrido una aymarización o quechuización por contacto de culturas e idiomas próximos, como los *Uru Chhulluni-Uru Patani* de Perú. Las niñas y niños “cantan en inglés, francés, aymara, quechua [qhichwa] y también español, pero ya nadie habla el uru ancestral de los abuelos” como menciona la citada revista. El manejo por adquisición de la primera lengua (L1) o lengua materna (LM) y, por aprendizaje, como segunda lengua (L2), de varias lenguas es algo loable, más aún si se lo realiza desde temprana edad. El aspecto negativo de este proceso es la pérdida de su idioma ancestral ya que con ello también pierden la identidad cultural, además de los conocimientos y sabiduría de sus antepasados. Por este motivo, se presenta un quiebre sociocultural, ya que asimilan lo desconocido como primordial y no así su conocimiento cultural de origen.

Como podemos ver en este caso, los procesos de idiomas en peligro de extinción conllevan a la lenta desaparición de los mismos. Tales procesos duran siglos, como señala Crystal, y, tanto el pueblo, como las autoridades, descuidan este tema.

Tabla 2, Caracterización URU

Nación	<i>URU (qhas qutsuña - gente de las aguas, lagos y ríos)</i>			
Pueblos	<i>Uru Chipaya</i>	<i>Uru Muratu</i>	<i>Uru Iru Itu</i>	<i>Uru Chhulluni</i>
Países	Bolivia			Perú
Departamentos	Oruro (<i>Uru Uru</i>)		La Paz	Puno
Provincias	Atahuallpa (<i>Atawallpa</i>)	Tres: Sebastián Pagador, Avaroa y Poopó	Ingavi	Puno
Municipios	<i>Chipaya</i>	Tres: Santiago de Huari (<i>Wari</i>), Challapata (<i>Ch'allapata</i>) y Poopó	Jesús de Machaca (<i>Machaqa</i>)	Puno
Comunidades	Varias	Tres: <i>Llapallapani</i> , <i>Wila ñiq'i</i> y <i>Phuñaka</i>	<i>Iru Itu</i>	<i>Uru Chhulluni</i>
Lugares	Laguna Coipasa (<i>Quypasa</i>) y Río Lauca	Lago Poopó	Río Desaguadero	Lago Titicaca (<i>Titi Qaqa</i>)
Idioma	<i>Chipaya</i>	No definido	<i>Uchumat'aqu</i>	No definido
Situación lingüística	Con hablante y alfabeto	Pocos hablantes, sin alfabeto	Pocos hablantes y sin alfabeto	Sin hablantes ni alfabeto
Procesos/estado	Aymarizados, quechuizados y castellanizados			

Nota: Construcción propia.

POLÍTICAS Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA

En el pasado se hicieron escasas tareas a favor del desarrollo de idiomas indígenas, sin embargo, no fueron suficientes, los idiomas y conocimientos indígenas no eran tomados en cuenta seriamente por los gobiernos neoliberales. Hoy en día se deben incluir los mismos en las diferentes entidades territoriales autónomas, reconociendo los idiomas originarios como oficiales de cada departamento. Como indica la CPE, “*Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos*” (art. 5.I). Cuando indica “del Estado”, quiere decir, “en todo el Estado Plurinacional y Plurilingüe”, en toda su extensión. Además, implica que cualquiera de los mismos que se presente en una *unidad territorial*, es idioma oficial del Estado y no habría ningún motivo para que un idioma no sea declarado oficial en un determinado departamento.

El no realizar esta acción, sería caer en una forma de discriminación a los idiomas originarios, en vista de que el Proyecto EAD en el (art. 2.II), versa, “*El Gobierno Autónomo Departamental de La Paz, utilizará como idiomas oficiales el castellano, aymara y quechua*”, y solamente se menciona un “*rescate, protección, conservación, uso y difusión de los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos*” para los demás idiomas indígenas (art. 2.III), mientras que el Proyecto EAD de Pando, que consideramos adecuado, reconoce y oficializa, en concordancia con la CPE, la “*existencia de los siguientes pueblos indígenas: Tacana, cavineño, esse ejja [ese ejja], machineri, yaminahua [yaminawa], araona y pacahuara [pakawara]; sus idiomas son reconocidos como oficiales en el departamento.*” (Choque y Córdova, 2012, p.121) y en el caso del Departamento de Santa Cruz, (art. 6) “*El idioma oficial del Departamento Autónomo de Santa Cruz es el castellano, respetándose las lenguas nativas y las modalidades del habla popular cruceña [variación dialectal del castellano]*”. En este último, no se reconoce lamentablemente ningún idioma indígena originario.

Claramente se da a entender que, de manera implícita, se está prohibiendo la utilización de los demás idiomas originarios en el departamento de La Paz. Surge una interrogante, ¿Sólo se permite hablar estos tres idiomas en el departamento, ciudades de La Paz, El Alto, ciudades intermedias o capitales de provincias como Coroico, Caranavi, Guanay o Palos Blancos?

¿En el municipio de Palos Blancos, los mosetenes (que cuentan con la sede OPIM OMIM en plena ciudad), estarían prohibidos de hablar en su propio idioma?, ¿No sería correcto más bien que en este municipio pueden comunicarse en mosetén y otros idiomas originarios, en estricto cumplimiento al (art. 5.II), de la CPE, “*Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, [mosetén, chimán, mojeño-trinitario, aymara y qhichwa] (...)*”?, de no ser así, sería contradictorio a la CPE.

Este espacio, tanto demográfica como geográficamente es parte del departamento de La Paz, por lo tanto ¿no sería mejor que todos los idiomas coexistentes en el departamento sean oficiales?, ¿Por qué los mosetenes, chimanes, lecos o tacanas no podrían comunicarse en su propio idioma? De ser así, se les estaría privando de su derecho, constitucionalizado por la ley de leyes, además reconocido por las convenciones y tratados internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificado por Ley N° 1257, del 11 de julio de 1991, y la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, ratificada por Ley

Nº 3760, del 7 de noviembre de 2007: “*el fortalecimiento, desarrollo y uso de sus propios idiomas*”, además de la Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas “(...) *Garantizar a la persona, el ejercicio del derecho de usar su idioma, independientemente del lugar en el que se encuentre dentro del Estado Plurinacional de Bolivia*” (art. 3.e). Si no se ejerce en una unidad y entidad territorial geográfica dentro del departamento, ¿entonces dónde lo harán? Con esta situación estaríamos retrocediendo al pasado, donde los idiomas indígenas eran para la casa y comunicación exclusiva con las abuelas y abuelos (ancianos), nada utilitario, ni funcional, como una forma sistemática de discriminación simbólica¹, que tanto se peleó por revertirla.

Otra interrogante que surge es, ¿qué políticas pondrá en marcha la Gobernación de La Paz de aquí en adelante como resultado de una planificación lingüística? Una de ellas sería tomar en cuenta el tema de educación para Gobiernos Departamentales que tiene como competencia concurrente la Ley de la Educación, (art. 70.3) “*La gestión del currículo regionalizado es una competencia concurrente entre el nivel central del Estado y las entidades territoriales autónomas*” y el art. 80 numeral 1 inc. c, “*Apoyo a programas educativos con recursos establecidos en las normas vigentes*”, todo en concordancia con la Ley Marco de Autonomías y Descentralización: “*La gestión del Sistema de Educación es concurrente con las entidades territoriales autónomas*” (art. 84), y conforme a la distribución de competencias de la CPE (art. 297), cuatro tipos de competencias (privativas, exclusivas, concurrentes y compartidas). El mismo implica también la asignación de recursos económicos, por lo consiguiente, en el Estatuto Autonómico deben figurar de manera explícita, en términos cuantitativos y cualitativos, las iniciativas de rescate, protección, conservación, uso y difusión de los 13 idiomas originarios existentes en el departamento de La Paz. Si no existe un documento que institucionalice esta situación, poco o nada puede hacerse en beneficio de los mismos.

Para que un idioma sea declarado oficial se debe tomar en cuenta cierta cantidad de hablantes, pero la sola existencia de un hablante debería connotar un nivel de importancia y significancia de manera equitativa, porque la utilización de los idiomas no tiene límites geográficos, pero el hecho de no reconocerlos, degrada a la sociedad nacional, mostrando una imagen discriminatoria, excluyente y de doble moral en el discurso plurilingüe, multicultural y plurinacional, ya que todos merecen un trato equitativo, ya sean minorías o mayorías.

Como el médico diagnostica y cura a su paciente de ciertas dolencias o patologías, así se deberían diagnosticar estos tesoros vivos (idiomas indígenas) y planificar la conservación de los mismos en el aspecto económico, educativo y familiar, tomando en cuenta el alfabeto, el vocabulario, la ortografía, la gramática y la fonética en el plano puramente lingüístico para la estandarización, normalización y normativización. En materia educativa es necesario elaborar diccionarios, cartillas de alfabetización, historia de las comunidades, textos de poesías y canciones, literatura en general, grabaciones orales junto a la incorporación de estos contenidos en las Universidades y la formación de maestros. Como estrategias comunicacionales, destacaríamos programas radiales, televisivos, vía virtual y prensa escrita a nivel municipal, departamental, nacional e

¹ Dar trato desigual a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, de edad, de condición física o mental, etc.

internacional. Vale decir, en todas las unidades territoriales (departamento, región, provincias, municipios y territorios indígena originario campesinos).

Finalmente, como parte de la planificación y políticas lingüísticas, es necesaria una asignación presupuestaria, ahora que se inician el proyecto de exploración y explotación de los hidrocarburos en el norte paceño. Al obtener regalías departamentales de los hidrocarburos, se deberá asignar un porcentaje, como en el caso del Fondo Indígena, el 5 %, (aunque con cuatro descuentos), para los Pueblos Indígenas y Originarios, Comunidades Campesinas, del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH) de acuerdo al (art. 57.9.d)7 de la Ley de Hidrocarburos y el D S N° 28223.

CONCLUSIONES

"Los idiomas oficiales en peligro de extinción deben recibir atención prioritaria en la planificación lingüística, educación intracultural intercultural plurilingüe, investigación y publicación de diversos tipos de textos por parte del Estado Plurinacional de Bolivia". Nuestras autoridades deben tomar medidas urgentes sobre políticas lingüísticas a fin de preservar los idiomas considerados minoritarios. La población debe ser a la vez concienciada sobre este tema. La población boliviana (sólo en un 41 %) manifestó su autopertenencia a una de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, hecho originado quizá en las teorías del mestizaje. El principio destacado de dichas teorías es la no existencia del indianismo puro, la misma va en desmedro de las naciones y pueblos indígenas.

La gobernación debe tomar en cuenta todos los idiomas originarios en el Proyecto de EAD de La Paz. La misma situación debe darse en otros departamentos del país con casos similares. Se incluyen en la CPE idiomas que no cuentan con hablantes, sin embargo, otras que los tienen, no son tomadas en cuenta en dicho documento. Por otro lado, en algunos Proyectos de EAD figuran como oficiales los idiomas originarios, en otros no. Este hecho se debe homologar en ambos contextos. El sistema educativo da a entender que habrá inclusión de los idiomas indígenas originario en la enseñanza. Sin embargo, no se aprecia este hecho hasta hoy. Si no se toman medidas a favor de las lenguas originarias, se dará la desaparición lenta de esta riqueza ancestral.

El idioma *mojeño-trinitario* fue omitido en el proyecto del EAD, hecho curioso ya que aun existiendo varios hablantes de dicho idioma y existiendo una bancada indígena en la Asamblea Legislativa, no se evitó esta medida. En Bolivia, según Van den Berg, muchas lenguas indígenas están en peligro de extinción; "al parecer ninguna de las lenguas está *a salvo*, ni las lenguas mayoritarias habladas como el *aymara* y el *quechua [qhichwa]*", según Alavi, ambos lingüistas investigadores de idiomas indígenas de Bolivia. Se descuida el aspecto del alfabeto definido de un idioma determinado en algunas regiones, esto suma otro punto de preocupación respecto a la conservación de las mismas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adelaar, W. y Kerbe, S. (2009). *Lenguas de Bolivia: Tomo I Ámbito Andino*. Bolivia: Plural.
Albó, X. (1995). *Bolivia Plurilingüe: Guías para planificadores y educadores*. La Paz. UNISEF-CIPCA (vol. 1-2).
Albo, X. (2002). *Educación en la diferencia*. Bolivia: UNICEF y CIPCA.

- Albo, X. (2002). *Iguales, aunque diferentes*. Bolivia: UNICEF y CIPCA.
- Albo, X. Anaya, A. (2004). *Niños alegres, libres, expresivos, la audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia*. Bolivia: UNICEF.
- Baker, C. (1997). *Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo*. España: CATEDRA.
- Barragán, R. (2007). *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. Bolivia: PIEB.
- BOLIVIA. (1991). *Ley N° 1257. Convenio N° 169 Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países*.
- BOLIVIA. (2005). *Decreto Supremo N° 28223. Ley de Hidrocarburos*
- BOLIVIA. (2005). *Ley de Hidrocarburos N° 3058*.
- BOLIVIA. (2007). *Ley N° 3760. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos de los pueblos Indígenas*.
- BOLIVIA. (2009). *Constitución Política de Estado*.
- BOLIVIA. (2010). *Ley de Educación N° 070*.
- BOLIVIA. (2010). *Ley marco de autonomías y descentralización N° 031*.
- BOLIVIA. (2012). *Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas N° 269*.
- BOLIVIA. (2013). *Ley de Protección a Naciones y Pueblos Indígenas Originarios en Situación de Alta Vulnerabilidad N° 450*.
- BOLIVIA. (2014). *Ley de Gobiernos Autónomos Municipales N° 482*.
- Crystal, D. (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- Hernández, R. (1991). *Metodología de la investigación*. México. McGraw-Hill.
- Ibarra, D. (2009). *Las lenguas indígenas en Bolivia*, La Paz. G.U.M.
- Instituto Nacional de Estadística, (2015). *Censo de Población y Vivienda 2012 Bolivia: Características de la Población*. Estado Plurinacional de Bolivia
- La Razón. (02 de agosto 2009). *Sección tendencias C4*.
- La Razón. (02 de julio 2017). *Sección escape*.
- La Razón. (06 de mayo 2018). *Sección escape*.
- La Razón. (08 de diciembre 2013). *Sección tendencias C10*.
- La Razón. (08 de enero 2017). *Sección escape*.
- La Razón. (10 de noviembre 2013). *Sección escape*.
- La Razón. (14 de julio 2013). *Sección escape*.
- La Razón. (27 de octubre 2019). *Sección tendencias C6-C7*.
- La Razón. (30 de julio 2017). *Sección A18-A20*.
- NACIONES UNIDAS. (2208). *Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas*.
- OIT. (2014). *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*.
- ONU. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.
- SED. (2011). *Proyecto de Estatuto Autónomo Departamental de La Paz*.
- SED. (2013). *Proyecto de Estatuto Autónomo Departamental de La Paz*.
- SED. (2015). *Proyecto de Estatuto Autónomo Departamental de La Paz*.
- Torero, A. (2005). *Idiomas de los Andes Lingüística e Historia*, Perú: Horizonte.
- Torero, A. (2007). *El quechua y la historia social andina*, Perú: San Marcos.
- UNESCO. (1998). *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos*. UNESCO.
- UNESCO. (2003). *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. UNESCO.
- UNESCO. (2010). *Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro*. UNESCO.

Descripción y Análisis Crítico de la Educación Estatal en la Nación Asháninka de Pichis en Puerto Bermúdez

Description and critical analysis of state education in the Asháninka Nation of Pichis in Puerto Bermúdez

NÉSTOR RICAR MACHACA MAMANI¹

Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú
Correo electrónico: nestormachaca@gmail.com

Recibido: 25/04/2021

Publicado: 30/06/2021

RESUMEN

El trabajo de investigación contiene, la descripción de la educación estatal en la nación asháninka de Pichis a partir de las categorías operativas, subalternización y colonialidad del saber. En ese sentido la investigación plantea que los asháninka de Pichis son asistidos por una educación estatal occidente-centrizado, debido a que, la enseñanza en los estudiantes asháninka es introducida e impartida bajo los parámetros y los valores de la cultura occidental o de la sociedad dominante que solamente contribuye la formación de una ciudadanía sin la diversidad cultural y lingüística. En consecuencia, los estudiantes y en general los asháninka son estereotipados como sociedades del pasado en muchos de los casos son catalogados como sociedades que necesitan ser civilizados. Por consiguiente, con frecuencia los profesores expresan que solamente con la educación se puede civilizar a los asháninka: la expresión propia del colonialismo. Sin embargo, las comunidades se articulan en el marco de los valores y saberes internos implícita y explícitamente estructurados en el interior del pueblo asháninka. Asimismo, el tema de la interculturalidad no es entendida en los profesores de educación primaria y secundaria. En ese sentido planteamos, la construcción de la ciudadanía comunitaria indígena a partir del fortalecimiento de los valores y las identidades culturales, defensa de la tierra y territorial, para ello, se plantea la formación de profesionales no eurocéntricas capaces de moverse en lógicas y racionalidades distintas, que las maneras de proceder de los profesores del sector educación, se adecuen a los *modus vivendi* de los pueblos indígenas.

PALABRAS CLAVES: educación, interculturalidad, colonialidad, subalternización, pueblos indígenas

ABSTRACT

The article contains a description of state education in the Ashaninka nation of Pichis from the operational categories, subalternization and coloniality of knowledge. In this sense, the article

¹ Magister en Estudios Amazónicos en la UNMSM, actualmente es profesor de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno.

states that the Ashaninka of Pichis are assisted by a West-centered state education, because the teaching of Ashaninka students is introduced and imparted under the parameters and values of western culture or of the dominant society, that only contributes to the formation of a citizenship without cultural and linguistic diversity. Consequently, the students and the Ashaninka in general are stereotyped as societies of the past, in many cases they are classified as societies that need to be civilized. As a result, teachers often say that only through education can the Ashaninka be civilized - the very expression of colonialism. While the communities are articulated within the framework of internal values and knowledge implicitly and explicitly structured within the Ashaninka people. Likewise, the issue of interculturality is not understood in primary and secondary education teachers. In this sense, we propose the construction of indigenous community citizenship from the strengthening of values and cultural identities, defense of the land and territorial, for this, the training of non-Eurocentric professionals capable of moving in different logics and rationalities is proposed. That the modus operandi of the teachers in the education sector are adapted to the modus vivendi of the indigenous peoples.

KEYWORDS: education, interculturality, coloniality, subalternization, indigenous peoples

INTRODUCCIÓN

Las comunidades nativas de la cuenca de Pichis del Distrito de Puerto Bermúdez se encuentran dispersas, unas más alejadas que otras: a estas comunidades se llega por vía terrestre (carro) y/o fluvial (bote) hasta cierta parte y después se continua con dos a tres días de caminata. Las vías carrózales son trochas y apenas llegan hasta centros urbanos, muy pocas veces a centros poblados de las comunidades nativas. Los caminos para ir a las distintas comunidades son ramificados de difícil orientación; sólo con guía de un asháninka se puede llegar a las comunidades. Asimismo, un empleado público apenas llega a cuatro horas de caminata: sector educación y los funcionarios del municipio raras veces llega a las comunidades más alejadas y a los foráneos no les está permitido ingresar a las comunidades nativas a menos que cuenten con la correspondiente autorización de su máxima organización ANAP.

Según datos de Asociación de la Nación Asháninka de Pichis (ANAP) (2018) a nivel distrital cuenta con 143 comunidades nativas: reconocidas y no reconocidas. En el plan de Desarrollo Local Concertado del Distrito de Puerto Bermúdez 2018-2030 nos detallan 78 comunidades nativas reconocidas legalmente por el Estado. Asimismo, la Asociación de la Nación Asháninka de Pichis (ANAP) como la organización social indígena representa a todas las comunidades nativas de la Cuenca Pichis y soluciona muchos problemas de sus comunidades: violencia familiar, brujería, fugas de jóvenes, abandono familiar, deudas, robo, violación sexual, problemas de lindero entre comunidades, tala ilegal de parte de los madereros, problemas con los profesores, entre otros (Informe, 2016), y muchos de sus dirigentes lo han expresado así a través de sus historias de vida; mientras que el Estado poco o nada interviene en la resolución de problemas internas de las comunidades nativas.

En el sector educación, según fuentes de mapa de escale de Ministerio de Educación (2019) en Puerto Bermúdez se consta de 30 centros educativos nivel secundario: de los cuales 2 son de zona urbana y 28 en zonas rurales y; 102 de educación nivel primaria: de los cuales 3 son de zona urbana y 99 en zonas rurales.

En efecto, lo que pretendo en este trabajo es enrostrar críticamente cómo el Estado a través de la educación estatal introduce e imparte los conocimientos ajenos a las culturas locales sin tener en consideración los conocimientos, saberes, patrones y valores culturales de la sociedad asháninka.

En un mundo global de competencias económicas, tecnológicas, oleadas de migraciones sociales, crisis civilizatorio occidental y crisis ambiental no solo la sociedad nacional requiere de una educación con valores y justas para el buen vivir de la sociedad; sino también, los pueblos indígenas requieren de una educación justa, pero no una educación basada bajo los parámetros de la modernidad occidental, sino una educación que contribuya la construcción de una ciudadanía comunitaria en la diversidad cultural a partir del fortalecimiento de los valores, saberes y conocimiento desarrollados desde hace miles de años, defensa de la tierra y territorialidad frente a la transnacionalización; lo contrario no es inculcar valores, ni formar ciudadanos con principios y valores culturales para el bien de la humanidad, ni construir el desarrollo intelectual, cognoscitivo y organizacional de los pueblos, sino simplemente es colonialismo.

En ese entender iniciamos con la descripción panorámica del lugar de estudio y, por otro lado, describimos críticamente el panorama de educación estatal en el pueblo asháninka de pichis, donde describimos el escenario de educación estatal como molde de occidentalización del saber y configuración cultural de los asháninka hacia el mestizaje: proyecto implantado del colonialismo. A pesar que en este continente americano se han desarrollado muchos estudios sobre la propia perspectiva Latinoamérica a partir del movimiento indígena, modos de entender la democracia (Davalos, 2005; González Parra & Jeanne, 2008), poder (Quijano, 2014; De Sousa Santos, 2010), desarrollo (Escobar, 2000; Oviedo Freire, 1011), pluralismo jurídico (Krotz, 2002; Stavenhagen & Iturralde, 1990 y otros), género (Belaunde, 2008; Mignolo, 2014), medio ambiente, tierra, territorio (Discola, 2004; Surrallés & García, 2004). De la misma forma, se han desarrollado teorías e enfoques de la interculturalidad (Walsh, 2016; Arroyo, 2016), sobre la idealidad de las relaciones entre culturas, como el diálogo y convivencia armoniosa entre culturas; y alrededor de este concepto se han construido varios enfoques, multiculturalismo/interculturalidad, y nosotros nos situamos desde el análisis crítico, partiendo desde los aportes y desafíos de los movimientos indígenas en el contexto latinoamericano frente al crisis del modelo civilizatorio occidental. Con esto no pretendo teorizar las teorías latinoamericanas y la interculturalidad; más bien me pregunto si ¿es posible construir la convivencia armoniosa y articulada entre la sociedad indígena y sociedad nacional mestiza-criolla que desprecia y desprecia a los pueblos indígenas y un Estado nación homogeneizante-neoliberal que se resiste en implementar políticas interculturales? Frente a esta pregunta, la interculturalidad como enfoque y proyecto se convierte como una utopía y a la vez un desafío para los pueblos indígenas no solamente para fortalecer las identidades culturales y lingüísticas de los pueblos indígenas sino, la lucha implica la descolonización del saber, poder y ser que se nos han impuesto por diversas oleadas del colonialismo.

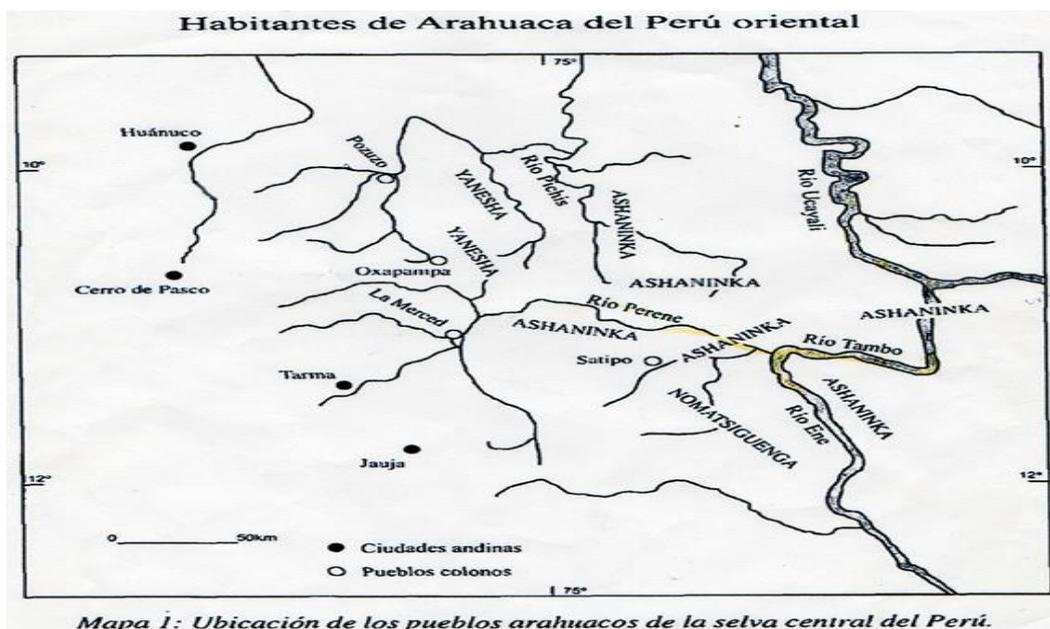
MARCO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO

La presente investigación es fruto de la metodología cualitativa. Con esta metodología se han ido recurriendo a través de diferentes técnicas de estudio: observación participante, entrevistas

simples y a profundidad, historias de vida; y, por otro lado, recurriendo a fuentes documentales tales como registros escritos por investigadores de distintas disciplinas.

UBICACIÓN, DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA Y DEMOGRÁFICA

El Puerto Bermúdez, pertenece a la Provincia de Oxapampa, de la región de Pasco: localizado en la Selva Central del país. Se encuentra entre las cordilleras de San Matías, San Carlos y la cordillera el Sira. En la micro localización, ubicado al margen izquierdo del Río Pichis. Los ríos pichis y palzú forman el río pachitea y desemboca al río Ucayali. En cuando al aspecto demográfico a nivel de Puesto Bermudez (Según INIE del 2017) cuenta con una población de 17.785 habitantes, de los cuales el 66.92% habita en la zona rural y el 33.08% se encuentra en la zona urbana.



Fuente: James (2002).

DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS DEL SISTEMA EDUCATIVO ESTATAL EN LOS ASHÁNINKA DE PICHIS: RUPTURAS Y CONTINUIDAD CULTURAL

El hombre de la cultura asháninka desde que nace, aprende y se comunica fundamentalmente con la lengua de su origen cultural y sociolingüística: la primera lengua o lengua materna, lengua del fundamento de la existencia, organización sociocultural asháninka, con ella pasa todo el tiempo desde que adquiere los primeros conocimientos, socialización, comunicación y la construcción socio-cultural; por ejemplo, según estudios antropológicos los asháninka frecuentemente expresan el término *noshaninka* para referirse a dos niveles de la construcción social, por un lado, ligado al sistema de organización social, el sistema de parentela ego centrada cognática reconocida por el ego (Rojas, 2014) y, por otro lado, es referido al aspecto socio-político (comuneros), es decir, referido al sistema de la lógica de la organización comunal: la de ser comuneros asháninka (Machaca, 2018). En ese sentido, el lenguaje no es solamente un instrumento de comunicación, sino, sobre todo la expresión de una manera de organizarse social,

cultural y políticamente y de concebir el mundo. Todo lenguaje lleva en si un “esquema de pensamiento” (Heise, Tubino, & Ardito, 1994: 7-22).

En cambio, la segunda lengua, castellano es incorporada en el habla de los niños, desde que inicia insertarse en la educación formal del Estado, es donde inicia la configuración en los niños asháninka no sólo el idioma castellano con mayor fuerza, sino el pensamiento y los conocimientos externos en la dinámica de la cultura asháninka, en términos de Quijano (2014), diríamos la colonialidad del poder y Mignolo (2014) diría colonialidad del saber y ser, sin que sea tomada en cuenta la lengua materna, la lengua de la comunicación cotidiana, el aprendizaje, pensamiento y socialización de los niños o estudiantes asháninka.

Asimismo, en el sistema educativo estatal, los estudiantes en el proceso del aprendizaje, pasan por diferentes fases y desfases, uno de ellos, es que los niños o estudiantes para dar exámenes tienen que memorizar todos los conceptos, párrafos o teorías y conceptos elaborados desde el pensamiento occidental como para la cultura occidental, sin entender o comprender el significado de cada concepto, solamente para obtener una nota aprobatoria y no el desarrollo cognitivo e intelectual de los estudiantes. Al respecto según estudios de Paul y Elder(2014: 104) nos diría de la siguiente manera:

Tomar en la mente información, aunque memorizada, no se entiende y, por lo tanto, no se puede utilizar. Es decir, la gente a menudo no piensa lo suficiente en la información que memorizó en la escuela como para transformarla en algo verdaderamente significativo en su mente. Mucha información humana es, en la mente de los humanos que la poseen, meramente palabras vacías (inerte o muertas en la mente).

En este caso, un pueblo como los asháninka con su especificidad lingüística y cultural que reciba una educación a través de un idioma que no domine ni entienda concepto de cada palabra automáticamente la educación alógena si convierte sin sentido y vacía. Y más aún cuando provenimos de la diversidad de culturas con distintos lenguajes, pensamientos y cosmovisiones, la comprensión de lectura no solo se mal interpreta los significados, sino es más conflictiva y tedioso. En ese sentido una educación intercultural bilingüe (EIB) ayudaría entender no solamente en la comprensión del texto a través del dominio de lectura-escritura en las instituciones educativas, sino la construcción de la personalidad del individuo a partir de su repertorio cultural y lingüístico que en el fondo se enriquecería la capacidad cognitiva, intelectual y autoestima de los educandos, a la vez esto permitiría el fortalecimiento de la identidad cultural y lingüística, y finalmente el enriquecimiento de los distintos saberes de las distintas culturas.

En ese sentido, en un contexto donde se imparte, se impone y una educación bajo el criterio eurocéntrica u occidental sin tener el criterio de la diversidad cultural y lingüística se genera muchos desencuentros de saberes y conocimientos es muy evidente encontrar en las expresiones de los profesores hacia sus alumnos: que “*sus estudiantes no entienden, que son flojos, no hacen tareas, sus padres no se preocupan de sus hijos y se comportan como salvajes*”.

Ver a las sociedades indígenas con desprecio y discriminación es el resultado del proyecto implantado de las empresas coloniales de carácter religiosa (católica y adventista) y económica (como las empresas caucheras, ganaderas, cafetaleras, mineras, hidrocarburos, etc) para

supuestamente modernizar y desarrollar el país, sin tomar en cuenta a los pueblos indígenas amazónicos.

Tal vez los funcionarios del Estado y los profesores que van desde lugares muy alejados estén pensando desde la óptica del des-razón del despotismo ilustrado del siglo XVIII, que la cultura es el conjunto de conocimientos adquiridos a través de las instituciones superiores de ser cultos-leídos-civilizados y no cultos o sin conocimientos, ni civilizados referidos a personas de pueblos indígenas que no sabe escribir ni leer el idioma impuesta- el castellano (Varese, 2013; Montoya, 2019), o tal vez estén pensando que la cultura es el conjunto de las manifestaciones externas que produce un pueblo, como la música, danza, recipientes, vestidos, herramientas, alimentos, vivienda, armas, adornos y transporte. Sin embargo, en términos de Heise, Tubino y Ardito (1994) el concepto de cultura alude a una realidad mucho más profunda. Es decir, una cultura es el conjunto de formas y modos adquiridos de concebir el mundo, de pensar, de hablar, de expresarse, percibir, comportarse, organizarse socialmente, comunicarse, sentir y valorarse a uno mismo en cuanto individuo y en cuanto a grupo. Es intrínseco a las culturas el encontrarse en un constante proceso de cambio. Por ejemplo, los asháninka observan, escuchan y sienten dentro de un bosque mucho más de lo que percibe un hombre occidental: lo invisible para un hombre asháninka es visible, un chiripiaria (tabaquero y ayabasquero) puede transformarse en jaguar para ahuyentar a sus enemigos y jaguar en humano para su presa y las mujeres en su ciclo de menstruación no pueden ir al monte porque pueden despertar los espíritus predadores, ni puede caerse al suelo, porque si se cae puede estar semen de las serpientes, y penetrarse al cuerpo de la mujer y luego puede quedarse embarazada, esto para la sociedad occidental sería absurdo.

Asimismo, cuando realizamos el diagnóstico para líneas de base de un proyecto social de políticas interculturales implementados desde el gobierno local de Distrito de Puerto Bermúdez (Proyecto FMDIDPB- Oxapampa, 2013) encuestamos a los profesores del sector educación, del total de 100%: el 51% de la población encuestada responde que si entiende de lo que es la educación intercultural bilingüe (EIB); un 42% de la población encuestada no entienden EIB. Asimismo, detallamos algunas versiones y expresiones dadas de los 51% de la población encuestada en dos formas de entender el tema de EIB, por un lado, las expresiones están orientadas así como: “educar con principios de identidad”, “valorar las culturas”, “enseñar en su lengua madre”, “valorar las costumbres en la educación”, “tener respeto a la cultura y lenguas”, en fin, nos muestra que, existe un acercamiento pero no muy definido de lo que implica la educación intercultural bilingüe en la sector educación. Por otro lado, las expresiones están referidas a que los conocimientos aprendidos en las instituciones superiores sería traducidos en lengua asháninka para la enseñanza de los estudiantes asháninkas para la mejor comprensión y aprendizaje de los estudiantes así como expresan los profesores encuestados: “educación en la propia lengua”, “tener en cuenta las diferentes lenguas de diferentes culturas”, “conocer idiomas”, “educación impartida en dos idiomas diferentes”, “educación con tratamiento de las lenguas”, “aplicar conocimientos en las dos lenguas en las diversas áreas”, “el estudio de nuestras lenguas autóctonas”, “inclusión de todas las culturas”, “diversos idiomas autóctonos”, “prepararse varias lenguas”, etc. Impartir solamente los conocimientos de una sola cultura o de la cultura dominante y utilizando la lengua asháninka no es intercultural, es inculturación (Mujica, 2002) y a la vez es colonialismo (Walsh, 2007) frecuentemente utilizado por los sacerdotes religiosos para traducir las catequesis de la religión occidental en lenguas indígenas para introducir a los pueblos indígenas. Inicialmente en la época colonial encontramos la reducción de los pueblos indígenas a través de la evangelización

por los franciscanos, jesuitas, dominicos, etc (Biedma & otros, 1981; Regan, 2011). En la época republicana desde las décadas de 20 encontramos la presencia de adventistas liderado por Fernando Sthal (La Serna, 2012), luego en las décadas de 40 a través de la presencia de Instituto Lingüístico de Verano (ILV), donde se proyecta con mayor fuerza la evangelización a los pueblos amazónicos (Marzal, 1996). A través de ILV se sistematizaron los alfabetos de la gran mayoría de las lenguas indígenas amazónicas, con la finalidad de traducir la biblia en leguas indígenas y el dominio de lectura- escritura. Es decir, se instauró en estos pueblos una suerte de educación escolar y evangelización al mismo tiempo, satanizando e invisibilizando el sistema de vida de estos pueblos amazónico (Inoad, 2018), recién hace poco en 2015 la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) a raíz de la formación de los docentes de educación intercultural bilingüe que viene promoviendo, rechaza la colonización “lingüística-educativo-confesional”, a través de una carta dirigido al Estado peruano, donde rechaza la posible restauración del ILV (SERVINDI, 2015). Asimismo, en los últimos tiempos la historia ha mostrado que las sectas religiosas evangélicas han sido focos de invisibilización, satanización hacia los mitos y las creencias religiosas de los pueblos indígenas y ha permitido la expansión y construcción de las grandes empresas transnacionales extractivistas como, mineras, hidrocarburos, etc., y ha permitido el fortalecimiento a la clase política conservador ultraderecha liberal-neoliberal de la pequeña elite-criolla, en la región de América Latina.

A raíz de estos tipos de colonización empresarial de carácter religiosas, política y económica se han construido estereotipos propios de la cultura colonial, donde ser indígena es aún vista como sociedades del pasado, no civilizadas: en ese marco para las empresas transnacionales, banqueros, sacerdotes católicos y pastores evangélicos de las sectas religiosas solo evangelizando se puede civilizar y promover el desarrollo de las regiones (La Serna, 2012; Varese, 2013). Según Mignolo (2004: 209) el “discurso de la civilización tenía dos caras: uno para la construcción de las naciones, y la otra para la expansión colonial”.

La implantación del proyecto colonial ha logrado construir un Estado nación laico-homogénea paternalista y una sociedad con lleno de prejuicios raciales, étnicos, religiosos, etc. En ese marco para los profesores del sector educación, formados e ideologizados desde el saber eurocéntrica, solamente occidentalizando o colonizando las mentalidades de la colectividad se puede cambiar la sociedad, promover el desarrollo y la ciudadanía. En su parte Arroyo (2016: 51) diría al respecto:

El hecho de que la ciencia y la educación en su vertiente más tradicional, consideren que sólo su forma de construcción de conocimiento esta investida de rigor y validez y que lo pedagógico se limita a los escenarios educativos y a la transmisión, ha hecho que los conocimientos y visiones del mundo distintas a estas perspectivas, pero sobre todo los sujetos que los poseen sean considerados inferiores, explotando los recursos que les pertenecen y expropiándolos de sus territorios.

Nosotros diríamos no solamente la ciencia y la educación occidental (la razón y la ciencia aportados por el Renacimiento y el Iluminismo), en su sentido más tradicional ha construido el supraculturalismo, sino paralelo a ello, la filosofía de la religión occidental utópico mesiánico-escatológica (de la tradición medieval europea) ha formado y forma el bloque del saber eurocéntrica, donde aún en los centros educativos llevar el curso de la religión occidental para

seguir satanizando y borrando la religión andino-amazónico aún es obligatorio; en las comunidades nativas y campesinas cada vez más proliferan las iglesias adventistas, en fin, estos escenarios hacen que las sociedades indígenas pierdan las identidades culturales al ser forzadas o encasilladas con la religión occidental y sea cada vez excluidos tanto de su repertorio socio-cultural étnica y como de la sociedad dominante criolla.

Inculcar una educación externa con valores externos a una cultura como a los asháninka con modos de vidas distintas a la de la occidental, no es una educación al servicio de una sociedad que está estructurado con valores propios o internos donde la noción del ser hombre asháninka significa ser solidario y recíproco la frase común es “no ser mezquino”, compartir es el elemento determinante y es muy explícito en las relaciones sociales, compartir la carne del monte, ofrecer comida a los visitantes, dar alimentos cuando alguien requiere como, la yuca, pituca, plátano: toda la interacción es en forma de reciprocidad. En palabras de Varese (2010: 23) diríamos “el hombre que no ofrenda generosamente a otro no es un individuo completamente “enculturado”, es apartado tácitamente por la sociedad”. Estos valores son inculcados desde las edades más tiernas a través de la descendencia paralela, para ello el andar de los hijos es considerado como el andar de los padres; esto quiere decir que la imagen del hijo frente a sus paisanos es imagen paterna. La imagen y la idealidad de una mujer asháninka son construidas por las mismas mujeres. Las hijas son el reflejo de las madres. Eso no significa que entre los hermanos de diferentes sexos se nieguen como hermanos o que no existan sentimientos afectivos, sino que a través de la pertenencia y descendencia de líneas paralelas se construyen los valores y principios de los hijos varones e hijas mujeres; es decir, se construye la imagen ideal del género (Machaca, 2018).

La imposición y la uniformización cultural no es más que colonialismo, en término de Pierre Clastres (2001: 56) “el etnocidio es, pues la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu”. En ese marco, con las políticas de homogeneización cultural si estaría promoviendo la destrucción sistemática de la diversidad cultural y lingüística.

Para los pueblos indígenas, entrar a la educación occidental es muy dificultoso y chocante no sólo por la dificultad de no dominar el idioma español o extranjera, sino, el sentido del pensamiento inculcado a través de la educación estatal es muy ajeno y además las aleja de su repertorio cultural y lingüística, algunas veces genera un conflicto intra-cultural o en el interior de las comunidades nativas. Por ejemplo, los asháninka con frecuencia expresan que “*los jóvenes actuales ya no quieren preparar y tomar el mazato, ni quieren ir a cazar y pescar y menos hacer chacras*”: esto significa que los jóvenes o las nuevas generaciones indígenas educadas, ideados y reorientada su personalidad con valores occidentales a través de las instituciones educativas son cada vez más conflictivas en sus comunidades y a la vez significa perder los distintos conocimientos tecnocológicos adquiridos en el bosque.

Asimismo, los mismos docentes son mal vistas por los padres de familia, no sólo por lo que no habla el idioma asháninka, sino al no saber o tener prácticas sociales recíprocos con los asháninka, son vistos como “*mezquinos, que no saben compartir con los asháninka*”, porque la lógica asháninka es hermanado “mediante las relaciones de convivencia comunitaria, interdependencias o vinculación mutua; a esto contribuye la racionalidad en la lógica de reciprocidades, que consiste

en la ayuda mutua entre quienes están conectados o emparentados culturalmente al interior de la comunidad” (Machaca, 2019: 241). En la interacción social el prestigio es mediante saber dar, recibir y devolver, es decir, todo lo que se recibe debe ser devuelta en el tiempo: es pautada y prescrita en la cultura.

Cuando los estudiantes asháninka entran a la educación secundaria el escenario va cambiando con mayor intensidad, la practica social y comunicación entre alumnos va a ser en castellano por más que no hablen o pronuncien bien, así como extranjeros en su propio territorio, porque hablar la lengua castellano es elegancia y prestigio bien establecido no solamente en la mentalidad de los profesores, sino también de los estudiantes de grados superiores, por la misma enseñanza que asiste los profesores. En términos de Guerrero (2010) diríamos que nos ha impuesto un matriz colonial de poder no solo desde la educación occidental, el pensamiento y el lenguaje, sino, también desde las esferas de medios de comunicación masiva, las diversas subjetividades, imaginarios hacen que la sociedad occidental sea vista como la única vía de civilización y lo otro es negado, colonizado, subalternado y en muchos de los caso es folklorizado como sociedades estáticas.

Cuando conversaba sobre este tema con el antropólogo Doctor Rodolfo Sánchez (en 2018) profesor del doctorado ciencias sociales de la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos, me decía que, en el fondo la vergüenza en afirmar su identidad y hablar su lengua materna en escenarios públicos esconde otros traumas, es solo un síntoma que se manifiesta. Dicho sea de paso, abandonar la lengua del origen cultural no lo hace mejores es una ilusión del hombre que sufre de alienaciones en estos tiempos decía. Por su parte Montoya (2019: 192) añadiría, “en los matrimonios biculturales peruanos, la lengua indígena es comúnmente excluida, puesto que los hijos son educados en castellano. Lo mismo sucede con el castellano excluido por el inglés en los matrimonios de latinos con norteamericanos. Una cultura se impone sobre la otra y el mestizaje cultural es solo una ilusión”. Una cultura se sobrepone a todo nivel: el colonialismo occidental, la europesación y norteamericanización es tan monstruosa y espeluznante que está en todos los escenarios sociales, políticos, educativos, religiosas, culturales, económicas, estético, etc. Y esta en todos los pueblos del mundo.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA COMUNITARIA INDÍGENA DESDE EL PUEBLO ASHÁNINKA: UNA REFLEXIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA.

La interculturalidad es un término que ha despertado muchos debates no solamente en el escenario de los antropólogos, sociólogos, filósofos, politólogos y abogados entorno a los temas: relaciones interétnicas, movimientos indígenas, transformación de los Estados nacionales homogeneizantes a estados plurinacionales, migraciones sociales a nivel internacional, planitarización de empresas globales o transnacionales, políticas de colonialismo, crisis civilizatorio occidental, crisis ambiental, evolución de los derechos humanos por generación, sino también desde los movimientos indígenas los desafíos de lucha han sido de diversas temas por un lado, la conquista de derechos: derecho a la tierras y el territorio ancestral, derechos a ser reconocidos como sociedades no iguales a la de la sociedad occidental al tener prácticas culturales diferentes, derecho a la educación y salud, derecho en la participación política, derecho al desarrollo propio, derecho a la vida como pueblos milenarios y respeto a la madre tierra, por otro lado, ha sido en

contra del discurso del modelo liberalismo y neoliberalismo (imposición del modelos del desarrollo capitalista salvaje), en fin, las luchas han sido en contra de todo tipo del colonialismo y también ha significa la reivindicación de las identidades étnicas (Varese, 2010; Montoya Rojas, 2019).

En ese marco, las luchas de los pueblos indígenas desde las grandes revueltas o movimientos anticoloniales de Juan Santos Atahualpa, Tupac Amaru, etc., desde el Perú y Túpac Katari, Bartolina Sisa, etc., desde Bolivia (por mencionar algunos), han permitido fortalecer la organización social, política y demanda de los pueblos indígenas actuales y configurar los derechos internacionales para ser reconocidos como pueblos y ciudadanos diferentes al de la sociedad occidental. Y ha planteado en el fondo muchos temas, desafíos y en el tiempo ha permitido configurar al Estado- Nación homogeneizante y su monismo jurídico a Estados con rostros plurinacionales con el ideario del pluralismo jurídico (que aún está en curso) y la implementación de políticas interculturales requiere reformas profundas y a nivel transversal del sistema (hay intentos como en Bolivia y Ecuador). Precisamente “la meta de la interculturalidad es construir procesos que contribuyan a formar sociedades plurales, justas y verdaderamente democráticas” (Walsh, 2000: 22), procesos que requiere construir no una ciudadanía con valores y principios occidentales centrada en el individualismo liberal, de pertenencia política, sino una ciudadanía que parta a partir de los valores culturales de la sociedad comunitaria (colectivo) con sentido de pertenencia étnica.

Si bien la constitución del Perú de 1993 reconoce la diversidad étnica y lingüística, pero al tener un Estado-Nación homogeneizante y predominio del monismo jurídico, sigue siendo un Estado excluyente a los otros (pueblos indígenas), en esa otredad, los pueblos originarios andinos-amazónicos, aparentemente reconocidos como comunidades campesinas y nativas, siguen viviendo sin el Estado o en todo caso con un Estado ausente en la diversidad étnica. Asimismo, Los estudios muestran que en la historiografía de los Estado- Nación liberales, la construcción de la idealidad de la ciudadanía occidental, está llenos de injusticias frente a la diversidad de pueblos culturalmente diversos, tal como nos ilustra Kymlicka (1996: 14):

Algunas minorías fueron físicamente eliminadas [...] (aplicando lo que hoy se denomina limpieza étnica) o bien mediante el genocidio. Otras minorías fueron asimiladas de forma coercitiva, forzándolas a adoptar el lenguaje, la religión, y las costumbres de la mayoría. En otros casos, las minorías fueron tratadas como extranjeros residentes, sometidos a agresión física y discriminación económica, así como a la privación de los derechos políticos.

En el escenario actual, para los pueblos indígenas entrar y asumir la ciudadanía occidental no solo significa dejar de lado la identidad cultural, sino perder muchos valores (reciprocidad, comunitariedad, ayni, minka) y principios culturales (respeto y obediencia automática a las normas internas) que asumieron por siglos. Al respecto los ashaninkas dirían “*nosotros entre nosháninka paye (hermanos comuneros) vivimos como asháninka (como gentes), y los ciudadanos son problemáticos, no tienen respeto... Nosotros no somos ciudadanos, ciudadanos son otra cosa, ...somos comuneros (jefe comunal, Eusebio López Mishari, 2016).*

Desde la perspectiva de los asháninka, el ser nosháninka (comunero) es entendido como sinónimo de ciudadanía indígena o étnica y es un término sociopolítico-cultural y es determinante en la construcción de un individuo que vive en una comunidad organizada en función a la cultura. En ese sentido, el ser comunero (*nosháninka*), está constituido por dos niveles: uno ligado al sistema de organización social (parentesco) y otro ligado al aspecto sociopolítico (comuneros). Asimismo, vivir en el marco cultural asháninka significa vivir dentro de un conjunto de roles y obligaciones sociales, culturales, políticas y económicas que es asumida y cumplida sin ser coaccionada. Mientras la construcción de la ciudadanía occidental se elabora políticamente (de manera abstracta) según el criterio del Estado a partir del individuo como sujeto político y valores de la modernidad liberal (Machaca, 2018).

En ese sentido, en los pueblos indígenas la construcción de la ciudadanía indígena étnica de ser “*noshaninka*” o “comunero”, es mucho más pragmático que abstracta, al ser pragmáticos son hacedores de sus propias vivencias en función a la dinámica cultural, porque las andanzas, las vivencias, costumbres, tradiciones y los comportamientos de una persona están siempre supeditada a la cultura, es decir, en las sociedades indígenas la cultura es poder y está en permanente observación, tensión y construcción socia-cultural comunitaria en *sui generis*.

Asimismo, el reconocimiento como pueblos diferentes al de la cultura occidental a través de normas internacionales y la nueva construcción de Estados plurinacionales hace que se legitime y se fortalezca sus luchas, anhelos, sus modelos de vidas como civilizaciones distintas frente a la crisis civilizatorio occidental y ambiental. Al respecto Piñón (2002: 285) diría “la crisis de la civilización que Gramsci detectaba al igual que Croce no era solo de “condición humana”, para usar el lenguaje de los filósofos, sino de organización de una sociedad en donde no se cumplía un ordenamiento jurídico-político de hombre libres”; por otro lado, la crisis civilizatoria se iniciaría con la crisis de la tradición teocéntrica utópica mesiano-escatológica del mundo mediterráneo-europea a causa del antropocentrismo, la razón y la ciencia aportados por el renacimiento y el iluminismo (Varese, 2010). Dicho de otro modo, el colapso de diversas idealidades o meta-relatos en la supuesta construcción de sociedades justas y democráticas. En un reciente estudio Boaventura De Sousa (2020: 23 y 24) diría de la siguiente manera:

La pandemia del coronavirus es una manifestación entre muchos del modelo de sociedad que comenzó a imponerse a nivel mundial a partir del siglo XVII y que ahora está llegando a su etapa final; el modelo que hoy está llevando a la humanidad a una catástrofe ecológica. Ahora una de las características esenciales de este modelo es la explotación ilimitada de los recursos naturales. Esta explotación está violando fatalmente el lugar de la humanidad en el planeta tierra. Esta violación se traduce en la muerte innecesaria de muchos seres vivos en la madre tierra, nuestro hogar común, tal como lo defienden los pueblos indígenas y campesinas de todo el mundo, hoy apoyadas por los movimientos ecologistas y la teología ecológica. No se trata de una venganza de la naturaleza. Es pura defensa propia. El planeta debe defenderse para garantizar la vida.

En ese aspecto, en el escenario actual de la globalización económica, el corona virus ha desnudado al modelo liberalismo- neoliberalismo, donde las competencias y guerras económicas siempre han sido en función del modelo darwiniana del más fuerte, el quien tiene mayor capacidad económica monstruosa es considerado líder en el mundo, acosta de la sistemática explotación a

mansalva- agotamiento, destrucción de recursos naturales y extinción de muchas especies biológicas, contaminación ambiental y aparición de enfermedades capaces de desaparecer a la humanidad. Asimismo, la realidad está demostrándose que el aumento de la población humana no necesariamente induce la destrucción del entorno, una disminución en la calidad de vida o situaciones de hambre y conflicto, el claro ejemplo es, que las riquezas de un país sólo se concentran en manos de unas minorías de la clase social económica- políticamente dominante, lo mismo está pasando en el mundo, una gran mayoría de la población mundial es sometida por el sistema y son excluidos de las grandes riquezas que nos proporciona la naturaleza según estudios (Oxfam, 2014) las 85 personas más ricas del mundo tienen tanto como la mitad más pobre de la población mundial: 1700 millones de habitantes. Según dicho reporte, el 1% de la población más rica acapara casi la mitad de la riqueza mundial: nadie puede negar de esta realidad; mientras en las sociedades o en los pueblos indígenas la distribución es equitativa, la vida es interactuada en función a la reciprocidad y respeto a la naturaleza es profunda. Otro ejemplo, un rico adinerado en la cultura occidental imposible que pueda compartir su riqueza con los pobres, mientras en las sociedades indígenas si alguien pide apoyo económico y solidaridad es inmediatamente atendido y apoyado por toda la población. Y nadie puede negar que la clase social económicamente dominante ha construido a la gran mayoría de la población mundial como sociedades inminentemente consumistas, donde el patrón de vida es dominado y gobernado por el repertorio del mercado capitalista, según como ofrezca o modele el llamado “moda-consumo” como por ejemplo la magdonalización, cocacolonización, en lo estético, ser rubio- rubia o ser de color blanco y vestirse con ternos bien a la corbata es considerado bello, bonito, inteligente, moderno y fuera de ello es feo, atrasados. Producto de ello la cultura y la naturaleza son vistas y concebidas como escenarios totalmente aislados.

En ese marco, coincidimos con Rumrill (2013) que la idealidad de las sociedades andinas amazónicas representan la nueva utopía social del tercer milenio. Si en el siglo XX la lucha de los pueblos fue por los derechos humanos y la democracia, en el inicio de la segunda década del siglo XXI a esos objetivos ahora se suman la lucha por la madre naturaleza y la biocracia o ecocracia. Es decir, la lucha por la vida. Y muchos estudios han mostrado que frente a la crisis civilizatoria occidental antropocéntrica, el modelo de vida de las sociedades indígenas es visto como un modelo de vida que se tendrá que ser adoptado o tomadas en cuenta si realmente queremos salvar el planeta o madre tierra: la diversidad de seres vivos, plantas, animales, propio hombre. Según diversos estudios o academias es denominado como modelo de vida “cosmo-céntrica” (Varese, 2013), algunos prefieren llamarlo el “sumak k’amaña”, “sumaq kawsay” o buen vivir (Delgado, 2013; Oviedo, 2011). Este modelo de vida fue construido durante miles de años de civilización, donde la relación y la interacción de individuos en comunitario no es solamente entre los varones y las mujeres de manera complementaria y reciproca (Belaunde, 2008), sino va más allá la interrelación, es con el medio ambiente y el cosmos. En otras palabras, la vivencia indígena no es entendida sin la naturaleza ni es separada en dicotomía oposicional (cultura/naturaleza) es completamente, profundamente compenetrados, de ahí que Discala (2004) a través del estudio sobre las cosmologías indígenas, expresa que los Achuar de la amazonia ecuatoriana las mujeres cuidan a los huertos como cuidan a los niños con toda delicadeza hasta su madurez. Los hombres, en cambio consideran a las presas de caza como cuñados, una relación inestable y difícil que exige respeto y circunspección. Asimismo, menciona que, para los Makuna, los humanos pueden convertirse en animales, los animales en humanos, y el animal de una especie transformarse en animal de otra especie. La identidad de los humanos, vivos y muertos, de las

plantas y animales y de los espíritus es completamente relacional, por tanto, está sujeta a mutaciones o a metamorfosis según los puntos de vista que se adopten, ya que se considera que cada especie puede percibir a las otras según unos criterios y necesidades propias, para ello los sistemas de mitos y sus creencias religiosas funcionan como teorías exactas.

Asimismo, en las sociedades alto-andinas, un mundo donde la red de relaciones e interrelaciones sociales no es interpretada y concebida antropocéntricamente, sino es a través de la integración de todo los entes cósmicas, *alajpacha* (el mundo de arriba: sol, luma, las estrellas, rayos, etc.), *manqapacha* (mundo de adentro: los raíces, muertos, etc.) y *akapacha* (mundo de aquí: plantas, animales, vientos, etc.), donde el hombre no es superior a la madre tierra ni a los apus o aukis, animales, vegetales, vientos, hace como se concibe desde el hombre occidental, sino todo es relacional y complementario, nada es aislado (Oviedo, 1011; Delgado, 2013; Sanchez, 2014).

Lo evidente es que cuando una viaja hacia la amazonia, encuentra en los asentamientos de las comunidades nativas, bosques intactos, bien conservadas con una agricultura diversificada (policultivos). En cambio, en los asentamientos de los colonos o mestizos son praderas con extensas áreas de ganadería y con agriculturas monocultivos en fin la diferencia es abismal. En las comunidades campesinas o alto-andinas donde no han llegado empresas mineras, sectas religiosas aún la *pachamama*, *los apus*, *auques* son sagradas, los ríos, lagunas y las manantiales aún son muy limpios y conservados.

Aun así el modelo civilizatorio occidental antropocéntrico del racionalismo de ilustración del siglo XVIII, la súper razón del empirismo industrial y post-industrial hasta la dictadura intelectual de las ciencias socio-biológicas que aspiran a condicionar la vida del cosmos a los designios del capital, la ciencia colonial e imperial se han construido y reproducido a espaldas y en contra de la ética de un universo integrado por las relaciones intersubjetivas de la totalidad biofísica (Varese, 2013; Rumrill, 2013).

En ese escenario el movimiento intelectual multidisciplinario como activistas políticos¹ han jugado un rol protagónico, en la sistematización de análisis crítica de las formas del colonialismo y, la sistematización de los saberes profundos de las sociedades indígenas; por el otro lado, el movimiento indígena regional, nacional e internacional como en Bolivia, Ecuador y otros países latinoamericanos han dado lugar la posibilidad de ampliación, fortalecimiento y respeto a las demandas indígenas, a la identidades étnicas (Davalos, 2005), a la madre tierra, a la naturaleza y, aun quedan muchos desafíos por construir. En ese marco, la interculturalidad como proyecto político y ético ayuda a superar y luchar en contra del supraculturalismo para una convivencia armoniosa, compartida y articulada no solamente entre grupos y culturas en su diversidad sino, también centrado y pensado en el bienestar del medio ambiente en donde interactúan todos los seres vivos o bióticos y abióticos. Para Katherine la interculturalidad:

¹ Desde el congreso internacional de americanistas en Stuttgart de 1968, la declaración de Barbados en 1971, los aportes de Roberto Jaulin y Pier Clastres sobre políticas de etnocidio y por otro lado temas elaborados sobre colonialismo por Pablo Casanova en 1965, Roberto Stavenhagen 1969, y finalmente los aporte recientes de Aníbal Quijano sobre colegialidad del poder y Mingnolo sobre la colonialidad del saber y ser, han sido fundamentales en el desarrollo enriquecimiento de los debates académicos sobre la realidad de los pueblos indígenas.

se funda en la necesidad de construir relaciones entre grupos, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de confrontar y transformar relaciones de poder (incluyendo las estructuras e instituciones de la sociedad) que han naturalizado las asimetrías sociales, la multi o pluriculturalidad simplemente parte de la pluralidad étnica-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia (Walsh, 2002: 24)

Si bien la interculturalidad se funda en la necesidad de construir relaciones entre culturas o entre grupos, entonces la pregunta sería ¿quién tiene que construir la interculturalidad como política el Estado, la sociedad mestiza criolla, las empresas transnacionales, o los pueblos indígenas? Si bien el Estado es la institución suprema de todas las sociedades: en la teoría y práctica solamente representa a una sola sociedad (dominante) al tener políticas públicas de uniformización sistemáticamente ideadas y lo resto de las sociedades es subalternizadas a través de programas de inclusión social y proyectos de desarrollo alógeno. Por lo tanto la interculturalidad como políticas desde el Estado nación homogeneizante es imposible que pueda confrontar y transformar las relaciones de poder que han naturalizado las asimetrías sociales. Sin embargo, desde la perspectiva ético- político del movimiento indígena la interculturalidad como desafío es constante lucha, no solo las denuncia las diferentes formas de imposición política y económica que genera la injusticia social, sino las esclarece y plantea propuestas concretas para una convivencia armoniosa a través del dialogo horizontal comunitario no antropocéntrica.

Con la concepción del eurocentrismo tanto desde los Estados con políticas uniformezantes y como desde las diversas empresas globales de carácter económica y religiosa occidental, lo único que han hecho es, satanizar e invisibilizar el sistema de vida de estos pueblos indígenas muchas veces generando un conflicto intra-cultural, como consecuencia construir una sociedad con llenos de estereotipos, prejuicios raciales y discriminador: en ese marco, el deseo de construir una sociedad intercultural simétrica desde los poderes eurocéntricas y supraculturalismo es imposible. Mientras tanto desde las sociedades indígenas subalternadas la interculturalidad como proyecto ha sido y es constante o permanente lucha, en el fondo no solamente ha buscado y busca el reconocimiento, el respeto, fortalecimiento de las identidades culturales, defensa de la tierra, territorio, la construcción de la ciudadanía diferenciada, la lucha también ha implicado e implica la descolonización del saber, ser, poder y finalmente liberación del sistema opresora neocolonial.

De ahí que muchos pensadores planteen (Arroyo ,2016; Catherin, 2016; Corbetta, Bonetti, & otros, 2018) la interculturalidad crítica no apunta el problema de la diversidad cultural, sino el problema de la diferencia colonial, contrarrestar la perspectiva colonial del saber, empoderando a los colectivos sociales históricamente subalternizados. Mientras que “el interculturalismo funcional en lugar de cuestionar el Estado-nación homogeneizante y sistema post-colonial vigente facilita su reproducción. En síntesis, se trata de un discurso y una praxis de la interculturalidad que es funcional al Estado nacional y el modelo económico vigente” (Tubino, 2009: 28). De ahí que en el Perú tema de IEB sea orientada exclusivamente para los pueblos indígenas supuestamente aislados, para remediar los conflictos sociales, finalmente integrar a la sociedad nacional.

Más bien para el Estado peruano ser indígena significa ser pobre y para salir de la pobreza hay que blanquearla en su espíritu, desindigeneizarla a través de las políticas de inclusión social y construcción de una ciudadanía sin la diversidad cultural. Para los pueblos indígenas inclusión

social significa dejar la pertenencia o identidad étnica y asumir la cultura nacional es decir exige que la persona indígena elija entre la exclusión de la sociedad indígena o de la sociedad dominante, donde la inclusión como un ciudadano igual no es una opción (González & Jeanne, 2008).

De ahí que, varios autores advierten que atrás de las nuevas políticas latinoamericanas del reconocimiento e inclusión, juega una nueva lógica cultural del capitalismo global, una lógica que intenta controlar y armonizar la oposición con la pretensión de eventualmente integrar a los pueblos indígenas y negros dentro del mercado (Walsh, 2002; Montoya, 20219 y otros). De ahí que Rodrigo Montoya (2019: 156) afirme que:

incluir a todos y no dejar fuera a nadie es un buen deseo que parte de los bancos, el Estado y las ONG que, a pesar de sus fracasos, siguen con el discurso y la práctica de desarrollo. (...). ¿Incluir a quién? Al desarrollo ¿a qué desarrollo? Al desarrollo capitalista. Sería imposible que los empresarios propusieran “incluir a todos en algo que se denomina “desarrollo socialista”. Incluir a todos en un desarrollo capitalista es imposible.

Asimismo, la inclusión social es un discurso muy fuertemente manejado por todos los Estados latinoamericanos neoliberales es un discurso aparentemente benevolente que en el fondo está lleno de contradicciones con el discurso del enfoque de la interculturalidad. En esa perspectiva, llevar e introducir una educación alógena a las culturas locales y parcelar la educación de manera funcional, no es contribuir el desarrollo y consolidación de los pueblos indígenas en su diversidad cultural y lingüística a pesar que hay muchos estudios etnográficos y etnohistóricos sobre los saberes y los distintos conocimientos desarrollados por los pueblos indígenas(sobre ecosistema; la enfermedad y su sus formas de sanación; sistemas de andenería; policultivos para una ecosistema estable y para prevenir plagas, etc.) que muy bien se puede utilizar frente la crisis ambiental e económica.

Asimismo, los estudios etnográficos y la etnohistoria nos han mostrado que las interrelaciones sociales entre culturas (andinos-amazónicas y costeños) a través de intercambio de diferentes productos en diferentes pisos ecológicos se han producido de manera interrumpida y ha permitido el desarrollo progresivo o enriquecimiento de las diferentes culturas (Casevitz, Saignes, & Taylor, 1988; Murra, 1975).

En la actualidad las interacciones e interrelaciones sociales no solo es entre rural y urbana sino entre las distintas regiones, países es muy conectada y es producto de procesos sociales que todavía está en curso (Mato, 2007). Frente a esta realidad los pueblos indígenas desde tiempo inmemoriales han sabido moverse en lógicas y racionalidades distintas. Assies (2000) diría han aprendido usar un "repertorio plural"; a la vez cada pueblo construye su modernidad al ritmo de nuevos tiempos: ninguna cultura es estática. En cambio, a la sociedad nacional y/o los representantes del Estado aún les cuesta entender, moverse en distintas racionalidades y lógicas, es decir, desde la interculturalidad al tener criterio del supraculturalismo.

En ese sentido los representantes del Estado o del sector educación tienen que adecuarse a la realidad *vivendi* en donde se introduce, no un Estado o una educación que integre a la sociedad dominante: para ello dominio de las lenguas indígenas es vital. Si son profesionales realmente

preparados como para educar a un pueblo, no tiene por qué ser mal vistas por los habitantes en donde se introduce, sino debe ser, un ser que guía, orienta y conduce a un pueblo por medio de la idealidad y lealtad de los valores, saberes y conocimientos internos de un pueblo construido culturalmente, donde lo arquetipo de la sociedad en donde se introduce sea entendida epistemológicamente. En esa perspectiva Arroyo (2016: 52) nos plantea lo siguiente:

La forma como construimos conocimientos y afectos en los escenarios educativos, sobre las apuestas comunitarias y sociales de los sujetos con los que interactuamos y nuestras propias visiones del mundo que puedan entrar en dialogo reflexivo y que generan desde luego afectaciones en quien se desempeña como docente, en quienes aprenden y con quienes se aprende.

Efectivamente la cuestión es saber entrar en dialogo con los distintos saberes, valores, visiones, etc. Cada conocimiento contiene diferentes capitales simbólicos: cultural, económico, ecológico y religioso, precisamente las sociedades indígenas no son antropocéntricas: la vida de estas sociedades está enteramente conectado con el medio ecológico y cosmos no sólo afirmo por lo que constaté en la sociedad asháninka, sino me consta al ser proveniente de los pueblos originarios del contexto andino.

Al respecto, los estudios científicos (Narby, 1997; Discola, 2004; Sánchez, 2020 y otros) han mostrado que cada pueblo como culturas diferentes está sentado y organizado en medio de infinidad de conocimientos y saberes desarrollados desde hace miles de años. En esa perspectiva la construcción de una epistemología intercultural en diversas áreas (justicia, salud, medio ambiente, educación, género, etc.) es una ardua tarea que queda no solo en las manos de las ciencias sociales, políticas, jurídicas y humanidades y al movimiento indígena continental sino, la sociedad nacional en su conjunto y el Estado como ente rector del país.

CONCLUSIONES

La educación y construcción de la personalidad de una persona con valores, morales y éticos es fundamental para un buen vivir de la sociedad. Pero en una diversidad cultural los valores, morales y éticos no se pueden generalizar, cada cultura tiene su propia construcción de valores y patrones culturales. En la sociedad asháninka la construcción de un individuo con valores morales se da desde las edades más tiernas a partir de la interrelación directa de líneas paralelas: la dinámica de vida de las hijas mujeres son guiadas y orientadas por sus madres y los hijos por sus padres, por otro lado, el sistema de parentela ego centrada cognática reconocida por el ego y finalmente, se da a partir de la construcción de ser *noshaninka* (*comunero*) de pertenencia identitaria. Entonces, imponer una educación bajo el repertorio cultural de la sociedad dominante occidental no es ético- político es más bien, la destrucción sistemática de la estructura sociocultural de los pueblos indígenas que en el fondo contribuye en la construcción de la formación de los ciudadanos eurocéntricos. En consecuencia, los profesores piensan que solo a través de una educación occidental se puede cambiar y desarrollar al pueblo asháninka. En ese marco los profesores de la educación intercultural bilingüe son vistos como alguien que retrocede al pasado. Por lo tanto, el tema de la interculturalidad no es atendida por los profesores de educación primaria y secundaria

Mientras las comunidades nativas se articulan en el marco de los valores y saberes internos implícita y explícitamente estructurados en el interior del pueblo asháninka; a pesar que son estereotipadas o estigmatizadas como sociedades no civilizadas.

Asimismo, la inclusión social promovida por el Estado no es una política democrática desde el punto de vista ético y de la interculturalidad, sino, no es más que promover la alienación a la sociedad nacional homogeneizante. Frente a esta realidad, la implementación de políticas interculturales se requiere de la creación de las nuevas universidades indígenas e interculturales para formar profesionales no eurocéntricas, con amplio conocimiento de las culturas locales y regionales, no solo a nivel de objetividad sino, mucho más subjetivamente profunda de lo que implica la cultura y la modernidad, capaces de moverse en racionalidades y lógicas distintas. En ese escenario si requiere una nueva redefinición de Estado- nación con rostro plurinacional, para que la interculturalidad como ético político y programático se afiance como propuesta propositiva frente a las políticas neocoloniales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arroyo A. (2016). *Pedagogías decoloniales y la interculturalidad: perspectivas situadas*. En Maria Verónica Di Caudo / Daniel Llanos y Maria Camila Ospina (coordinadores). *Interculturalidad y educación desde el sur: contextos, experiencias y voces*. Quito-Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.
- Assies w.. (2000). *"La oficialización de lo no oficial: ¿Re-encuentro de dos mundos? texto preparado para el curso identidad, autonomía y derechos indígenas: desafíos para el tercer milenio*. Arica.
- Belaunde E. (2008). *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: CAAAP.
- Biedma, M., & otros. (1981). *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Equitos: CETA.
- Casevitz, R. F., Saigues, T., & Taylor, A. (1988). *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Lima: IFEA.
- Clastres, P. (2001). *Investigaciones en antropología política. Segunda edición*. Barcelona: Gedisa.
- Corbetta, S., Bonetti, C., & otros. (2018). *Educación intercultural bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos. Avances y desafíos*. Santiago: Naciones Unidas.
- Davalos, P. (2005). *Movimientos indígenas en america latina: el derecho a la palabra*. Buenos Aires: CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el poder, reinventar el poder*. Montivideo: TRILCE.
- De Sousa Santos, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Delgado, G. (2013). *Suma qamaña-sumaq kawsay, vivir en socrionatura*. En Stefano Varese - Frédérique Appfel y Roger Rumrill (coordinadores) *Selva vida, de la destrucción de la amazonía al paradigma de la regeneración*. Lima: IWGIA.
- Discola, P. (2004). *Las cosmologías indígenas de la amazonía*. En Alexandre Surrallé y Pedro García Hierro (editores) *Tierra adentro, territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.
- Educacion, M. (2019). *Escale estadística de la calidad educativa: Lista de instituciones educativas seleccionadas (22 registros)*.:sigmed.minedu.gob.pe/mapaeducativo/. Distrito de Puerto Bermudez, Oxapampa, Pasco.
- Escobar, A. (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?*. En Edgardo Lander (editor). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

- González Parra, S. C., & Jeanne, W. (2008). *Ciudadanía multicultural y los pueblos indígenas: exclusión e inclusión*. (J. A. Álvaro Bello M., Ed.). Chile: Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Heise, M., Tubino, F., & Ardito, W. (1994). *Interculturalidad, un desafío*. Lima: CAAAP. 2da edición.
- Informe, (2015). *Estado situacional de la Comunidad Campesina de San Juan de Yanacocha*. Yanahuanca-Pasco: Informe.
- ANAP. (2016). *Informe del vicepresidente Nicanor Michari Lopez, correspondiente al periodo agosto del 2015 al agosto del 2016: presentado al XXIX Congreso Asháninka de Piches, agosto del 2016*. Puerto Bermudez-Oxapampa Región Pasco.
- Inoad G. (2018). Un camino hacia un modelo de educación emancipadora. *Formabiap: 30 años construyendo educación intercultural bilingüe*. KÚÚMU N° 22, 10-12.
- Krotz, E. (2002). *Antropología jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- La Serna Salcedo, J. (2012). *Misiones, modernidad y civilización de los campos. Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central (1920-1948)*. Lima: Universidad Nacional de Mayor de San Marco.
- Machaca N. (2019). *Ordenamiento Jurídico sin el estado en el Pueblo Ashaninka*. En *Amazonía peruana. Historia de la amazonía peruana: una necesaria reflexión bicentenario*. N° 32. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Machaca N. (2018). *Dinámica del Ordenamiento jurídico con y sin el estado en el pueblo asháninka*. Lima: Universidad Nacional de Mayor de San Marcos.
- Marzal, M. (1996). *Historia de la Antropología*. 5ta edición. Quito: Abya-Yala.
- Mato, D. (2007). *Cultura, comunicación y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. En *Daniel Mato, Pablo Lapegna y otros (compiladores). Cultura y transformaciones sociales en tiempos de Globalización / perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2004). *Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas*. En *Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval (compiladores). Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde la América Latina*. Lima: IEP.
- Mignolo, W. (2014). *¿Cuáles son los temas de género y (des) descolonialidad?*. En *Isabel Jiménez, María Lugones, Walter Mignolo y Madina Tlostanova. Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Montoya Rojas, R. (2019). *Culturas. Realidad, teoría y poder*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos.
- Mujica B. (2002). *Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre "unos" y "otros"*. *Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, 55-58.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Narby, J. (1997). *La Serpiente Cósmica. El ADN y los Orígenes del Saber*. Lima: Takiwasi, Racimos de ungurahui.
- Oviedo F. A. (1011). *Qué es el SUMAKAWSAY, más allá del socialismo y el capitalismo. Camino alternativo al desarrollo*. Quito: Ediciones sumak.
- Paul, R., & Elder, L. (2014). *Critical thinking. Tools for taking charge of your professional and personal life*. New Jersey: Pearson Education, Inc.
- Piñón, F. (2002). *La modernidad de Gramsci: del Estado jurídico a la sociedad regulada (una reflexión sobre la anatomía del derecho)*. En *Esteban Krotz (Ed.) Antropología jurídica perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Proyecto FMDIDPB- Oxapampa, P. (2013). *Lineas de base del proyecto FMDIDPB, Oxapampa-Pasco*. Distrito de Puerto Bermúdez- Pasco.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórica -estructural a la colonealidad/decolonialidad del poder*. CLACSO.

- Regan, J. (2011). *Regan, J. S. (2011). Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía. 3ª Edición.* Lima: CAAAP.
- Rojas Z. (2014). *El morral de colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los asháninkas del oriente peruano.* Lima: Horizonte.
- Rumrill, R. (2013). *Extirpación de idolatrias, extractivismo desenfrenado, shamanismo amazónico y la utopía social indígena del siglo XXI. En Stefano Varese- Frédérique Apffel-Roger Rumrill (cord).selva vida. De la destrucción de la amazonia al paradigma de la regeneración.* Copenhague: IWGIA.
- Sanchez G. (2014). *Apus de los cuatro suyos. construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña.* Lima: IEP.
- Sánchez G. (2020). *Los Ayar. La Refundación del Centro del Mundo.* Lima: Bisonte.
- SERVINDI. (10 de Agosto de 2015). Rechazn colonización "lingüístico-educativa-confesional" del ILV (<https://www.servindi.org>). *SERVINDI*.
- Surrallés, A., & García Hierro, P. (2004). *Tierra adentro. Terretorio indígena y percepción del entorno.* Copenhague: IWGIA.
- Tubino, F. (2009). Los desafíos de las políticas y las culturas: ¿interculturalismo o multiculturalismo? *Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos. N° 06, 21-28.*
- Varese, S. (2010). *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana.* Lima: Congreso del Perú.
- Varese, S. (2013). *La ética cosmocéntrica de los pueblos indígenas de la amazonía: elementos para una crítica de la civilización. En Stefano Varese- Frederique Apffel y Roger Rumrill (coordinadores) Selva vida, de la destrucción de la amazonía y pradigma de la regeneración.* Lima: EWGIA.
- Walsh, C. (2002). *Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. En Judith Salgado (compiladora). Justicia indígena, aportes para un debate.* Quito: Abya Yala.
- Walsh, C. (2016). *¿Interculturalidad y (de)colonialidad? gritos, grietas y siembras desde abya yala.* Brasil.

Recurso en internet

- OXFAM, 2014. Gobernar para las élites-Secuestro democrático y desigualdad económica, <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf>

Políticas públicas de la comunicación y desarrollo del turismo en la Provincia de Puno

Public policies for communication and tourism development in the province of Puno

JUAN ALFREDO CALDERÓN TUMI¹, MARIANELA JHAJAIIRA CALDERÓN TUMI²

Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú
Correo electrónico: juancalderontumi@gmail.com

Recibido: 28/04/2021

Publicado: 30/06/2021

RESUMEN

Las políticas públicas de la comunicación son un fenómeno educativo, estratégico y dinamizador de valor comunicacional, que se expresa utilizando medios, instrumentos, habilidades y otros mecanismos para impulsar la gestión pública y el desarrollo del turismo. Nuestro objetivo, es relacionar las políticas públicas de la comunicación y el desarrollo del turismo en la municipalidad provincial de Puno. La investigación es de tipo explicativo-correlacional, diseño no experimental y enfoque cuantitativo, utilizando el diseño estadístico SPSS V-26 para la sistematización de datos. El tipo de muestreo es probabilístico, para determinar la muestra se utiliza el subtipo de muestreo al zar simple, porque otorga la misma probabilidad de ser elegidos a todos los elementos de la población. Los resultados están relacionados con la aplicación de las políticas públicas para el desarrollo económico social vinculado al ciclo de las políticas públicas, para comprender la utilidad de la publicidad, comunicación audiovisual y cultura, afianzando estas políticas en el fortalecimiento de las formas de organización, desarrollo institucional e importancia que tiene el turismo social y cultural. La conclusión general según el SPSS V-26 precisan un valor del coeficiente de correlación de Pearson igual a + 0.397**. Por lo tanto, existe una correlación positiva entre ambas variables a un nivel de error del 0.05 o 5%, el cual se evidencia el mayor grado de relación entre políticas públicas de la comunicación y desarrollo turístico en la municipalidad provincial de Puno.

PALABRAS CLAVE: Componentes de comunicación social, desarrollo del turismo, desarrollo institucional, políticas públicas, políticas públicas de la comunicación.

ABSTRACT

Public communication policies are an educational, strategic and dynamic phenomenon of communicational value, which is expressed using means, instruments, skills and other mechanisms to promote public management and tourism development. Our objective is to relate

¹ Licenciado en Comunicación Social de la Universidad Nacional del Altiplano-Puno

² Licenciada en Nutrición Humana de la UNA-Puno y estudios de Especialización en Nutrición Clínica en la Universidad Nacional de Mayor de san Marcos-Lima.

the public policies of communication and the development of tourism in the provincial municipality of Puno. The research is explanatory-correlational, non-experimental design and quantitative approach, using the SPSS V-26 statistical design for data systematization. The type of sampling is probabilistic, to determine the sample the simple zar sampling subtype is used, because it gives the same probability of being chosen to all the elements of the population. The results are related to the application of public policies for social economic development linked to the cycle of public policies, to understand the usefulness of advertising, audiovisual communication and culture, consolidating these policies in strengthening the forms of organization, development Institutional and importance of social and cultural tourism. The general conclusion according to the SPSS V-26 requires a value of the Pearson correlation coefficient equal to + 0.397 **. Therefore, there is a positive correlation between both variables at an error level of 0.05 or 5%, which shows the highest degree of relationship between public policies of communication and tourism development in the provincial municipality of Puno.

KEYWORDS: Components of social communication, tourism development, institutional development, public policies, public communication policies.

INTRODUCCIÓN

Las políticas públicas de comunicación son procesos de implementación de estrategias, de instrumentos para la mejora de calidad de atención a los usuarios en las instituciones públicas y privadas, en esta perspectiva se propone estrategias que contribuyen al desarrollo local y desarrollo turístico. Ahora bien, el enfoque de la acción comunicativa, expresa la dinámica de entendimiento intersubjetivo que funda tanto la naturaleza de la sociedad como la condición de posibilidad del conocimiento, el lenguaje es sobre todo una acción y el acto lingüístico es la unidad básica de comunicación, todo acto lingüístico tiene una doble dimensión: cognitiva y comunicativa (Habermas, 1992), en consecuencia, esa doble estructura del lenguaje caracterizada por los usos cognitivo y comunicativo supone, de hecho, reconocer una doble estructura de la realidad humana: el mundo de los objetos (experiencia) y el mundo del lenguaje (discurso). La otra mirada, planteada por otro teórico considera a los sujetos como sistemas, es decir, instancias organizadas con capacidad de selección de información, de comunicación, de decisión y de acción; La idea de evolución es también sometida a crítica en su acepción clásica: la evolución, tanto para los sistemas vivos como para los sistemas sociales, no es un proceso de mejora permanente, sino de adaptación constante en circunstancias de cambio constante (Torres, 1999), sin embargo, la comunicación en sociedad no sólo tiene lugar entre individuos en grupos sociales, sino también entre grupos de individuos, “cuando tratamos con grupos secundarios formales, de carácter formalizado y con una estructura visible, generalmente nos encontramos ante lo que denominamos instituciones: empresas, fundaciones, organizaciones gubernamentales o no gubernamentales de carácter local, regional, nacional, internacional o transnacional” (Aguado, 2004).

“La práctica de una política de comunicación, en el espacio público o privado implica la revelación de un proceso de trabajo en el cual haya objetivos de cambios de calidad de vida, por tanto, la participación reveladora de creación simbólica de los grupos es fundamental” (Alves , 2013), sin embargo las políticas públicas en las agendas locales de los gobiernos constituyen prácticas de subsistencia en función de la sostenibilidad y el desarrollo local, pero no es suficiente

establecer una mirada hacia nuevas formas de gestión desde enfoques de políticas públicas insertadas en las agendas locales, se hace necesario la implementación de modelos y herramientas de sistemas de gestión eficaz como soporte a estas intervenciones públicas (Lobelle, 2017, en consecuencia “Las políticas públicas son el conjunto de objetivos, decisiones y acciones que lleva a cabo un gobierno para solucionar los problemas que en un momento determinado los ciudadanos y el propio gobierno consideran prioritarios” (Vargas, 2007).

Por otro lado “la evaluación de políticas públicas, que consiste en poner a prueba, una hipótesis, explícita o implícita, si una política o programa de acción determinados han sido o no capaces de provocar los efectos esperados con base en datos y opiniones” (Cordozo, 2013), desde el modelo humanista, la comunicación organizacional promueve el intercambio de sentido en el entorno corporativo y permite cumplir funciones básicas, de la comunicación organizacional: “suministrar a los miembros de la organización la información necesaria acerca de su cultura e integrarlos en la misma cultura” (Martinez, 2020), en este orden de ideas, el bienestar de los empleados es un tema relevante para la organización, y la comunicación como proceso constructivo promueve la comprensión y adaptación de todo el personal al entorno corporativo. Este tipo de comunicación, es denominado comunicación interna, en este sentido, Gómez y Benito (2014) sostuvo:

La comunicación interna, es una herramienta para la motivación de los empleados y para transmitirles toda la información acerca de las actividades de la empresa, de sus logros y fracasos. Es un mecanismo fundamental para conseguir que todos los miembros de la empresa encaminen sus actividades y orienten sus esfuerzos hacia la consecución de las mismas metas y objetivos, los de la organización. Favorece la participación y fomenta el compromiso de los empleados y el sentimiento de pertenencia a la organización e integración de sus valores.

Ahora bien, la complementariedad entre el turismo y la sostenibilidad se basa precisamente en el desarrollo económico de las comunidades y las pequeñas y medianas empresas, en esta línea, “el turismo sostenible consolida sus bases en hallar el equilibrio entre la actividad económica realizada por las empresas del sector turístico y el medio ambiente con su biodiversidad” (Lalanguí y Espinoza, 2017), las organizaciones turísticas tienen la tarea de promover e incentivar las nuevas formas de hacer turismo con el cuidado del medio ambiente en el tiempo y espacio, que será más productivo en los espacios sociales donde existen productos turísticos, para la conservación del medio ambiente e ingresos económicos para nuevas generaciones.

El turismo sostenible debe ayudar a reforzar valores de relación, intercambio de experiencias, enriquecimiento cultural tanto de los visitantes como de los habitantes del destino turístico, se debe considerar las posibles acciones y efectos del turismo en la zona geográfica, la idea es realizar la actividad sin dañar a la sociedad existente, para ello se debe respetar la cultura local, preservarla y revitalizarla (Torres y Font, 2017).

MATERIALES Y MÉTODOS.

La investigación es de tipo correlacional entre las variables políticas públicas de comunicación y desarrollo del turismo, para analizar sus componentes, se cruzan las variables, dimensiones e indicadores para organización del trabajo, el diseño de investigación es no experimental-trasversal

y es de corte cuantitativo, método deductivo, para lo cual se utiliza el diseño estadístico SPSS-26.0. La investigación correlacional Según Hernández (2016), tiene como objetivo evaluar el nivel de relación entre dos o más variables mediante la cuantificación y análisis de su vinculación. Los diseños de tipo correlacional tienen la utilidad de conocer las variaciones de una variable según los cambios de otra variable asociada, cuando están asociadas y se estima el grado de dicha asociación, se establece una base estadística para predecir los cambios de una variable de acuerdo a las modificaciones de la otra variable.

El tipo de muestreo es probabilístico y sub tipo es aleatorio simple, lo cual permite identificar a los informantes que tengan las mismas características se ser elegidos, que asciende a 60 informantes entre funcionario de la municipalidad, medios de comunicación y representantes de la sociedad civil.

Tabla 3, *Muestra de estudio*

Informantes clave	Número de personas
Funcionarios de la municipalidad	20
Medios de comunicación	20
Representantes de la sociedad civil	20
Total	60

ANÁLISIS Y RESULTADOS

POLÍTICAS PÚBLICAS DE LA COMUNICACIÓN Y DESARROLLO HUMANO

Las políticas públicas están siempre orientadas hacia el desarrollo de las personas, las instituciones, necesita concreción, esta concreción depende de las exigencias del bien común de las personas, en cada circunstancia requiere prudencia por parte de los actores sociales, y especialmente, de quienes ejercen la autoridad y la función pública, las políticas públicas de la comunicación es un nuevo enfoque donde sus actores participan en la gestión pública para plantear estrategias en las actividades que implementa la municipalidad y la sub gerencia de turismo y comercio exterior articulado con otras instituciones públicas como salud, educación, ambiente, construcción, indirectamente en materia de gestión pública impulsan el desarrollo del turismo en la ciudad de Puno, en esta perspectiva la comunicación se convierte en un instrumento de gestión, asumen como procesos decisionales en contextos complejos y de múltiples actores que permiten operar la maquinaria estatal para cumplir los fines y realizar las estrategias de intervención para impulsar el desarrollo del turismo, esta articulado con el proceso de planificación, la inversión pública, sistemas administrativos del estado de todas las instituciones públicas y privadas, al respecto, Velásquez, (2014), sostiene lo siguiente:

Las políticas públicas consideran un cambio gradual en el modelo de democracia vigente, pues ante la pérdida de confianza de los ciudadanos en los partidos políticos y en su capacidad de representación de los intereses comunitarios, son las organizaciones sociales y los ciudadanos por su propia voz, quienes asumen el papel de actores sociales para trabajar mancomunadamente con las autoridades en el diseño de soluciones compartidas a

los problemas sociales, para contribuir al bienestar colectivo a partir de criterios como universalidad de las soluciones previstas, equidad en el tratamiento, transparencia en las decisiones sobre lo público y calidad de la participación ciudadana. De este modo, las políticas públicas permiten hablar concretamente del paso de la democracia representativa a la democracia participativa

Las principales fases del ciclo de las políticas públicas son las siguientes: Problema público, la agenda pública y la evaluación.

Tabla 4, *Ciclo de las políticas públicas para el desarrollo del turismo por representantes de la sociedad civil, 2019.*

Enunciados	Siempre		Muchas veces		A veces		Casi nunca		Nunca		Total	
	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%
Problema público	12	20,0	17	28,3	17	28,3	12	20,0	4	6,7	60	100,0
Agenda pública	10	16,7	17	28,3	17	28,3	12	20,0	4	6,7	60	100,0
La evaluación	2	3,3	13	21,7	22	36,7	20	33,3	3	5,0	60	100,0

En la tabla 2, se muestra que los procesos del ciclo de las políticas públicas no son aplicados por los representantes de la sociedad civil de forma adecuada, de un total de 60 entrevistados 17 informantes clave sostienen a veces son considerados los problemas públicos, que representa el 28.3%, del mismo modo 17 informantes que representa el 28.3% consideran muchas veces son tomados en cuenta los problemas públicos, sin embargo 20% consideran casi nunca y 6,7% nunca, esto implica que la mayoría de los representantes de la sociedad civil, consideran los problemas públicos para tomar decisiones cuando ejercer la función pública en sus sectores respectivos. Con respecto a la agenda pública el 28.3% de entrevistados consideran muchas veces contribuyen al desarrollo del turismo y del mismo modo el 28.3% de entrevistados consideran a veces contribuyen a la agenda pública, mientras el 20,0% de entrevistados afirman casi nunca utilizan la agenda pública en actividades institucionales, lo cual demuestra existe una regular utilización de la agenda pública por los representantes de la sociedad civil.

El propósito de todas las políticas públicas es generar determinados impactos o efectos en la sociedad. Los representantes de la sociedad civil, consideran en cada una de las actividades protocolares y de acciones que determinen utilizan a veces estos representantes que representa el 36,7%, mientras otros entrevistados consideran casi nunca que representa el 33.3% del mismo modo el 21.7% consideran muchas veces la aplicación del proceso de evaluación en actividades protocolares y un mínimo de 6,7% consideran nunca los entrevistados, en definitiva de forma regular los representantes de la sociedad civil toman en cuenta la evaluación en las actividades que realizan.

COMPONENTES DE LA COMUNICACIÓN SOCIAL

La comunicación es un elemento estructural o dimensión fundamental de la persona y de la comunidad humana, y por lo tanto es un factor que no puede concebirse aislado en el individuo o

del grupo social, “se sitúan efectos dentro de un tejido de interrelación y de condicionamientos que la misma comunicación contribuye poderosamente a formar parte de la gestión pública como instrumento de gestión” (Vera y Villegas, 2017), de esta forma, la comunicación es causa y efecto al mismo tiempo depende de la exigencia del hombre como actor social de las instituciones públicas y privadas.

Los componentes de la comunicación social es un medio que se utiliza para impulsar el desarrollo del turismo en la ciudad de Puno y permite incrementar el consumo de un producto o servicio, mediante el aumento y concurrencia de turistas nacionales y extranjeros, los funcionarios públicos de la municipalidad utilizan también la publicidad para garantizar la mejora de actividades que desarrollan en el proceso de la gestión pública.

Tabla 5, *Publicidad para el desarrollo del turismo en medios de comunicación por funcionarios públicos.*

Enunciados	Siempre		Muchas veces		A veces		Casi nunca		Nunca		Total	
	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%
Publicidad Relaciones Públicas	18	30,0	21	35,0	10	16,7	11	18,3	-	-	60	100,0
Comunicación y de la publicidad	11	18,3	20	33,3	5	8,3	16	26,7	8	13,3	60	100,0

En la tabla 3 se observa que las publicidades sobre relaciones públicas son consideradas muchas veces y representa el 35,0%, del mismo modo los que afirman siempre representa el 30,0%, los que manifiestan casi nunca el 18,3%, y finalmente los que manifiestan a veces representa el 16,7%, esto implica que la mayoría de los entrevistados consideran útil la publicidad para impulsar la función de la gestión pública y el desarrollo del turismo en la ciudad de Puno. La variable comunicación y publicidad son fundamentales para mejorar la gestión pública y las políticas públicas del total de entrevistados el 33,3% consideran importante y utilizan muchas veces, mientras el 26,7% consideran casi nunca, algunos manifiestan que siempre son importantes que implica el 18,3%, a diferencia los manifiestan nunca el 13,3% y a veces el 8,3%, significa que la mayoría de los entrevistados aceptan que es necesario utilizar la comunicación y la publicidad para impulsar el desarrollo de turismo en la ciudad de Puno, al respecto Alonso (2017), afirma “los soportes publicitarios participan de la realidad final que constituye la acción comunicativa publicitaria, la adecuación del medio a la creatividad; contexto de recepción y mensaje adicional aportado por el medio, la sinergia del plan de medios; coherencia entre piezas/medios”

POLÍTICAS PÚBLICAS Y DESARROLLO DEL TURISMO

La acción en las políticas públicas se da mediante la intervención de los actores sociales en la municipalidad en relación a la problemática/necesidades que se presenta, este proceso incita interés y movilización de otros actores de la sociedad como los funcionarios y la sociedad civil que contribuyen en el proceso de intervención, por lo tanto, las políticas públicas organizan las estrategias de intervención estatal, para impulsar el desarrollo del turismo, mediante la

subgerencia de cultura y turismo. En este contexto la sociedad civil está representado por los empresarios del sector turismo y están vinculados con la municipalidad para implementar acciones y estrategias de intervención mediante las políticas públicas de comunicación, estos se expresan a través de actividades de difusión, mejora continua de los servicios turísticos, en esta perspectiva la comunicación se convierte en un instrumento de gestión porque mediante la articulación con instituciones públicas y privadas contribuyen al desarrollo del turismo, al respecto Alves (2014), afirma:

La creación de políticas públicas es un fenómeno antes de todo educativo y por eso se realiza como valor comunicacional por excelencia, el lugar de la creación de políticas públicas no es el de la gestión administrativa, o del gobierno, sino de los procesos de movilización y comunicación de los actores políticos, de los actores de la ciudad, consideradas las necesidades y talentos de los grupos constituyentes de la comunidad.

Estos instrumentos de gestión, incorporan enfoques de desarrollo humano y las dimensiones inclusivas de género, étnicas e intergeneracionales, es decir el proceso de desarrollo local planifica en forma transversal en relación a los enfoques de desarrollo que son importantes en la intervención de las políticas públicas de la comunicación. La planificación (Territorio y Planes de Desarrollo Local); Instrumentos para la Concertación y Participación (Presupuesto participativo, espacios para participación ciudadana y seguridad ciudadana); Instrumentos para el diálogo y consenso (Talleres y encuentros, entre otros).

Tabla 6, *Instrumentos de las políticas públicas para el desarrollo local en la municipalidad provincial de Puno.*

Enunciados	Siempre		Muchas veces		A veces		Casi nunca		Nunca		Total	
	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%
	Instrumentos para la planificación	2	3,3	12	20,0	28	46,7	11	18,3	7	11,7	60
Instrumentos para la Concertación y Participación	-	-	23	38,3	37	61,7	-	-	-	-	60	100,0
Instrumentos para el diálogo y consenso	4	6,7	28	46,7	28	46,7	-	-	-	-	60	100,0

En la tabla 4 respecto al uso de instrumentos de las políticas pública para el desarrollo local, los entrevistados manifiestan, que los instrumentos de planificación lo utilizan a veces que representa el 46,7%, los entrevistados consideran muchas veces la utilización de la planificación que constituye el 20,0%, así mismo el grupo de entrevistados que más identifican con la categoría casi nunca esta con 18,3% y nunca 11,7% respectivamente, sin embargo 2 entrevistados consideran siempre que representa el 3,3%.

La concertación y participación son necesarias para implementar las políticas públicas y el desarrollo local, del total de entrevistados el 61,7% consideran a veces y el 38,3% muchas veces, sin embargo, las demás entrevistados no opinan respecto a la importancia de la concertación y participación como instrumento de las políticas públicas. Ahora bien, respecto al diálogo y consenso como instrumento de gestión de las políticas públicas, los entrevistados manifestaron sus entrevistados a veces que representa el 46,7%, los que manifiestan muchas veces, constituyen el 46,7%, sin embargo, los que afirman siempre consideran el 6,7% respectivamente.

Es fundamental que los gobiernos articulen una política pública de reforzamiento ético de los funcionarios públicos. Esto implica un proceso de inducción, capacitación y reforzamiento de todos los funcionarios públicos en las materias propias de la ética pública. Junto con ello, se deben actualizar regularmente las normas y procedimientos de forma tal que sirvan para evitar conductas reñidas con la ética pública, y para que refuercen los marcos éticos de quienes ejercen la función pública. Es clave que los gobiernos refuercen los equipos a cargo de los sistemas de control de gestión, para generar información útil, relevante y pertinente hacia el logro de los fines últimos que se buscan conseguir (Varas, 2017).

En la actualidad, se ha reconocido en las organizaciones, el medio ambiente laboral incide y puede afectar el comportamiento de los trabajadores, predisponiéndolos de manera positiva o negativa; limitando o no la productividad, la creatividad y la identificación e implicación con las metas organizacionales, es por eso que la cultura organizacional ha dejado de asumirse como una variable periférica para ser considerada como un activo intangible de fundamental importancia para las organizaciones (Vargas & Flores, 2019).

Tabla 7, *Desarrollo institucional y organizacional de la municipalidad provincial de Puno.*

Enunciados	Siempre		Muchas veces		A veces		Casi nunca		Nunca		Total	
	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%	fx	%
Cultura organizacional	30	50,0	19	31,7	11	18,3	-	-	-	-	60	100,0
Valores éticos	29	48,3	16	26,7	15	25,0	-	-	-	-	60	100,0
Clima institucional	9	15,0	28	46,7	23	38,3	-	-	-	-	60	100,0

En la tabla 5 relacionado al desarrollo institucional y organizacional, los entrevistados consideran que siempre contribuyen a la cultura organizacional con responsabilidad de las funciones que desempeñan cada funcionario de la municipalidad y representan el 50,0%, además los informantes manifiestan que contribuyen en el clima organizacional muchas veces y constituye el 31,7%, en esta misma línea los entrevistados contribuyen a veces que representa el 18,3%, esto nos permite la participación permanente de los funcionarios públicos en el tema de cultura organizacional. Los valores sociales, éticos son fundamentales para mejorar la función pública, también para mejorar las estrategias de intervención de las políticas públicas de la comunicación, en esta perspectiva los entrevistados consideran siempre ponen en practican los valores sociales y éticos

constituyen 48,3% en la misma línea los informantes manifiestan muchas veces consideran importante los valores que representa el 26,7%, algunos entrevistados sostienen a veces ponen en practican los valores éticos constituyen el 25,0%. En la municipalidad los trabajadores, funcionarios perciben un clima institucional debilitado, inadecuado por la actitud de sus trabajadores en el cumplimiento de funciones, sin embargo, los entrevistados manifiestan muchas veces practican representando el 46,7%, del mismo modo los informantes que manifiestan poner en práctica el clima institucional a veces representan el 38,3%, sin embargo, otros entrevistados consideran siempre que constituye el 15,0% y no opinan sobre las categorías de casi nunca y nunca.

La cultura corporativa, que es la combinación de creencias, costumbres, valores, estructuras, símbolos y normas de una organización influye en el compromiso organizacional del personal. Así, el compromiso depende de cada persona independientemente de las condiciones de trabajo y del contexto en que se trabaja; sin embargo, la conducta individual se encuentra influida por el grupo, por la cultura corporativa de la organización (García y Flores, 2017).

PRUEBA HIPÓTESIS GENERAL

Las políticas Públicas de la Comunicación tiene relación significativa con el desarrollo turístico en la Municipalidad Provincial de Puno, 2019.

Tabla 8, *Correlación de Pearson: políticas públicas y desarrollo turístico.*

Correlaciones		Políticas Públicas de la Comunicación	Desarrollo turístico
Políticas Públicas de la Comunicación	Correlación de Pearson	1	,397**
	Sig. (bilateral)		,002
	N	60	60
Desarrollo turístico	Correlación de Pearson	,397**	1
	Sig. (bilateral)	,002	
	N	60	60

** La correlación es significativa en el nivel 0,01 (bilateral).

Conclusión: Los resultados según el SPSS-26 precisan un valor del coeficiente de correlación de Pearson igual a + 0.397**. Por lo tanto, existe una correlación positiva entre ambas variables a un nivel de error del 0.05 o 5%, el cual se evidencia en el mayor grado de relación entre políticas públicas de la comunicación y desarrollo turístico en la municipalidad provincial de Puno.

CONCLUSIONES

Las políticas públicas de la comunicación influyen al desarrollo social humano para mejorar las condiciones de vida de las personas y tomar decisiones democráticas para impulsar el ciclo de las políticas públicas y el campo de acción; sin embargo, los indicadores económicos, sociales de las

políticas públicas son poco medibles para establecer cambios en la institución, además los funcionarios tienen limitaciones para tomar decisiones y plantear estrategias de acción que impulse el desarrollo institucional en el desempeño de sus funciones públicas en la municipalidad.

Los componentes de la comunicación social, como la publicidad, comunicación audiovisual, política de la comunicación, educomunicación, comunicación digital y comunicación organizacional, mediante la articulación y concertación con otras instituciones; el gobierno local, organizaciones del sector turismo, la subgerencia de turismo y cultura, participan en el fortalecimiento de capacidades mediante; talleres, actividades demostrativas, difusión de spots publicitarios a través de la comunicación digital, redes sociales, para contribuir al desarrollo del turismo y mejorar la calidad de atención de los servicios turísticos, implementando el turismo social, cultural y comercio electrónico.

Los instrumentos de las políticas públicas como la planificación, participación y diálogo ayudan a mejorar el desarrollo institucional y local, por un lado, generando clima organizacional, comunicación organizacional y por otro lado contribuye al desarrollo del turismo a través de la articulación con otras instituciones que gerencian políticas públicas, en este proceso la comunicación se constituye como un instrumento de gestión pública.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Aguado, J. M. (2004). Introducción a la teoría de la información y la comunicación. España: Universidad de Murcia. Recuperado de <https://www.um.es/tic/Txtguia/Introduccion.pdf>
- Alonso, C. M. (2017). La publicidad turística como agente mediático. Palabra clave, 18-30. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/649/64910212.pdf>
- Alves, M. (2013). Políticas públicas de fomento al emprendedorismo en las micro y pequeñas empresas. Administración pública, 40-49.
- Cordozo, M. (2013). Políticas públicas: Los debates de su análisis y evaluación. Andamios, 39-59. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v10n21/v10n21a3.pdf>
- García, M., & Flores, E. (2017). Consecuencias de la cultura corporativa y rol de la comunicación interpersonal en el compromiso organizacional del personal de la Municipalidad Provincial de Arequipa - Perú. Comunicación, 137-141. Obtenido de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S2219-71682017000200007&script=sci_abstract
- Gómez, B., & Benito, C. (2014). Presente de la comunicación organizacional. Razon y palabra, 76-87. Obtenido de ISSN: 1605-4806
- Habermas, J. (1992). Teoría de la comunicación comunicativa. Madrid: Tauros. Obtenido de https://pics.unison.mx/doctorado/wp-content/uploads/2020/05/Teoria-de_la_accion_comunicativa-Habermas-Jurgen.pdf
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2010). Metodología de la investigación (5ta. Ed.). México: McGraw-Gill.
- Lalangui, J., & Espinoza, C. (2017). Un aporte a la responsabilidad empresarial: Sus inicios, características y desarrollo. Revista Científica de la Universidad de Cienfuegos, 148-153. Obtenido de <http://scielo.sld.cu/pdf/rus/v9n1/rus21117.pdf>
- Lobelle, G. (2017). Políticas públicas sociales: apuntes y reflexiones. Alcances, 6(14), 81-86. Obtenido de <http://scielo.sld.cu/pdf/ralc/v6n14/ralc06317.pdf>
- López, J., & López, L. (2008). La capacidad de carga turística: Revisión crítica de un instrumento de medición de sostenibilidad. Perilpo sustentable, 125-147.

- Martinez, E. (2020). La realidad comunicacional, liderazgo y clima laboral de la pequeña empresa industrial textil en el Estado de Hidalgo. *GEON*, 76-90. Obtenido de <https://revistageon.unillanos.edu.co/index.php/geon/article/view/15/9>
- Torres, A., & Font, X. (2017). Gestión sostenible de destinos turísticos: la implementación de un sistema de indicadores de turismo. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 429-441.
- Torres, J. (1999). *Introducción a la teoría de sistemas de Niklas Luhmann*. México: UNAM.
- Varas, C. (2017). Implementando la nueva gestión pública: problemas y desafíos a la ética pública. El caso chileno. *Convergencia*, 98-109. Obtenido de versión On-line ISSN 2448-5799-http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352017000100141
- Vargas, C. (2007). Análisis de las políticas públicas. *Perspectivas*, 126-136. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/4259/425942453011.pdf>
- Vargas, S., & Flores, M. (2017). Cultura organizacional y satisfacción laboral como predictores del desempeño laboral en bibliotecarios. *Investigación Bibliotecológica*, 7-15. doi:<https://doi.org/10.22201/iibi.24488321xe.2019.79.57913>
- Velásquez, A. (2014). La comunicación: fundamentos de las políticas públicas. *Comunicación*, 23-33.
- Vera, J. E., & Villegas, V. (2017). El fenómeno de la comunicación social. *Archivo médico de Camagüey*, 67-80. Recuperado de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1025-02551997000100020.

Post-alfabetización y Empoderamiento de Roles de las Mujeres Aymaras de Chua Cocani

Post-literacy and role empowerment of Aymara women of Chua Cocani

REBECA PAYE CHIPANA¹

Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia
Correo electrónico: rebecacp1010@gmail.com

Recibido: 18/04/2021

Publicado: 28/06/2021

RESUMEN

El presente texto trata de comprender como una política pública denominada “Yo, sí puedo seguir” puede incidir en el empoderamiento de los roles reproductivos, productivos y comunitarios de las mujeres aymaras de Chua Cocani, tomando en cuenta que los roles son construcciones socioculturales que definen a la mujer como mujer y al hombre como hombre, y estas construcciones o pautas culturales determinan los imaginarios de la sociedad. Para abordar el tema de investigación se efectuó la revisión bibliográfica y trabajo de campo con el uso método etnográfico, recolectando información visibilizando la realidad desde la voz de las mujeres que fueron parte del proceso de implementación del programa de post-alfabetización. Tendiendo como resultados que existe una incidencia tibia en el empoderamiento de roles de las mujeres, por ejemplo, en el rol comunitario ha incidido de alguna manera en aspectos que podrían propiciar mayor participación de las mujeres en espacios políticos, el sentir interés por las asambleas en la comunidad, asimismo, se puede notar que no se han desnaturalizado pautas culturales, valores y prejuicios que impiden a las mujeres un mayor empoderamiento.

PALABRAS CLAVE: Despatriarcalización, chacha-warmi, roles, empoderamiento y alfabetización.

ABSTRACT

This text tries to understand how a public policy called "I can continue" can influence the empowerment of the reproductive, productive and community roles of the Aymara women of Chua Cocani, taking into account that the roles are sociocultural constructions that define women as women and men as men, and these constructions or cultural guidelines determine the imaginaries of society. To address the research topic, a bibliographic review and field work were

¹ Licenciada en Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Email: rebecacp1010@gmail.com

carried out with the use of an ethnographic method, collecting information making the reality visible from the voice of women who were part of the implementation process of the post-literacy program. Taking as a result that there is a lukewarm incidence in the empowerment of women's roles, for example, in the community role has influenced in some way in aspects that could promote greater participation of women in political spaces, feeling interest in assemblies Likewise, in the community, it can be noted that cultural norms, values and prejudices that prevent women from greater empowerment have not been distorted.

KEYWORDS: Depatriarchalization, chacha-warmi, roles, empowerment and literacy

INTRODUCCIÓN

“Warminakax janiw añcha parlapkiti, warminakatixa parlapktxa ukkhaxa, chachanakax larisipxiwa, wurlasipxiwa discriminapxiwa, ukhamakisipktxa, janiw warminakax tantachawinakanx dirichunipkti, parlatanajakaxa, chachanakatakixa janis wakisirikaspa ukhamawa” (Mujer casada, 48 años)

“No hablan tanto las mujeres, a veces hablamos las mujeres se ríen los hombres, se burlan y discriminan, así no más estamos no tenemos muchos derechos en las reuniones, cuando hablamos, como si no valiera es para mayoría de los hombres” (Mujer casada, 48 años)

El presente análisis se originó en razón de la implementación del programa de post-alfabetización, para mujeres aymaras en Chua Cocani, específicamente se busca comprender la incidencia de este en el empoderamiento los roles de género, roles que son culturalmente construidos y desempeñados por las mujeres, es decir este trabajo trata de visibilizar cómo un proceso educativo puede repercutir en la ruptura o continuidad de ciertas pautas culturales que caracterizan al empoderamiento de roles de género. A través, del testimonio podemos interpretar que ellas sienten que su voz, aún es menospreciada e ignorada en diversos espacios públicos, aun existiendo normativas legales que repudian estas situaciones, la realidad está estructurada de manera muy compleja en las relaciones sociales parten de la construcción cultural de cada persona y el contexto.

En este sentido, existen realidades femeninas en espacios públicos donde sus voces como mujeres son subalternas y validarlas depende de ciertos factores, y esos factores están configurados por pautas culturales, que determinan los imaginarios de la sociedad. Asimismo, el trabajo de campo visibilizó que las mujeres asumen patrones culturales que limita empoderamiento de la mujer como seres autónomos, más al contrario las mujeres reproducen esos patrones culturales de generación en generación, tal vez por sobrevivencia e imposición, pero esta situación ubica a las mujeres en un escalón más inferior que los hombres, convirtiendo a la mujer en un ser vulnerable para ejercer sus derechos.

Esta realidad vivida también genera indicadores de inequidad en la sociedad, por un lado es importante resaltar el avance en cuanto a normas legislativas que repudian la exclusión y discriminación, sin embargo, aún existen vacíos que no permiten materializar la inclusión y

equidad, ya que es necesario desmontar, quebrar esos moldes culturales que invisibilizan a las mujeres, esta realidad limita tanto a hombres y mujeres empoderarse a través de sus propias capacidades en distintos ámbitos y espacio sociales.

DESPATRIARCALIZACIÓN

En el contexto boliviano la despatriarcalización es comprendido como política pública contra el sistema patriarcal establecido de acuerdo al viceministerio de descolonización, en este sentido debemos entender inicialmente que es el patriarcado, *“Etimológicamente la palabra patriarcado viene de -patriarca palabra compuesta por las palabras griegas “mandar” y “padre” y con ella nos referimos al dominio de los varones en el orden social”*. (Aquím y Zegarra, 2014, p.140), por lo tanto, se entiende por patriarcado como la organización social que se desarrolla dentro de una sociedad teniendo como punto central la visión del hombre y que este suceso incide en las instituciones y las relaciones socioculturales.

La despatriarcalización como una política pública de descolonización, al respecto podemos señalar la siguiente referencia.

“Entonces se puede entender la despatriarcalización como, un proceso de liberación, de emancipación del pensar, sentir y conocer de las mujeres y los hombres respecto a las relaciones de dominación y opresión. Una propuesta para superar y desarmar las estructuras de dominación, opresión y subordinación contra las mujeres que están presentes en la familia, la sociedad y el Estado, y que en muchos casos son mantenidas y reforzadas por los usos y costumbres”. (Aquím y Zegarra, 2014, p.2).

De acuerdo a la cita debemos entender que la despatriarcalización es la desestructuración del sistema patriarcal, de alguna manera se estableció como un sistema opresor no sólo de las mujeres sino también de los hombres, y el conjunto de la sociedad, en este sentido, la despatriarcalización tiene por característica tomar en cuenta la diversidad de puntos de vista tanto de hombres y mujeres, para deconstruir, desmontar quebrar imaginarios socioculturales que construyen la patriarcalización.

La despatriarcalización como proceso social que estructura a la sociedad no solo en el tema exclusivo con las mujeres, sino del conjunto de la sociedad. En este sentido los aspectos que trabaja la despatriarcalización son las situaciones de injusticias en cuanto las oportunidades, como por ejemplo una fuente laboral u otras relaciones sociales. Otra de las publicaciones de la Unidad de Despatriarcalización, propone la despatriarcalización bajo los siguientes propósitos:

“a) La visibilización de las relaciones sociales de dominio que responden al orden patriarcal. b) La desestabilización y puesta en crisis de esos órdenes de dominio patriarcal. c) La transformación de esas relaciones sociales de dominio, para constituir una sociedad justa y armoniosa” (Ministerio de Culturas y Turismo, 2014, p.27)

Se puede entender desde la conceptualización de la despatriarcalización que es un proceso en búsqueda de eliminar la dominación desde el punto de vista masculino, como punto neutro, y posteriormente se permita pensar, sentir libremente. Es decir, el reconocimiento y ejercicio de derechos para todos, y lograr que los hombres entiendan que las mujeres pueden, tienen y deben gozar los mismos beneficios, porque ambos son seres humanos.

Muchos de los planteamientos del Viceministerio Descolonización, también pretender ser los lineamientos instituciones de políticas de acción, en busca servir como un medio para que las mujeres como los hombres no sigúan, ni experimenten, discriminación, desigualdad, bajas oportunidades, y demás situaciones que ponen en desventaja a las mujeres, asimismo, se puede entender a la despatriarcalización como un proceso que dignifica la condición humana de ambos sexos.

CHACHA-WARMI

Para comprender el chacha-warmi en el contexto de la cosmovisión andina, se puede tomar desde dos aspectos, uno como unidad matrimonial y como la representatividad política de la comunidad, y ambas influyen en las estructuras de las relaciones socioculturales, tanto en el contexto familiar y el entorno social.

El chacha-warmi como una unidad de matrimonio o unión entre un hombre y mujer está comprendida como paridad complementaria, *“Chacha-Warmi y todas sus características incluyen: la paridad, la reciprocidad y la complementariedad, no solo se expresa en el andar “andar juntos hombre y mujer” bajo el mismo código de matrimonio”* (Viceministerio de descolonización, 2014, p.4), Como pareja tanto la mujer y el hombre asumen responsabilidades para la conformación de una familia, y la comunidad respecto a este paso los ven como individuos que tienen un grado de formalidad para la toma de decisiones.

Sin embargo, desde otra mirada no institucional y no estatal de ver del chacha-warmi, se puede entender esta categoría como la complementariedad bajo cierta posición ideológica de la mujer y tanto del hombre, al respecto podemos citar lo siguiente:

“La concepción de sobre el chacha warmi está arraigada en la construcción de su historia misma. En ella, el hombre es siempre fuerte y la mujer, débil (sullka). Se construye en el marco de la figura masculina, donde la mujer es sujeto complementario tanto a nivel de conducta como en su accionar” (Choque, 2009, p.80)

El chacha-warmi se constituye en el imaginario como dualidad, reciprocidad y complementariedad, sin embargo, esta categoría en sí misma es una construcción ideológica, *“El ideal de chacha warmi resulta ser añoranza de bienestar social y económico de la familia, lo cual implica que la mujer adquiere su condición de subordinación”* (Ibídem, p.95), una de las características del bienestar social son la igualdad de derechos y oportunidades aspectos

que son relativos en el contexto cultural de la cosmovisión aymara, de alguna manera el chachawarmi es una utopía¹ de equidad o enfoque de género andino.

El segundo aspecto del chacha-warmi tiene que ver con la representatividad política y la elección de autoridades al interior del contexto de la comunidad, para asumir esta responsabilidad se toman en cuenta a individuos con cierta característica.

“La autoridad política de mayor rango en la comunidad está representada por el jilata (primera autoridad), un chacha “hombre” que se complementa con una warmi “mujer” a quien le denominan mama t’alla (esposa de la primera autoridad). Estos opuestos complementarios representan a la comunidad y se colaboran mutuamente en su conducción, el jilaqata consulta con los hombres y la mama t’alla consulta con las mujeres del ayllu para llegar a una decisión colectiva” (Miranda, 2009, p.64),

Por lo tanto, el ser una pareja es una unidad de matrimonio en la comunidad, que con lleva un estatus sociocultural, en el sentido de formalidad y madurez para asumir responsabilidades, es como si estuvieran habilitados para asumir futuras responsabilidades en la comunidad, como el de ser autoridad. Observando los dos aspectos del chacha-warmi tanto como unidad de matrimonio y la representatividad política andina, no es totalmente una realidad de bienestar sociocultural pleno, pero tampoco es un simple discurso, el chacha-warmi es parte de la identidad del aymara.

ROLES DE GÉNERO

Es una categoría que parte esencialmente de actividades y tareas sociales que cada individuo realiza de acuerdo con la realidad de su entorno social “*Los roles de género son conductas estereotipadas por la cultura, por tanto, pueden modificarse dado que son tareas o actividades que se espera realice una persona por el sexo al que pertenece. Por ejemplo, tradicionalmente se ha asignado a los hombres roles de políticos, mecánicos, jefes, etc., es decir, el rol productivo; y a las mujeres, el rol de amas de casa, maestras, enfermeras, etcétera*” (INMUJERES, 2007, p.1)

Partiendo del concepto de roles género, es posible visualizar aspectos en la relación hombre y mujer, esta situación tiene que ver con el hecho de que las diferencias de carácter biológico han sido utilizadas para posicionar con ciertas características a los hombres y mujeres en distintos niveles dentro de la sociedad, y por lo tanto tener distintas valoraciones de cada uno.

Otro de los importantes aportes a la construcción de la conceptualización de género es planteado por Martha Lamas quien manifiesta:

“Esta construcción social funciona como una especie de ‘filtro’ cultural con el cual se interpreta al mundo, y también como una especie de armadura con la que se

¹ Representación imaginativa de una sociedad.

construyen las decisiones y oportunidades de las personas dependiendo de si tienen cuerpo de mujer o cuerpo de hombre. Todas las sociedades clasifican qué es ‘lo propio’ de las mujeres y ‘lo propio’ de los hombres, y desde esas ideas culturales se establecen las obligaciones sociales de cada sexo, con una serie de prohibiciones simbólicas” (Lamas, 1996, p.174),

Es decir, hay un conjunto de pautas culturales que determinan las estructuras de las relaciones socioculturales, para poder desenvolverse cotidianamente en la familia y en otros espacios. Desde esta perspectiva se analiza la realidad de las mujeres, tomando en cuenta que género es el conjunto de características psicológicas, sociales y culturales que la sociedad asigna diferenciadamente a hombres y mujeres, que no son desde el nacimiento, ni son biológicas, tanto hombres y mujeres aprendemos a comportarnos según las normas de comportamiento de las socioculturales del contexto es decir, las desigualdades entre hombres y mujeres son un constructo sociocultural que se manifiestan a través de los roles en el cotidiano vivir, por ejemplo cuando las actividades domésticas le ocupa más tiempo la mujer que al hombre, a pesar que las actividades domésticas beneficia a ambos.

ROLES REPRODUCTIVOS

Este rol está relacionado con la facultad biológica de las mujeres, como es la reproducción humana, “*Roles Sexuales: Comportamientos que están determinados por el sexo biológico de una persona, como por ejemplo, la menstruación, embarazo, lactancia, andropausia, erección y orgasmo. Pero no debemos olvidar que los fenómenos biológicos también reciben la influencia de las actitudes, normas y valores culturales*” (Guzmán, 1994, p.1), ya que generalmente el hombre y la sociedad asume que la mujer por su maternidad también debe hacerse responsable del cuidado y gran parte de la educación de los hijos.

Otra de las referencias sobre las características del rol reproductivo de acuerdo a Marcela Lagarde, es:

“El trabajo de la mujer es productivo y reproductivo: i) Es productivo, porque la mujer. Produce con la totalidad de su ser concretada en su cuerpo. Seres humanos: los recién nacidos.” (Lagarde, 2005, p.119),

Pero este rol tiene un proceso dinámico ya que también implica al crianza y educación de los hijos que es generalmente asumida por las mujeres, por lo tanto, se comprendería que “El rol reproductivo es el papel social en el que las mujeres siempre son visualizadas: como madres, cuidadoras (de hijas e hijos, personas ancianas o enfermas, etc.) y como principales reproductoras de la vida y de los trabajos domésticos. Es un trabajo social y económicamente desvalorizado e invisibilizado” (DTG, 2014, p.5), en este sentido las mujeres y la sociedad inconscientemente atribuyen como parte de la mujer el cuidar enfermos o ser responsable de los menores de edad en la familia.

Una diferencia entre el sexo masculino y sexo femenino es que las mujeres tienen la facultad natural de la reproducción de vida, aspecto que se convierte en una diferenciación biológica muy evidente frente al hombre.

“Tunka mayani, nayatixa janiw utjañap munirikti, chachajax jan utjañap munxta ukjaxa, jupax kuliririwa, ukat ukjataq wawanakanitxa” (Mujer casada, 60 años)

“Tengo 11, no...yo nunca he querido tener, porque mi esposo cuando ya no quiero tener él se sabe enojar, por eso he tenido así hijos” (Mujer casada, 60 años)

De acuerdo a la entrevistada en cuanto a la maternidad, la cantidad de hijos que tuvo en su familia dependió de la decisión de su pareja, situación que está relacionada con las construcciones socioculturales del cómo debe ser una familia en la comunidad. A través, del testimonio se puede entender que la naturaleza de procrear una hija o hijo se convierte para la mujer una responsabilidad moral. Es evidente que en este caso no existió un diálogo previo sobre la cantidad de hijos e hijas que tendrán.

Por lo tanto, la mujer no puede decidir por su propio cuerpo, no tiene autonomía sobre el deseo de tener cierta cantidad de hijas e hijos, ante esta situación se cae en la transgresión de derechos sexuales y productivos. Si bien existe una normativa legal que establece derechos, pero la realidad es contraria. Por medio de la entrevista se devela, que en este caso no se tomó cuenta la voz y manifestación de la mujer, aun siendo ella la responsable del proceso de reproducción.

Esta situación no se puede comprender del todo desde las normativas establecidas, sino desde las relaciones socioculturales que se establecieron a raíz de pautas culturales, que determina ciertos comportamientos, en este caso estableció que la mujer no tenga la libertad de decidir sobre la reproducción. Al respecto podemos también mencionar la investigación de Dolores:

“En las comunidades aymaras existe el llamado ‘miramiento’ o ‘imaginarios’, especie de control social implícito para controlar un número no determinado de hijos/as. Este control es sobre las mujeres, pues el tener muchos hijos las expone a la crítica social como el no ‘ser responsables’. El tener pocos hijos o no querer más, las expone a la consideración que se quieren ‘cuidar’ porque anda con otro hombre” (Castro, 2008, p.220)

Esta situación no es indiferente a la realidad vivida por las mujeres que fueron entrevistadas, ya que gran de las informantes manifiestan que no desearon tener la cantidad de hijos que actualmente poseen, tal vez el qué dirán las familias y la comunidad tiene un peso cultural fuerte, sea por un asunto de supervivencia o imposición, lo aceptan y no les queda otra opción que hacerle frente a la realidad. Incluso el hecho de tener una reducida cantidad de hijas o hijos, para la mujer es razón de señalamiento de la comunidad bajo estigmatizaciones de no ser “buena mujer”, al parecer nos encontramos en un contexto en el que la voz de la mujer no es tomada en cuenta, sino es más valorada la voz del hombre y la comunidad. Esta realidad en que se estigmatiza a la mujer con respecto a su cuerpo, también se denota cuan

naturalizadas están las manifestaciones socioculturales, este aspecto el que pretende desnaturalizar la despatriarcalización.

ROLES PRODUCTIVOS

Hace referencia a todas las actividades que generan ingresos económicos sea en dinero o en bienes, por lo tanto, los *“Roles productivos comprenden el trabajo que realizan tanto mujeres como hombres y que generan un ingreso (al contado o de cualquier otro tipo) y poseen un valor de cambio”* (Tinio, 2003, p.3). Con respecto a la realidad económica familiar gran parte de las regiones rurales las mujeres tienen un papel activo, *“La mujer se encargan de unas tareas específicas dentro de la producción agrícola, como son, la producción de alimentos, la transformación y su preparación, el almacenaje y la comercialización”* (Casero, 1993, p.77), en los procesos económicos en la que los responsables son tanto la mujer como el hombre, sin embargo la mujer es un miembro más activo dentro de la producción de alimentos, la transformación, la preparación, el almacenaje y la comercialización, pero reconocimiento que recibe es parcial con respecto a las actividades que realizan.

De acuerdo a Loria, *“Cuando el trabajo productivo se considera responsabilidad propia del varón, éste se encuentra en posición de controlar y manejar los recursos económicos y tecnológicos a los que está estrictamente ligado el ejercicio del poder, tanto público como privado. Por el contrario, el trabajo que la mujer efectúa en el hogar es de consumo inmediato y, por ello, invisible y no valorado económica ni socialmente”* (INMUJERES, 2007, p.1), Por lo tanto, el no reconocimiento del trabajo que realiza la mujer incide en la escasa toma de decisiones, el poco ejercicio de poder, la falta de liderazgo y la falta de oportunidades.

En este sentido tanto hombres como mujeres están involucrados en la actividad productiva, o y producción de bienes, pero sin embargo las funciones y responsabilidades asumidas difieren, *“El rol productivo comprende actividades generadoras de ingresos. Es el papel tradicionalmente asignado al hombre como proveedor. Suele ser valorado y remunerado en función del género. En el caso de los hombres, se considera su actividad fundamental y socialmente reconocida. Pero en el caso de las mujeres, este rol ha sido casi siempre invisibilizado como tal y devaluado, considerado a menudo como un aporte marginal al ingreso familiar, a pesar de que en muchos casos, constituye el ingreso principal o el único en las familias con mujeres que son cabeza de familia o jefas de hogar”* (DTG, 2014, p.5), en este sentido el papel que desempeña la mujer en las actividades económicas es de mucha importancia para el sostenimiento de la familia.

En este sentido la investigadora feminista Simone de Beauvoir, manifiesta acerca de las actividades económicas, que existe una diferenciación marcada en las labores que realizan los hombres y mujeres.

“Económicamente, hombres y mujeres casi constituyen dos castas distintas; en igualdad de condiciones, los primeros disfrutaban situaciones más ventajosas, salarios

más elevados, tienen más oportunidades de éxito que sus competidoras de fecha reciente; en la industria, la política, etc., ocupan un número mucho mayor de puestos, y son ellos quienes ocupan los más importantes”. (Beauvoir, 1949, p.7),

Una de las características del rol productivo para las mujeres es que aun en la realidad que por su condición de mujer existe una barrera para poder mejorar su situación en cuando a trabajo realizado, empleo o ascensos en el empleo y otros aspectos en relación a los roles reproductivos o como el simple reconocimiento por sus labores agrícolas.

En el contexto aymara quiénes son responsables e involucrados de efectuar las tareas en las actividades económicas agropecuarias. En este sentido se les consulto a las mujeres las mismas expresaron lo siguiente:

“Más que todo en la yunta ayudan los hombres, nosotras ponemos el abono y las semillas, y calculamos cuanto puede entrar al surco”. (Mujer casada, 48 años)

A través del anterior párrafo podemos observar que en la época de siembra ambos trabajan, a los hombres se los asocia con la utilización de herramientas de fuerza como el trabajo con la yunta o tareas agrícolas similares; y las mujeres se dedican implícitamente al trabajo con la semilla y abono asociándolas a la fertilidad.

El trabajo agrícola también está asociado a los roles, por ejemplo, el hombre como individuo que tiene la responsabilidad de jefe de familia frente a las responsabilidades del hogar como el trabajo que efectúa con la yunta; y la mujer como individuo de fertilidad y productividad debe insertar las semillas al surco. Estas formas simbólicas de representar tradicionalmente el trabajo se constituyen en una costumbre andina agrícola para ambos tanto para la mujer y como para el hombre.

“Janiw kunsá yanapirikituti, tuqirituwa, ukampisa suyrajampiw tuqiyiritu” (Mujer casada, 60 años)

En algunos casos cuando la mujer vive en la casa de los padres de su marido, este espacio familiar conformado por varios hogares se convierte en espacio de difícil desenvolvimiento para la mujer, ya que la falta de autonomía, un espacio propio para su familia, lleva a la mujer aceptar muchas situaciones en las que ella no estuviera de acuerdo, y por lo tanto la mujer se convierte en principal responsable de las actividades que conciernen el sostenimiento familiar. Por lo tanto, cuando la mujer en condición de yerna habita en la casa de su familia política, siempre están bajo el miramiento sobre el rol que desempeña como madre y mujer, y otras responsabilidades dentro del hogar.

ROLES COMUNITARIOS

Este rol también es conocido como gestión o actividad comunal, este rol tiene como características que está dirigida para una colectividad, no remuneradas que contribuyen al

bienestar y a la organización, *“Incluyen la organización colectiva de eventos sociales y servicios: ceremonias y celebraciones, actividades para el mejoramiento de la comunidad, participación en grupos y organizaciones, en actividades de la política local y de otra índole. Tanto el hombre como la mujer se comprometen en este tipo de trabajo, aunque también en esta circunstancia, prevalece la división del trabajo”* (FAO, 1996, p.19), lo esencial en las actividades de los roles comunitarios es que son actividades en el ámbito público, dirigidas a la colectividad de la comunidad.

Por lo tanto, el rol comunitario, *“(…) es el trabajo, generalmente no remunerado, realizado en beneficio de la comunidad las mujeres son requeridas para actividades sociales, educativas o cuidado, los hombres realizan actividades más de tipo administrativo, y suelen ejercer su acción como representantes, gestores y decisorios. Las mujeres son requeridas como voluntarias en el sentido de no remuneradas. Su trabajo se ve como una extensión del trabajo doméstico: invisible, no reconocido ni valorado y no cuantificado. En el caso de los hombres, en cambio, cuentan con reconocimiento, si no económico, al menos sí social y político”* (DTG, 2014, p.5)

Es decir, por lo general poco o nada toman en cuenta a la mujer, por lo tanto, la condición de mujer incide en los cargos que se ejercen en la comunidad, por decir dentro directorio por lo general el presidente es hombre, hacienda y otros, y los cargos que ocupa la mujer es de festividades, vocal u otros de menor importancia con respectos a los espacios en los que toman decisiones, espacios donde están a cargo de hombres. También esta realidad es evidente en espacios como ministerios, direcciones de unidades, alcaldías municipales y otros. Las mujeres al parecer siempre tienen una amplia participación activa en los diferentes roles, pero su participación e involucramiento no es reconocida y es invisibilizada.

Otra de las características del rol comunitario es la representación política, es decir el involucramiento de las mujeres en actividades que no están relacionadas con las tareas del hogar. Para este punto, se consultó en referencia a los cargos que desempeñan las mujeres aymaras, del cual manifiestan lo siguiente:

“Warminakax janiw jach’a kargunakx purkiti, junta de wisinurux puripxiri, yaqhip pachanakaxa sapjtatanaka ukhamaraki wiwdanakax wawanakapan yanapapampiw lurapxaraki, secretario general chachanakatakikiwa, warminakax arkirikipxiwa yanapiripxakiwa, warminakax janiw phasilx puripkaspati” (Mujer casada, 60 años)

“La mujer no llega cargos grandes, a veces junta de vecinos es, a veces a las que son solas viudas con la ayuda de sus hijos, secretario general a los esposos no más llega y la mujer les sigue (arkirikipxiwa) ayuda, no llegan fácil las mujeres” (Mujer casada, 60 años)

La entrevistada señala que las mujeres simplemente no ejercen los cargos de mayor jerarquía, ya que son los hombres quienes ocupan estos cargos, y en casos cuando sus maridos ejercen cargos en la comunidad ellas ayudan con la organización de actividades y/o preparación de

alimentos, pero como expresa la entrevista las mujeres son solamente las que le siguen al hombre autoridad “arkirikixiwa”.

Asimismo, aclara que existen casos en los que las mujeres viudas ejercen cargos con la ayuda de sus hijos; en este sentido el acceso a cargos de alta representación no hay presencia de mujeres, como expresan “no llegan fácil las mujeres”, como indica el proceso para ser autoridad para la mujer es diferente al del hombre. Con respecto a la presencia de mujeres en espacios de representatividad Ana Rosa Acha señala: “*A pesar del aporte significativo en la producción, no participa a nivel de decisión en el hogar ni en la comunidad, lo cual se manifiesta en la ausencia de mujeres en los cuadros directivos de las diferentes organizaciones representativas de la comunidad*” (Acha, (s.f.), p.15)

De acuerdo al análisis sobre la presencia de las mujeres en cargos de la comunidad, expresa que las mujeres al tener poder de decisión incluso dentro del hogar, la realidad no es diferente para las mujeres en la representatividad o la toma de decisiones en la comunidad.

En los casos cuando la mujer llega a ocupar cargos en la comunidad, se puede observar lo siguiente:

“Hacen pero las viudas como secretario general, como autoridad los hombres no le ven así, y se aprovechan los hombres, dicen más dinero tienes que sacar, más tienes que andar, merienda tienes que traer le dicen, hay no más siempre discriminación no se pierde eso aun” (Mujer casada, 48 años)

Manifiestan que existen casos en los cuales la mujer es autoridad “secretario general” en la comunidad, pero no en las mismas condiciones en la cual ocupa ese cargo la autoridad masculina; ya que a la mujer no la ven como autoridad, le exigen mayor cantidad de dinero que a comparación de los hombres que son autoridad, en actividades en la que están involucradas autoridades femeninas y masculinas son a las mujeres a quienes se les exige traer alimentos preparados llamada también “merienda”, esta situación hace ver a la entrevistada que aun la mujer aymara de Chua Cocani está siendo discriminada.

Otro aspecto que es importante rescatar de la entrevista, no está visible el liderazgo de las mujeres autoridades, ante esta situación Ivonne Farah y Carmen Sánchez refieren lo siguiente: “(...) las mujeres líderes son sobre-vigiladas en su desempeño sea porque no saben hablar” o porque “hablan demasiado””. (Farah y Sánchez, 2008: 44). Por lo tanto, cuando el liderazgo de la mujer autoridad no está bien establecido para con las demás autoridades, por ciertas características cómo ser mujer, analfabeta y otras, esto la perfila como una autoridad con bajo potencial de liderazgo.

“Las mujeres en Chua han llegado desde secretario general, ahora como tienen que ser un porcentaje de presencia de mujer ahora ya hay concejales mujeres, en aquí todavía ninguna mujer ha llegado a la cabeza de la alcaldía, o cantonal o provincial.

Pero lo malo es cuando llegan no lo ven como autoridad” (Mujer casada y autoridad, 45 años)

Claramente se observa que a pesar de la presencia de mujeres en cargos como secretario general de la comunidad o en la concejalía municipal, aun la mujer tiene menor poder en las decisiones que el resto de los hombres autoridades de Chua Cocani “cuando llegan no lo ven como autoridad”, es decir tener el mismo nivel de representación en ser secretario general o concejal municipal para hombres y mujeres, no significa que su voz u opinión de autoridades femeninas y masculinas sea tomando en cuenta de la misma manera.

Esta situación deja en desventaja a las mujeres autoridades de Chua Cocani en relación a las autoridades masculinas, ya que por ser hombres se ve más visibilizada su posición ideológica, sus opiniones y decisiones.

EMPODERAMIENTO DE MUJERES

Según Marcela Lagarde, el proceso de empoderamiento debe ser de carácter individual y colectivo, “*La vía que permite a cada persona y a cada grupo ir eliminando los daños de la opresión, potenciar sus recursos y adquirir nuevos en beneficio de su desarrollo*” (Lagarde, 2012, p.102). Es decir, el empoderamiento es ejercer derechos para cambiar una situación aun estando en condiciones de pobreza o marginación.

Las implicancias que se deben desarrollar durante este proceso tienen mucho que ver con la autonomía y bienestar, “*El empoderamiento como un doble proceso: individual: es decir, la adquisición de una mayor autonomía, de la capacidad de autodeterminación, de medios que permitan a todos/as gozar de una mayor elección en la vida. Colectivo: es decir, la capacidad que un grupo puede desarrollar para influir en los cambios sociales, con el fin de alcanzar una sociedad justa e igualitaria, especialmente en materia de relaciones entre hombres y mujeres*” (CMD, 2007, p.6). Este proceso de empoderamiento también implica adquirir y desarrollar capacidades que permitan afrontar las problemáticas sociales de la vida.

Por lo tanto, para consolidar el empoderamiento de las mujeres se requiere eliminar las desigualdades, “*(...) tener poderes, recursos, oportunidades para enfrentar las desigualdades y para avanzar en el propio desarrollo. El empoderamiento de las mujeres requiere la construcción social de esos poderes para las mujeres*” (Lagarde, 2012, p.106). Aun en los espacios públicos donde las mujeres se desempeñan, existen dificultades, no tanto en representatividad o presencia femenina, sino en toma de decisiones. De acuerdo a Marcela Lagarde el empoderamiento es el ejercicio pleno de derechos y privilegios en las condiciones actuales de la mujer.

Por consiguiente, el empoderamiento “*Es una estrategia que propicia que las personas tomen el control de sus vidas: establezcan sus propias agendas, desarrollen habilidades, aumenten su confianza en sí mismas y resuelvan sus problemas*” (Murguialday y Vázquez, 2005, p.43), ya que a través de este proceso se podrá eliminar las desigualdades de género.

El empoderamiento también esa relacionado con el desarrollo del liderazgo, para que la mujer pueda desenvolverse en espacios con representatividad, participación política y con voz decisiva, y ese liderazgo no puede ser exclusividad en el espacio domestico del hogar.

CONCLUSIONES

Desde el trabajo de campo se pudo visibilizar la realidad de las mujeres, conociendo lo que piensan y sienten en su condición de mujer, asimismo, se pudo evidenciar alguna incidencia del programa de post-alfabetización en el empoderamiento de los roles de las mujeres aymaras de Chua Cocani, el empoderamiento pasa por constructos culturales complejos que definen a la mujer como mujer y al hombre como hombre.

Rol reproductivo, es evidente notar que la mujer aún es marginada por su rol reproductivo, ya que los patrones culturales establecidos de generación tras generación, por su condición biológica de ser mujer es “vulnerable”, e incluso no se toma en cuenta sus decisiones sobre su propio cuerpo, en cuanto a la procreación de hijos. Las pautas culturales patriarcales aun subordinan a las mujeres entrevistadas, en relación a las responsabilidades que desempeñan dentro del hogar a partir del rol reproductivo, en el contexto de las familias se presenta un maternalismo activo y continuo, y un paternalismo pasivo con una baja participación de los hombres dentro de las responsabilidades del hogar, en la crianza, educación y cuidado de los hijos.

El proceso de post-alfabetización poco o nada ha incidido en los aspectos que caracterizan al rol reproductivo desempeñado por la mujer, como la responsabilidad en educación de los hijos e hijas, cuidado de enfermos, preparación de alimentos, y otras actividades domésticas; es decir no existe una modificación de patrones culturales que pueda llevar a la mujer a tener una mayor autonomía o autoridad en cuanto a la distribución de tareas y actividades de manera equitativa. Situación que condená aún a la mujer a la marginación por su condición reproductiva, y ellas aún no cuenta con tiempo libre para construirse como personas autónomas a partir de su propia visión de mujer.

Rol productivo, la división sexual del trabajo y las relaciones de producción son dependientes de la matriz cultural, donde aún se existen pautas culturales que establecen la desigualdad entre hombres y mujeres, de realidades construidas a partir de la tradición histórica de lo que implica “ser mujer” y lo implica “ser hombre” en lo económicamente productivo dentro el contexto de la familia y comunidad. Aun es evidente la desvalorización del rol productivo de la mujer de Chua Cocani a pesar que su aporte es también fundamental en el sostenimiento de la familia.

La post-alfabetización incidió en el rol productivo de las mujeres de Chua Cocani, porque las que fueron participantes del proceso de post-alfabetización, actualmente son una organización de mujeres bajo el nombre de Asociación Warmis del Lago Titicaca y por

medio de esta organización pueden gestionar la compra de afrecho para sus animales, además de realizan diversas actividades en diferentes espacios públicos.

Rol comunitario, en aspectos que caracterizan a este rol se puede evidenciar la invisibilización de las mujeres en el rol comunitario, por la poca asistencia de las mujeres a las reuniones y mayor presencia de los hombres en las reuniones comunales. Una realidad donde las mujeres no participan y/o participan, pero no regularmente tomada en cuenta su punto de vista como mujer. A pesar que las mujeres en Chua Cocani llegan a ocupar cargos en espacios de poder como autoridad, surgen dos aspectos, no son vistas como autoridad solo por su condición de mujer, al parecer aún existe la creencia que dé “no está capacitada”, y llegan a ocupar cargos de menor jerarquía y de reducida importancia. Por lo tanto, las mujeres están menos involucradas e interesadas en las actividades públicas de la comunidad, y están más involucradas con las actividades agrícolas y otras tareas del hogar, que tienen que ver con el sustento de sus familias.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Acha, A. (s.f.). *Educación y comunidad campesina*. MEC/BIRF.
- Ander-Egg, E. (1993). *Técnicas de investigación social*. LUMEN.
- Aquím, R. y Zegarra, C. (2014). *Descolonizando el estado desde Bolivia*. Ministerio de Culturas y Turismo.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*, Anagrama.
- Buxó, J. (1991). *Antropología de la mujer, cognición, lengua e ideología cultural*. ANTHROPOS.
- Camacho, T. (1989) *Mujeres campesinas y medios grupales*, CEBIAE.
- Canfux, J. Liendo, T. (2008). *Una alternativa para la evaluación de programas de alfabetización y post-alfabetización*. Campo Iris.
- Cardenas, F., Alvarado, F., y otros. (2013). *Despatriarcalización y chachawarmi, avances y articulaciones posibles*. AGRUCO.
- Castañeda, M. (2006). *La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves*. UNAM Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Castro, M. (2008). *Los determinantes socioculturales en la salud sexual y reproductiva de mujeres indígenas*. UMBRALES 18 Género y desafíos post-neoliberales. (225-236)
- CBDE. (2014). *Educación y género desde la cosmovisión Guarí*.: CBDE.
- CBDE. (2014). *Educación y género: políticas y aportes para una educación no sexista*. CBDE.
- CEBIAE. (2000). *Representaciones sociales y culturales de género*. CEBIAE.
- Choque, R., Soria, V. y otros. (s.f.). *Educación Indígena, ¿ciudadanía o colonización?*. THOA.
- Choque, M. (2009). *Chacha warmi, imaginarios y vivencias en El Alto*. CORASE LTDA.
- Comas, D. (1995). *Trabajo, género, cultura, La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Icaria Antropología
- Díaz, M. (2010). *Desarrollo y chacha-warmi: lógicas de género en el mundo aymara*. Revista Casa de las Américas (10-24)
- Fernández, N., Rossells, B. y Choque, J. (1994). *La alfabetización en Bolivia*. ILDIS.
- García, J. y Pulido, R. (1994). *Antropología de la Educación* EUDEMA.
- Gómez, D. (2006). *Diccionario Aymara*. Editorial A.G.B.
- La Razón. (2016). *Género, roles y maternidad*.
- Lagarde, M. (1996) *La multidimensionalidad de la categoría género y del feminismo*. Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México. (48-71)
- Lamas, M. (1998). *El género es cultura*. OEI

- Martin, A. (2008). *Antropología del género Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. CATEDRA.
- Martínez, M. (1998). *Investigación cualitativa etnografía en educación*. TRILLAS.
- Medinaceli, V. (2014). *Despatriarcalización a partir de la familia en el ayllu*. Ministerio de Culturas y Turismo.
- Ministerio de Culturas. (2014). *Mirando la despatriarcalización*. MCT.
- Miranda, F. (2009). *Metáforas de la oposición de género chacha-warmi en el aymara de La Paz y Oruro*. Grafica singular.
- Reyes, J. (2012). *Proceso, educación y pueblo 1900 - 2010*. Garza Azul.
- Salazar, C. y Barragán R. (2005). *Acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela*. ME.
- Sánchez, M. (2013). *Chacha-Warmi: del Imaginario Ideal a las Prácticas Cotidianas*. Editorial, San Pablo.
- Taylor, S., y Bogdan R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. PAIDOS.
- Tillmann, H. (1997). *Agricultura y ecología campesina andina en Jauja*. AbyaYala.
- Vargas, M. (2003). *Participación socio política de mujeres negras en las localidades de Capurgana y Zapurro, Darien Caribe colombiano*. Antioquia.
- Viceministerio de Descolonización. (2011). *Políticas Públicas, Descolonización y Despatriarcalización en Bolivia Estado Plurinacional*. MCT.
- Viceministerio de Descolonización. (2013). *Conceptos básicos*. STCCRFD.
- Viceministerio de Descolonización. (2014). *Caminos de la despatriarcalización*. MCT.
- Viceministerio de Descolonización. (2014). *Despatriarcalización*. MCT.
- Yapu, M. y otros. (2006). *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. PIEB.
- Yatiña, C. (2004). *La política de las mujeres*. Cátedra

ENFOQUE Y ALCANCE

La *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* es una publicación científica semestral, internacional, multidisciplinaria y arbitrada de la Asociación Centro de Investigación y Escuela de Pensamiento Crítico Aymara (ACIEPCA) de Puno, Perú.

La *Revista* publica artículos originales e inéditos, producto de procesos de investigación y reflexión desde una perspectiva crítica, además de notas, comentarios de libros y traducciones relacionados con cualquier área de los estudios americanos (antropología, sociología, geografía, lingüística, historia, crítica literaria y estudios culturales) que den cuenta de los avances teóricos y metodológicos vinculados al contexto de los pueblos originarios del Continente americano, con una mirada preferencial - aunque no exclusiva - sobre el pueblo aymara. En particular, estamos interesados en publicar trabajos que investiguen la construcción de las identidades políticas y étnicas, la relación con el contexto material del entorno, las culturas urbanas y rurales o los estudios sobre los idiomas indígenas.

La *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* acepta contribuciones en aymara, quechua, español e inglés, además de todas las lenguas nativas del continente americano.

Las políticas de envío y las normas editoriales pueden consultarse [aquí](#).

El [Director](#), el [Comité de redacción](#) y el [Comité científico](#) de la *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* privilegian la publicación de artículos cuyos autores/as sean ajenos a ACIEPCA.

Pese a estar dirigida específicamente a un público académico, la *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* procura incluir en su platea también a líderes sociales, activistas y estudiantes.

Desde 2017, un colectivo de líderes creó este proyecto editorial con el objetivo de fortalecer la reflexión crítica de las organizaciones indígenas, la comunidad académica local, nacional e internacional, recogiendo reflexiones y debates a través de una mirada crítica de experiencias investigativas y de intervención social.

La *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* publica artículos en aymara, castellano e inglés.

Frecuencia de publicación

La *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* es una publicación semestral, cuyos números salen en los meses de junio y diciembre.

Proceso de evaluación de los artículos

La *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* adopta el método de doble ciego (*Double blind peer review*). Recibido el artículo a través de la [plataforma Open Journal System](#), el [Comité de redacción](#) realiza una primera lectura con el fin de garantizar la congruencia y el interés con respecto a las políticas de la *Revista*, así como el cumplimiento de los estándares editoriales exigidos por la misma.

En el caso de que uno de los dos aspectos no sea respetado, el [Comité de redacción](#) devuelve el artículo al autor/autora, comunicándole(s) la necesidad de cambios o el rechazo de la propuesta.

En el caso en el que [Comité de redacción](#) considere el artículo relevante, identifica un mínimo de dos revisores especializados en el tema, en el área geográfica, lingüística y disciplinaria de la propuesta recibida, ajenos tanto al [Comité de redacción](#) como a ACIEPCA. Tras escuchar la disponibilidad de los revisores, el Comité editorial envía la propuesta anónima, solicitando a los revisores que devuelvan el artículo con sus comentarios dentro del plazo señalado por el [Comité de redacción](#).

En el caso de que el artículo es aceptado por ambos revisores, se le solicita al autor/autora que devuelva el artículo corregido dentro de tres semanas.

Si el artículo es aceptado por uno de los dos revisores, pero el otro no lo considera publicable, se contacta a un tercer revisor.

Todo el proceso de recepción, revisión y devolución de las contribuciones puede durar de uno a seis meses. La aceptación de la propuesta no obliga al [Comité de redacción](#) a publicar el artículo en el siguiente número disponible.

Política de acceso abierto

La *Revista de Pensamiento Crítico Aymara* otorga acceso abierto a sus contenidos ya que considera que la disponibilidad de los resultados científicos mejora el intercambio del conocimiento a nivel global. Además, la *Revista* no cobra ningún tipo de cargo por envío (ASC) o procesamiento de artículos (APC).

Todo el material publicado es distribuido bajo la [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC 4.0\)](#).

Con la Licencia CC-BY el autor/los coautores conservan los derechos de autor sobre el artículo, garantizando la posibilidad que terceros lo reproduzcan, distribuyan, transformen y redistribuyan las obras derivadas bajo las condiciones que deseen, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original y la revista, y el uso no persiga fines comerciales.

Información para autores

Título del Artículo (Times New Roman 12pt) Minúsculas

(Máximo 15 palabras incluido conectores).

Mario Quispe Mamani1, Nombre completo del autor 2, etc...

¹Información de los autores: Se deben incluir el nombre completo de cada autor, su título académico más alto, cargo, institución o universidad, y correo electrónico del autor de correspondencia. Si los autores pertenecen a la misma institución se puede utilizar sólo una información institucional que abarque todos los autores.

Resumen

Se debe tener el resumen en español e inglés y opcionalmente en aymara, los cuales incluirán los objetivos principales de la investigación, alcance, metodología empleada, resultados principales y conclusiones. El resumen debe ser claro, coherente y sucinto, para lo cual se sugiere revisar y verificar datos, sintaxis, ortografía, no caer en erratas y no incluir ecuaciones, figuras, tablas ni referencias bibliográficas. El resumen debe tener un máximo de 250 palabras y debe reflejar fielmente el contenido del artículo. Su redacción debe estar en tercera persona.

Palabras clave: Deben ser entre tres y cinco palabras, entre ellas pueden incluirse frases cortas que describan tópicos significativos del artículo. Se recomienda utilizar los términos de los tesauros especializados de las disciplinas correspondientes.

Título del artículo en inglés

Abstract

Abstract, corresponde a la traducción precisa al inglés, del resumen ya presentado en español, debe ir en cursiva.

Keywords: *Keyword1, keyword2, keyword3.*

Keywords, corresponden a la traducción precisa al inglés, de las palabras clave ya presentadas en español, deben ir en cursiva.

1. Introducción

La Revista de Pensamiento Crítico Aymara recibe artículos en idioma español, portugués o preferiblemente inglés, los artículos en español o portugués deben tener un abstract en inglés y viceversa. Los artículos sometidos a consideración de la revista deben ser inéditos, es decir, que no se hayan publicado en otros medios, electrónicos o impresos y que no hayan sido sometidos a otra revista.

Todo artículo de investigación debe tener las siguientes secciones: introducción, materiales y método, resultados, análisis de resultados, conclusión, agradecimientos y referencias. La introducción es la parte donde el autor brinda una visión resumida y concisa del objetivo del artículo y de los trabajos previos e investigaciones que se han realizado sobre el tema. Esta sección debe incluir suficiente información de fondo, haga una exposición clara del problema, la literatura relevante sobre el tema y el enfoque, la aproximación o solución propuesta. Los objetivos del manuscrito deben ser claramente establecidos. La introducción no debe contener resultados o conclusiones. La introducción debe ser comprensible para los lectores de una amplia gama de disciplinas científicas.

2. Materiales y método

Esta sección debe ser lo suficientemente completa, proporcionar suficiente detalle como para permitir que el trabajo sea repetido por otros. Sin embargo, sólo los procedimientos verdaderamente nuevos deben ser descritos con detalle, los procedimientos publicados anteriormente deben ser citados, y mencionar brevemente las modificaciones importantes de procedimientos ya publicados. Capitalizar nombres comerciales e incluir el nombre y la dirección de fabricantes. Se debe utilizar subtítulos. Métodos de uso general no necesitan ser descritos en detalle.

3. Resultados y discusión

Los resultados deben ser presentados en una secuencia lógica en el texto, tablas y figuras, se debe evitar la presentación repetida de los mismos datos en diferentes formas (en el anexo se explica cómo presentar ecuaciones, figuras y tablas). Los resultados no deben contener material apropiado para discusión. Al describir los resultados de los experimentos de los autores, esto debe ser escrito en tiempo pasado. La discusión debe considerar los resultados en relación con las hipótesis formuladas en la introducción y el lugar del estudio en el contexto de otros trabajos. Las secciones de Resultados y Discusión (o análisis de resultados) pueden ser combinados.

Conclusiones

Las conclusiones son obligatorias y deben ser claras. Su contenido no debería duplicar substancialmente el resumen. Deben expresar el balance final de la investigación o la aplicación del conocimiento o temática tratada. Se discute sobre las implicaciones del estudio y la relevancia que tiene para el área del conocimiento. Se sugiere no concluir más cosas de las que los resultados permitan. En esta sección se suelen mencionar también los trabajos futuros que se pueden realizar en el tema.

Agradecimientos

Los reconocimientos de personas, subvenciones, fondos, etc., deben ser breves. Esta sección es obligatoria para artículos de investigación, en esta parte del artículo el autor hace un reconocimiento a las personas o instituciones que le ayudaron en sus investigaciones. Se citan becas e instituciones que financian la investigación: firmas comerciales, entidades oficiales o privadas, asociaciones de profesionales y operarios. Esta sección es opcional para artículos de reflexión.

Conflicto de intereses

Los autores del presente estudio declaran que no existe ningún conflicto de intereses.

Referencias Bibliográficas

Todas las citas mencionadas en el texto deben encontrarse y coincidir con los datos aportados en la sección de "Referencias bibliográficas" no se debe incluir ninguna referencia que no se halle en el texto.

Las citas y referencias bibliográficas se regirán a la norma APA, que a continuación se detalla.

- Citas en el cuerpo del documento: (Primer apellido, año: página) [sólo se indica el primer apellido del autor, a menos que en las referencias haya dos o más autores cuyo primer apellido coincida]:

Ejemplo: (Perca, 2013: 35-38)

- Citas de más de una obra, deberán separarse por punto y coma.

Ejemplo: (Apaza y Ticona, 2012; Cutipa, 2016; Calderón y Torres, 2017)

- Todas las citas textuales deben ir entrecomilladas. Cuando rebasen más de tres renglones, se transcribirán en párrafo aparte, con sangría de 0.5, sin comillas y separación de un espacio, antes y después de la cita.

A continuación, encontrará ejemplos de diferentes tipos de referencias bibliográficas:

Artículo impreso:

Apellido, A. A., Apellido, B. B. & Apellido, C. C. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, volumen (Número), pp-pp.

Artículos en revistas:

Apellidos del autor, Nombre (año) "Título del artículo" *Nombre de la Revista*, volumen (*número*): páginas en las que se encuentra el artículo. doi: número de identificación (si se conoce).

Libros:

Apellido, N. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial

Capítulo de libro:

Apellido, N. (Año). Título del capítulo o la entrada. En N. Apellido (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

Recursos en internet

Apellido del autor, Inicial del nombre. (Fecha de publicación). Título del documento (en letra itálica). Recuperado de <http://www.xxxxxxxxxxx>

Memorias de congresos:

Autor, A., & Autor, A. (Fecha). Título de la ponencia. En A. Apellido del presidente del congreso (Presidencia). Título del simposio o congreso. Simposio o conferencia llevado a cabo en el congreso Nombre de la organización, Lugar.

Conferencias:

Autor. (Año, Mes Día). *Título del trabajo*. Trabajo presentado en Título de Conferencia, Ciudad, Estado.

Tesis:

Apellido, N. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización.

ENVÍO DE ARTÍCULOS

Los artículos presentados en la Revista de Pensamiento Crítico Aymara, deben ser especializados. Para mayor claridad, solo se aceptan los siguientes tipos de artículos:

- 1) Artículo de investigación científica y tecnológica.** Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro partes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- 2) Artículo de reflexión derivado de investigación.** Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- 3) Artículo de revisión.** Documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
- 4) Documento de reflexión no derivado de investigación.**

Se dará prioridad a los artículos tipo 1, 2 y 3, ya que son los de mayor impacto en la base para la indexación.

Presentación de trabajos:

Los trabajos se deben enviar mediante la web: <https://pensamientocriticoaymara.com/index.php/rpca> deben venir acompañados por una carta de presentación y cesión de derechos de autor, y por el formato de autores. Estos documentos se pueden descargar en la página web de la revista.

La carta de presentación y cesión de derechos de autor:

El autor de correspondencia debe indicar el tipo de artículo según la clasificación mencionada en el formato. Para artículos tipo 1, 2 ó 3, el autor se debe indicar a que investigación está asociado dicho artículo y la institución ejecutora del proyecto. Para el artículo tipo 4, el autor debe relatar en menos de 400 palabras, una justificación del porque el artículo debe ser tenido en cuenta para ser enviado a evaluadores (¿el tema que trata en el artículo es de actualidad? ¿Es relevante? ¿Cuál es su aporte?)

Esta carta debe ser firmada por cada autor y enviada escaneada en conjunto con los otros dos archivos (formato de autores y el artículo).

El artículo:

Debe enviarse en versión electrónica (Word). El no uso de este formato descalifica el artículo y no será tenido en cuenta en la convocatoria. Debe cumplir con lo siguiente:

- Tener una extensión de máximo veinticinco (25) páginas (8.000 palabras aproximadamente, incluidos las referencias bibliográficas).
- Deberán estar en formatos Word, tamaño carta, márgenes de 2,54 cm, 1.5 de espacio, letra Times New Roman 12 puntos, numeración de página desde 1 hasta n, en el margen superior derecho, con un uso mínimo de estilos: negrita sólo para títulos y subtítulos y cursiva para énfasis dentro del texto.
- Tener el título del artículo y un resumen escritos en español, aymara y en inglés.
- El resumen debe tener entre 150 y 250 palabras máximo, debe describir los objetivos, métodos, resultados y conclusiones del artículo; debe ser informativo y no debe incluir ninguna cita ni abreviación.
- Debe tener entre tres y cinco palabras clave tanto en inglés, aymara y en español, deben ser diferentes al título.
- En un archivo aparte, el autor debe incluir la siguiente información: títulos académicos, afiliación institucional, cargo actual, estudios en curso, grupo de investigación al que pertenece (si aplica), correo electrónico.
- Todos los cuadros, gráficas, mapas, diagramas y fotografías serán denominados "Figuras". Éstas deben ser enviadas en formato .jpg o .tiff de alta resolución, es decir, de 300 pixeles por pulgada (ppp), los autores asumen la responsabilidad de transformar las figuras a escalas de grises y de suministrar los archivos de alta resolución, si el artículo es aprobado para su publicación.
- Las reseñas deberán estar escritas en formato Word, letra Times New Roman tamaño 12, paginado, en papel tamaño carta y márgenes de 2,54 cm. Tener una extensión entre 5 y 8 páginas a 1.5 de espacio.
- Incluir los datos completos del texto reseñado (autor, título, fecha, ciudad, editorial y páginas totales).
- Incluir datos completos del autor: títulos académicos, afiliación institucional, grupo de investigación (si aplica) y correo electrónico.

- Se espera que las reseñas no sólo informen sobre el contenido del libro, sino que incorporen una perspectiva crítica y analítica.
- Se podrán recibir artículos cortos hasta de 5 a 8 páginas (3 a 5 mil palabras), pero que se ajuste a las normas y políticas editoriales de la revista.

En el proceso de selección de artículos que participan en la convocatoria, se realiza una evaluación inicial para determinar si el trabajo cumple con los términos de referencia y observaciones presentadas en este documento. En la segunda evaluación se analiza su contenido y aporte por parte de evaluadores calificados de acuerdo al área correspondiente. Los artículos que no llenen los requisitos de la convocatoria en cuanto a formato no serán tenidos en cuenta para continuar en el proceso y serán descartados en la evaluación inicial.

Cualquier inquietud respecto a los formatos de la revista, envíela a este e-mail:

rpensamientocriticoaymara@gmail.com

