

# Revista de Pensamiento Crítico Aymara

*Revista de Pensamiento Crítico Aymara*



Foto: Yanet Dayana Quispe Curasi

**VOL 3, N° 1,  
julio - diciembre  
2021**

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

**PUNO - PERÚ**

# REVISTA DE PENSAMIENTO CRITICO AYMARA

## REVISTA DE PENSAMIENTO CRÍTICO AYMARA

Vol 3, N° 1, julio – diciembre 2021

ISSN: 2707-692X (Impresa)

ISSN: 2707-6938 (En línea)

### Director

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

### Comité de redacción

*Edwin Cley Quispe Curasi*, (ACIEPCA, Puno, Perú)

### Comité científico

*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)

*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* (Instituto de Estudios de las Culturas Andinas, Puno, Perú)

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

### Diseño de portada

*Edwin Cley Quispe Curasi* (ACIEPCA, Puno, Perú)

### Foto de portada

*Yanet Dayana Quispe Curasi* (ACIEPCA, 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

	Pág.
<b>Calendario agrícola: en la crianza de la agrobiodiversidad en el Altiplano-Puno</b> .....	5
<i>Agricultural calendar: in the nurturing of agrobiodiversity in the Altiplano-Puno</i>	
JORGE APAZA TICONA, LUZ ELEANA YUCRA CANO, MARCO ANTONIO SAAVEDRA PINAZO	
<b>Los aymaras y el aymara en el tiempo</b> .....	21
<i>The Aymaras and the Aymara in time</i>	
YURI DAYSE YANQUI MAMANI	
<b>Actitudes lingüísticas y vigencia de las lenguas andinas</b> .....	35
<i>Linguistic attitudes and currency of Andean languages</i>	
FLORENTINO VIZCARRA PINTO, SATURNINO VIZCARRA PINTO	
<b>Identidad cultural y autoestima de estudiantes de formación inicial docente intercultural bilingüe</b> .....	51
<i>Cultural identity and self-esteem of bilingual intercultural teacher initial training students</i>	
RENÉ ISMAEL PERCCA QUISPE, CAROLINA CASIANA CCALLO CARDEÑA	
<b>Redes sociales en la comercialización de ganado vacuno <i>waka qhatu</i> de la comunidad de Ancasaya – El Collao, 2021</b> .....	77
<i>Social networks in the commercialization of waka qhatu cattle in the community of Ancasaya - El Collao, 2021</i>	
JOSÉ LUIS AROCUTIPA NINA Y EDWIN DANIEL CANDRO CANDRO	
<b>Percepciones de mujeres sobre demanda de alimentos en tiempos de Covid-19, Demuna</b> .....	98
<i>Women's perception on food demand in times of Covid-19, Demuna</i>	
YUSELINO MAQUERA MAQUERA, ROSA NELLY LLANTOY QUISPE, ROLANDO CÁCERES QUENTA Y MARIO JOSÉ VÁSQUEZ PAUCA	
<b>La indignación del pueblo aymara sobre el Perú actual: Refundar desde los pueblos y culturas de <i>todas las sangres</i></b> .....	115
<i>The indignation of the Aymara people about Peru today: Refounding from the peoples and cultures of all bloods</i>	
VICENTE ALANOCA AROCUTIPA, RUSSO AMÉRICO FLORES FLORES, ISIDORO FÉLIX MENDOZA HUALLPA, CESARIO TICONA ALANOCA	

## Calendario agrícola: en la crianza de la agrobiodiversidad en el Altiplano-Puno

*Agricultural calendar: in the nurturing of agrobiodiversity in the Altiplano-Puno*

JORGE APAZA TICONA<sup>1</sup>, LUZ ELEANA YUCRA CANO<sup>2</sup>, MARCO ANTONIO SAAVEDRA PINAZO<sup>2</sup>

Autor de correspondencia: Jorge Apaza Ticona  
Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú  
Correo electrónico: japazaticona@unap.edu.pe

Recibido: 02/11/2021  
Publicado: 30/12/2021

### RESUMEN

La investigación trata sobre calendario agrícola: en la crianza de la agrobiodiversidad en el Altiplano-Puno. Está ubicado a orillas del Lago Titicaca; sin embargo, su territorio abarca desde la zona del lago (3,820.m.s.n.m) hasta la parte alta (4,100 m.s.n.m.). La pesquisa se centra en la importancia del calendario agrícola de las familias campesinas, a pesar de la influencia y las orientaciones de la agricultura de carácter productivista desde las instituciones de desarrollo y las organizaciones religiosas, la producción ancestral está en base al ciclo agrícola, por ello nuestros propósitos es vislumbrar, utilizando el método y técnicas de la etnografía, los *saberes* y *haceres* sobre el calendario de crianza de cultivos, junto a otros etnosaberes, constituye en gran medida el conocimiento sustancial para la producción agrícola campesina. El resultado se muestra la “conversación” con los bioindicadores, y otras prácticas, son sustanciales, para visionar un calendario agrícola y adaptarse a unas singulares condiciones geográficas y climáticas. También se presenta la importancia del calendario agrícola donde orienta a los campesinos el sistema de producción de cultivos, conocimientos y los diversos usos agropecuarios en torno a la producción.

---

<sup>1</sup> Doctor por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

<sup>2</sup> Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú.

**PALABRAS CLAVE:** agrícola, calendario, agrobiodiversidad, etnosaberes y producción  
**ABSTRACT**

The research deals with the agricultural calendar: in the upbringing of agrobiodiversity in the Altiplano-Puno. It is located on the shores of Lake Titicaca; however, its territory extends from the lake area (3,820 m.a.s.l.) to the upper part (4,100 m.a.s.l.). The research focuses on the importance of the agricultural calendar of peasant families, despite the influence and orientations of agriculture of a productivist nature from development institutions and religious organizations, ancestral production is based on the agricultural cycle, for For this, our purposes is to glimpse, using the method and techniques of ethnography, the knowledge and practices about the calendar for raising crops, together with other ethnos-knowledge, constitutes to a large extent the substantial knowledge for peasant agricultural production. The result shows the "conversation" with bioindicators, and other practices, are substantial, to view an agricultural calendar and adapt to unique geographic and climatic conditions. The importance of the agricultural calendar is also presented, where the farmers are guided by the crop production system, knowledge and the various agricultural uses around production.

**KEYWORDS:** agricultural, calendar, agrobiodiversity, ethnosknowledge and production

## INTRODUCCIÓN

La gran meseta altiplánica peruana-boliviana, constituye uno de los genocentros más ricos del mundo (Valladolid, 2005) en cuanto al cultivo de la papa (*Solanum tuberosum*), Oca (*Oxalis tuberosa*), Izaño (*Tropdeolum tuberosum*), Olluco (*Ullucus tuberosum*), Quinoa (*Chinopodium quinoa*), Cebada (*Hordeum vulgare*) y Habas (*Vicia faba*) (Apaza, 2018). En la crianza de la agrobiodiversidad es imprescindible el acervo tradicional de etnosaberes, que se amalgaman con las prácticas y los conocimientos de la agricultura moderna. En base el calendario agrícola se cultiva así un gran número de especies, variedades, ecotipos y razas de plantas alimenticias y medicinales, en función de los diferentes pisos ecológicos existentes y las singulares condiciones climáticas y edafológicas, muy variables a lo largo del año (Apaza, et al. 2021).

La investigación tiene el siguiente interrogante: ¿Cuál es la importancia del calendario agrícola ancestral en la producción de la agrobiodiversidad en las familias campesinas del altiplano? Nuestro propósito es describir, como miembro de la etnia aymara, los *saberes* y *haceres* que consideramos propios, y ver cómo se mantienen, se modifican o *hibridizan* con las prácticas productivistas (Apaza, et al. 2021). De manera particular nos interesa la pervivencia del calendario agrícola en la crianza de la agrodiversidad, que, junto a otros etnosaberes, constituye en gran medida el núcleo central de esta investigación. Esto nos lleva a analizar los conocimientos y prácticas campesinas contextualizándolos en una específica cosmovisión andina.

La ecozona de la investigación presenta microclimas singulares que favorecen la crianza de la agrobiodiversidad en diferentes épocas, por ello en algunas comunidades las familias cosechan algún producto, muy especialmente en lugares donde existe riego, manantiales y la ribera del lago. En la parte alta, las condiciones climáticas varían bruscamente (Alanoca & Apaza, 2018), lo que genera variaciones significativas en los cultivos. El calendario agrícola permite determinar y organizar las variedades de cultivos y espacios de cultivos, porque permite visionar de manera prospectiva y característica de la campaña agrícola. Cada campaña agrícola no puede ser igual que el año pasado en el tiempo cíclico, es muy sabido que existe años con bastante precipitaciones pluviales y años con pocas lluvias (Inquilla & Apaza, 2021).

## MÉTODOS Y TÉCNICAS

El método de investigación se sustenta en la metodología cualitativa y el análisis comprensivo interpretativo del sentido objetivo de la importancia del calendario agrícola en la producción de los diversos cultivos en las comunidades aymaras del altiplano de Puno. En este estudio se ha hecho uso de los principales instrumentos, la información se ha obtenido fundamentalmente mediante la observación participante, entrevistas y performativa, partiendo de la experiencia de los investigadores por haber nacido y vivido en estas comunidades. La etnografía pretende describir y analizar ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas de grupos, culturas y comunidades (Hernández, 2010). Se ha sistematizado los datos bajo los siguientes pasos: organización y estructuración de las categorías y subcategorías. De este modo, se han podido describir

las formas de saberes ancestrales vigentes (Alanoca y Apaza, 2018), sobre la importancia del calendario agrícola en la crianza de cultivos.

## RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

### Calendario agrícola

La historia del calendario es tan antigua como la civilización misma. Como sostiene Beltrán (2003):

Todas las comunidades han tenido un calendario para regular las actividades agrícolas, religiosas.... En los andes la agricultura era la principal actividad de las culturas altiplánicas, el cultivo de la tierra exigía que las técnicas básicas de la siembra, el riego y la cosecha se realicen de acuerdo a un cronograma anual o calendario agrícola que fue elaborado a través de la experiencia que durante miles de años realizaron los pre-incas e incas (p.78).

Al respecto, Del Campo (2005), indica que “hubo un tiempo en que a los cambios de la naturaleza a lo largo del año (variaciones climáticas, precipitaciones pluviales, duración de la luz solar, etc.), el hombre respondía adaptándose con sus distintas actividades de trabajo (labranza, siembra, cosecha) y de descanso y divertimento (fiesta, rituales)” (p. 9). Actividades ordinarias y extraordinarias estaban articuladas y sincronizadas en un calendario, que era expresión de la incidencia del tiempo astronómico y meteorológico en el hombre. La importancia del calendario agroganadero en el contexto panandino ha sido evidenciado reiteradas veces, como ilustra Valladolid (1993): “En los Andes el desarrollo de los conocimientos sobre el tiempo y astronómicos siempre estuvo estrechamente relacionado a la crianza de plantas y animales desde sus orígenes” (p. 99). La práctica astronómica en los Andes está ligada a su génesis cultural, debido a la necesidad de este conocimiento para la actividad agrícola y ganadería. Entre los testimonios logrados por las investigaciones arqueo-astronómicas, hay que resaltar las observaciones astronómicas preincas e incas tales como los alineamientos intersolsticiales y estelares, los calendarios iconográficos y de sombras, los fechados angulares y los espejos astronómicos como herramientas dentro de una práctica social y ritual permanente (Valladolid, 1993). Todo esto indica claramente que la cultura

altiplánica daba un enorme valor a la característica cíclica del tiempo y utilizaba sus conocimientos de astronomía en beneficio de la población.

Al estudiar la sociedad esquimal, Mauss (1979), cuando encontró que “las actividades variaban de acuerdo con las diferentes fases del año. Así, según las estaciones, era diferente la forma en que se agrupaban los hombres, la extensión y formas de las casas y la naturaleza de sus establecimientos” (p.361). La manera de pensar el tiempo y el espacio es una variable cultural y es un atributo constitutivo de la identidad particular de un grupo social, por cuanto condensa un discurso sobre el mundo y las cosas: “la vivencia del tiempo forma parte de un modo muy íntimo, de la cultura humana” (Carbonell, 2004, p. 11). Es importante destacar este aporte teórico: la fijación del paso del tiempo en el calendario conllevó un máximo de convención y un mínimo de experiencia. Por ello la observación de ciertos fenómenos naturales y astronómicos es sustancial para comprender lo fenomenológico en la cultura aymara: los acontecimientos pasados perviven en la memoria de los habitantes ancianos y menos en los jóvenes.

Al respecto nos advierte Leach (1971) que debemos tomar algunas precauciones cuando calificamos determinadas secuencias de tiempo como cíclicas. Parecería, más bien, que la experiencia del tiempo es percibida como el resultado de una discontinuidad, como una secuencia de oscilaciones entre dos polos opuestos: día/noche, invierno/verano, sequía/inundaciones, joven/viejo, vida/muerte, etc.; en sus propias palabras, una “discontinuidad de contraste repetido” (p. 207). Del Campo (2006) considera la concepción cíclica y bipolar una característica muy extendida del tiempo cultural campesino. Sin embargo, en el contexto aymara el tiempo no se experimenta exactamente según una oposición polar, sino que, como veremos, los contrarios son también complementarios, pero efectivamente la dualidad está tan presente como lo cíclico en la concepción temporal aymara.

La observación del tiempo es fundamental entre los aymaras; la experiencia de los fenómenos climáticos les permite predecir, por ejemplo, la campaña agroganadera. Así, el calendario les permite situarse como confirma Iparraguirre (2011), cuando habla “Rítmicas culturales constitutivas de la temporalidad de una sociedad” (p.21), en esta

realidad aymara está matizado la temporalidad hegemónica y temporalidad cultural, es decir las actividades están sujetas a los almanaques homogéneas y por la costumbre de la población, en esta realidad es sustancial la organización social y económica de los aymaras.

La percepción del desarrollo temporal, mediante la cual se aprehende intuitivamente la noción abstracta de tiempo, no es posible más que en el ordenamiento de un acontecimiento en relación con otro, definiendo un corte entre un antes y un después, evaluando la duración distanciando dos momentos (Bonte & Izard, 1996, p. 703).

### **Temporalidades Cíclicas**

Existen diferentes modalidades del tiempo social. “Los rituales son una de otras tantas maneras de computar temporalidades diferentes, en la medida que suceden en momentos determinados del año y dependen de temporalidades cíclicas particulares” (Bonte & Izard, 1996, p. 704). Las secuencias rituales fijas en el calendario aymara obedecen a ciertas temporalidades. La rotación de los cargos (tenientes gobernadores) constituye a su vez un ciclo ritual en la vida comunal. En general puede decirse que la crianza como “camino” permite la continuidad de ceremonias de manera cíclica, de ahí que varias de las manifestaciones culturales de los aymaras quedan fijadas en relación al ciclo agroganadero. La mayor o menor vigorosidad en la celebración de las fiestas calendáricas depende en gran medida de las condiciones singulares del momento.

En las parcialidades de Tilali de la provincia de Moho se relacionan directamente con las autoridades en cuanto a los rituales comunales. En cuanto a las fiestas patronales, el “alferado” es apoyado por los “pasmados” (ex alferados), puesto que son ellos quienes organizan, financian y ofician los rituales colectivos. Desde luego, si una fiesta no tiene pasante del cargo se pospone hasta que algún comunero decide “tomar” el cargo o, a veces, es la propia comunidad, como colectivo social, la que asume la organización y el costo de la fiesta. Esto ocurre en las fiestas como en Mililaya (8 de diciembre, Mamita Concepción), o en Aynacha Huatasani (fiesta de las Cruces 3 de mayo). Por lo tanto, la

estructura del calendario ritual no es de ningún modo rígida, estática o necesariamente idéntica de un año a otro, ni independiente de diferentes factores sociales.

La presencia de la religión adventista, la emigración de los jóvenes, así como la creciente importancia de ciertas instituciones como la municipalidad, está trastocando algunas fiestas. Así, por ejemplo, el año nuevo (1 de enero), fecha que da inicio al año en el calendario cristiano, es festejado en la comunidad al igual que en la ciudad. En algunas localidades, se celebraba en dicho día el ritual de investidura de la máxima autoridad de la parcialidad: los tenientes gobernadores, cargo rotativo cuya duración es precisamente un año. De modo que el comienzo de un nuevo año está marcado por la renovación de la jefatura política de la parcialidad o de la comunidad. Anteriormente se realizaba el 6 de enero (reyes magos). Consecuentemente, el ciclo ceremonial se cierra en diciembre. Generalmente la clausura del ciclo ceremonial se realiza durante la fiesta de Santa Bárbara (4 de diciembre) en algunas parcialidades y en otras, como en *Aynacha Huatasan*, el teniente gobernador clausura el ciclo ceremonial el 24 de diciembre, en la víspera de navidad, coincidiendo aproximadamente con el antiguo solsticio de diciembre.

El solisticio de diciembre marca en el altiplano el cambio de la estación seca a la estación lluviosa y en ese momento es notorio “el día más largo”. Esto favorece a las plantas porque reciben mayor cantidad de horas de sol. Seguidamente, las plantas y los cultivos comienzan a desarrollar y las actividades de la población se centran en criar con aporque, deshierbo, riego (labores culturales). Aproximadamente desde febrero hasta mayo es época de cosecha: en primer lugar, se cosecha la siembra *milli* (adelantada) como habas y papa. Luego a partir de abril, la quinua y cañihua principalmente. De ahí que la fiesta de la Candelaria, el Carnaval, Semana Santa, Nuestra Señora de los Dolores, estén estrechamente relacionadas con la maduración y cosecha de los cultivos. Se notará que en este tiempo el agua es fundamental para los sembradíos. Por eso durante este lapso de tiempo (febrero-marzo), las plantas están en plena floración, desarrollando los frutos y necesitan agua. Cuando se presentan “veranillos”, se realiza el ritual para llamar la lluvia.

También, el tiempo que va desde diciembre hasta febrero, más o menos, concuerda con la fase de apareamiento y alumbramiento del ciclo reproductivo del ganado doméstico. La maduración de los cultivos trae aparejado un pastoreo más intenso. Hay

que cuidar constantemente que los animales no entren en las chacras a comerse el sembrado. Por ambas razones la mayor parte de los pastoreos se desarrolla en las zonas altas y en los roquedales donde no existen cultivos. Ahí las autoridades ponen constante vigilancia sobre los cultivos. Después de abril comienza la estación fría y con ella las heladas. Es el tiempo en que maduran los granos como la quinua, cañihua, cebada y habas. También se seleccionan las variedades de tubérculos para transformar la papa en chuño. Para los aymaras, el 21 de junio es el solsticio de invierno (Valladolid, 199, p. 122) y este es considerado el año nuevo andino: *pachakuti* (retorno del tiempo). Todos los aymaras sabemos que “el día es corto y la noche es más larga” en este tiempo, como que en tal fecha suele haber bastante helada. Las familias transforman los productos como *chuño*, *tunta*, *tuntilla* (de papa), *kaya* (de oca) y en *chaluna* o *charki* (de carne de cordero, llama y/o alpaca).

En el actual sistema educativo se está tomando en cuenta la tradicional importancia del solsticio de junio. Las instituciones educativas en la primaria y secundaria potencian el festejo del año nuevo andino y se lleva a cabo un ritual al sol en la madrugada del 21 de junio, organizando presentaciones de danzas de la zona. Sin embargo, ello supone una “invención de la tradición”, en términos de (Hobsbawm, 2002, p. 8), dado que se acude a los bailes que se ejecutan en carnaval. Ello no es coherente con el ciclo del año. Muchos aymaras pensamos que “en las manifestaciones culturales genuinas todo se realiza en su preciso momento”. Por ejemplo, los instrumentos musicales de flautas se usan solo en la época de la chacra, no en cualquier momento. En la época de la chacra no se deben tocar instrumentos de viento como trompetas y otros. Según las creencias aymaras, estos instrumentos pueden alejar a las lluvias y las flautas llaman a la lluvia. No se trata solo de que esto constituye una muestra de sincretismo y mestizaje cultural, sino que en algunos casos dichas mezclas no son coherentes, no mantienen una armonía entre los elementos externos e internos, o simplemente mezclan elementos sin sentido.

Es sabido que las festividades y rituales indígenas se mezclaron con los días festivos, los santos y las conmemoraciones cristianas. En muchos casos, el sincretismo se considerado ya algo tradicional, precisamente porque se gestó coherentemente, teniendo en cuenta la cosmovisión aymara. Así, por ejemplo, es interesante que la fiesta de San

Santiago haya sido celebrada simultáneamente por varios pueblos, pues, como se sabe, “Santiago está asociado al rayo” (Rösing, 1996, p. 220). Dentro del ciclo agrícola aymara, Santiago está vinculado con los periodos de siembra *milli* (adelantadas en la orilla de lago y donde existen manantiales y riego) que se extiende desde julio hasta setiembre (incluso hasta noviembre). Apreciamos que en este periodo abundan las fiestas patronales en los pueblos, lo que sugiere que los patronos son coherentes con los tiempos de siembra (que dependen del microclima particular de cada pueblo). Ejemplo así, Tilali celebra sus fiestas patronales el 16 de julio (festividad del Carmen), en la comunidad de Mililaya el 8 de diciembre (Virgen de Concepción). En otras palabras, los ritmos del calendario agrícola varían de comunidad en comunidad, acorde a las características climáticas propias de cada lugar. Y así, en consonancia, las fiestas patronales de las comunidades determinan los hitos que alinean y definen los tiempos del ciclo agrícola.

Estas fiestas son particulares a la circunscripción de cada pueblo, sin perjuicio de que puedan participar miembros de otras localidades en calidad de visitas. Por lo tanto, estas celebraciones acentúan la cohesión y los intercambios recíprocos de una parte de los miembros de los ayllus. Por otro lado, están las fiestas que involucran a la totalidad de los habitantes. Nótese que la distinción entre centro y periferia implica un movimiento inverso de la acción ritual de los pobladores: las fiestas de los distritos son rituales centrípetos, en la medida que dirigen la acción ritual hacia el *taypi* (centro); en tanto las fiestas de las comunidades provocan un movimiento centrífugo, ya que dirigen la atención ritual hacia la periferia.

Hay momentos del ciclo agrícola que adquieren una significación particular. Así pues, pareciera que las fiestas en épocas de labranza, siembra y cosecha son gestionadas de modo particular por cada lugar. En cuanto a la siembra, el *taypi* tiene una relevancia muy marcada. En este caso la siembra intermedia es a mediados de octubre y la primera semana de noviembre. Entonces es fundamental el calendario de crianza para cada cultivo. No todos los cultivos se siembran en un solo momento. De hecho, existen tres momentos de siembra y cada momento también tiene otra ulterior subdivisión igualmente tripartita. En todo caso, se considera a este conjunto de momentos diferentes como una totalidad, gestada en clave de unión y división de los términos opuestos y

complementarios, especialmente del par arriba-abajo. Así el *taypi* se configura como el espacio que mediatiza el encuentro de los contrarios. El *taypi* (centro) está relacionado con la dualidad; todas las cosas, actividades, rituales, viajes, fiestas, tienen su *taypi*. En la noción de los aymaras, el *taypi* es el encuentro de las partes. En este caso, el solsticio de diciembre supone el momento de encuentro de toda la colectividad natural. El solsticio de junio es denominado en aymara *Villkakuti*, que significa el retorno o vuelta del sol.

El campo semántico del término *kuti* expresa la idea de un continuo contrapunto entre dos términos simétricos, puesto que divide el año en dos mitades iguales y opuestas: “A un sol que crecía cotidianamente de junio a diciembre, se opone un sol que decrece a diario de enero a junio” (Bouysse-Cassagne, 1987, p. 201). *Kuti*, sin embargo, no es una mera alternancia entre opuestos. Va más allá; pone de relieve la idea de un vuelco total, una inversión completa. Así, por ejemplo, el *willkakuti* se refiere a la revolución que hace el sol al invertir su ciclo creciente en decreciente, o a la inversa, de decreciente en creciente. Si bien en los solsticios el año se divide en dos mitades iguales, la relación entre los opuestos día y noche, luz y sombra, es dispar. Los opuestos están en continuo desequilibrio (por ejemplo, en el solsticio de verano los días son más largos que las noches). Sin embargo, el propio ciclo durante los equinoccios logra que la oposición de los contrarios esté en una relación de paridad, de equilibrio, de igualdad.

En aymara el vocablo para denominar el equinoccio es *chika pacha*, que significa el tiempo en que las mitades se hacen iguales, pues día y noche tienen la misma duración. Por lo tanto, al tiempo que un par simétrico alterna continuamente en un plano de igualdad, otro par de oposiciones (día/noche) alterna asimétricamente. La igualdad de los términos asimétricos del solsticio se produce precisamente en medio del recorrido solar, es decir, durante los equinoccios, como sostiene Valladolid (1993): el 21 de marzo, comienzo de primeras cosechas de frutos y 23 de septiembre, comienzo de las primeras siembras de cultivos en el altiplano (p.124). En términos simbólicos, cada mitad del año queda connotada por la adición de otro par de opuestos complementarios, que corresponden a la distinción entre masculino y lo femenino: el primero normalmente se atribuye a la mitad que abarca desde junio a diciembre, el segundo a la mitad que va desde diciembre hasta junio. A su vez, estos son significados por la oposición dual de las

estaciones del año. De tal manera, la mitad masculina se asocia a la estación seca y fría, representada por *Tata Inti* (padre sol) y vinculada al concepto de *Tatapacha* (Baumann, 1996, p. 21); en tanto, que lo femenino está vinculado a la estación lluviosa y cálida, asociado a la Luna (*Mama Killa*) y la *Pachamama*.

### **La música tiene su tiempo**

Mención aparte merece la importancia de la música en el calendario agrícola aymara. Para los aymaras, la música posee la virtuosidad de ordenar el tiempo rítmico e instrumentalmente. En la zona aymara, la música es otra forma de computar el tiempo social, puesto que cada ritual posee una música determinada. Así es posible percibir el transcurso del tiempo de acuerdo con el ritmo musical. Asimismo, los instrumentos musicales tienen una determinada duración en el tiempo, definida por secuencias temporales cíclicas que ordenan la puesta en escena de unos y la retirada de otros. En consecuencia, ritmo e instrumentos se transforman en el significante del tiempo y el espacio. Cantar, bailar y tocar están asociados a las ocasiones festivas, tales como las épocas de siembra y cosechas, las celebraciones familiares y bodas, fiestas comunitarias en honor a los santos patronos y otras ocasiones específicas de cada lugar. El comportamiento musical es consustancial al contexto ritual y a los ciclos anuales. Hacer música y cantar están determinados por los ciclos agrícolas de las dos mitades del año; la época de lluvia y la época seca. Las estaciones también determinan, en general, el uso de instrumentos, melodías y danzas.

Los instrumentos musicales basados en los aerófonos son muy importantes en el mundo andino: las flautas de pan (antaras) y las “quenás” (Sánchez, 2016, p. 65) que están correlacionados con la estación lluviosa son principalmente las flautas de madera, tales como *pinkillu*, *tarka*, *pututo*, *kajas*, que son tocadas desde Todos los Santos (1 de noviembre) hasta carnaval (febrero a marzo). Estos instrumentos simbolizan lo femenino en el ciclo anual, el comienzo fértil después de la quietud y el tiempo seco. Ellos expresan la alegría porque ya brotan las semillas y la cosecha se avecina. La conexión de estos instrumentos con el agua está acentuada por el hecho de que ellos son al mismo tiempo llenados con agua antes de producir los sonidos. Por la imposición del calendario

cristiano, dichos instrumentos están vinculados a fiestas como la de la Virgen María de la Candelaria (2 de febrero), celebrada durante la estación lluviosa.

En contraste, el instrumento de la estación seca es el *siku* (zampoña). “Su centro fue el territorio que bordea el lago Titicaca y su capital Tiawanaku. De esto se desprende que el instrumento musical de caña adosada denominada *siku* sea tan antiguo como aquella en razón de que el vocablo *siku* y su forma solo se da en el altiplano” (Curazzi, 1993, p. 23). También pertenece a la estación seca los instrumentos de viento que están hechos con puro bambú. Estos instrumentos están asociados a lo masculino, así como al Sol y son tocados en la otra mitad del año a partir de Corpus Christi, lo que se constata en numerosas fiestas a santos particulares. Los instrumentos de viento tocados en un conjunto (tropas) pueden dividirse en tres grupos musicales: las tropas de zampoñas (*siku*, zampoñas), los conjuntos de flauta de madera (*pinkillu*, *tarka*) y los conjuntos de flautas de bambú (quena). Pero, en referencia al acompañamiento rítmico, también podrían dividirse en conjuntos de flautas con tambores y conjuntos de flautas sin tambores.

Estamos de acuerdo en que “la música revela una peculiar manera de pensar o comprender el mundo, puesto que en ella se articulan complejos significados cosmológicos” (Sánchez, 1996, p. 83). En efecto, la dualidad y la oposición complementaria están expresadas musicalmente, en la ordenación de las tropas y en la composición musical. Este hecho es evidente en la localidad de Moho el 4 de diciembre (Santa Bárbara): los músicos de *chiqasuyu* (suyu derecha) y *kupisuyu* (suyu izquierda) de la localidad, se unifican para tocar los versos para la *kumana* (atado ritual) y para la Virgen Santa Bárbara, en el momento en que se desarrolla la *ch'alla* (esparcir con bebidas como cerveza y gaseosa) y *ch'uwa* (esparcir con bebidas como vino y chicha) a los productos.

La música se integra así coherentemente en la particular concepción aymara sobre el tiempo y la agricultura. Los pobladores de esta zona del altiplano, por tener en la crianza de la agrobiodiversidad su actividad principal, están en estrecho contacto con su medio natural y con la influencia que ejerce el tiempo en él. En este “camino de crianza”, la noción campesina del tiempo no es lineal, más bien es espiral. En un artículo sobre la

“temposensitividad agrofestiva invernal”, (Del Campo, 2006) reflexiona sobre el tiempo vivido por las culturas agroganaderas y sostiene que “el campesino experimentaba el tiempo en su quehacer agrario, de una manera circular y así, al igual que sus plantas germinaban, crecían, fructificaban y morían, el ciclo anual se presentaba como un ente dotado de vida que nace y envejece, para morir y volver a resurgir interminablemente” (Del Campo, 2006, p. 103). En el contexto aymara, aún pervive la creencia de que todo vuelve. Todo el acontecer agrario está sujeto a una organicidad particular en la que cobran singular importancia las fiestas. Antropólogos como Edmund Leach, William A. Christian, Honorio M. Velasco o Alberto del Campo dejan claro la importancia de las fiestas, dado que “la fiesta ha sido siempre una de las maneras de medir el tiempo, de ordenarlo según fases significativas para el hombre, marcando con el signo de lo extraordinario determinadas fechas: solsticios y equinoccios, comienzos del año agrícola, inicio de las cosechas, etc. Pero, además, la fiesta crea un tiempo, en el sentido de separar el tiempo regular, ordinario, cotidiano del extraordinario, aquel que es relevante, que tiene una singular significación, aquel que vale la pena celebrar” (Del Campo, 2005, p. 10). El calendario de los pobladores del altiplano muestra a las claras esa vinculación entre los días singulares del tiempo astronómico-meteorológico, las fiestas cristianas y andinas, y las diversas tareas agrícolas, en coherencia con una misma temposensitividad.

**Tabla 1**

***Calendario agrícola y festivo agroganadero***

FECHA	FIESTA RITUAL	BREVE DESCRIPCION
01 de enero	Año nuevo	Las autoridades y las familias realizan rituales agrarios.
06 de enero	Reyes	Última fecha apropiada para la siembra de papa.
02 de febrero	Candelaria	Fiesta de todos los productos de la agrobiodiversidad.
(*) febrero	Compadre	<i>Ch'uwa</i> (echar con vino y chica de maíz) a los vacunos y ovinos.
(*) marzo - abril	Pascua	Actividad de barbecho para la crianza de los productos, generalmente para las variedades de papa, oca, izaño y papaliza.
(*) mayo	Santísima Trinidad	Ritual a los productos cosechados y T'ika a las teneritas, consistente en poner adomos en la oreja de las vaquillas y toretes.
24 de junio	San Juan solsticio	Suerte <i>waraña</i> , suerte <i>jamach'ikatuña</i> ; en la noche del 23 de junio las familias suelen atrapar pajaritos y en la madrugada los adornan con mucho cariño y los sueltan hacia la salida del Sol. Si el pajarito vuela en dirección a la salida del Sol y bien alto, se entiende como un buen augurio para la persona, de lo contrario es mala señal. Así mismo algunas familias suelen “mirar suerte” esa noche ya sea de <i>malla</i> (plomo) y huevo de gallina para ver el futuro de las personas. En la noche las autoridades como el <i>Marani</i> y los tenientes gobernadores realizan ritual del medio año, en el cual participan todos los habitantes de la parcialidad. En la mañana del 24 de junio es costumbre confeccionar miniaturas de harina de quinua <i>k'ispiña</i> .
25 de julio	San Santiago	En tal día las familias no realizan actividades de crianza de la chacra, porque se cree que “el Santiago puede castigar”. Los adventistas no lo creen obviamente.

01 al 03 de agosto	Observación de señas	Las autoridades y las familias observan el comportamiento del clima los tres primeros días del mes de agosto, infiriendo que el clima del 1 agosto será el de enero próximo, el día 2 el de febrero y el 3 el de marzo de la siguiente campaña agrícola.
30 de agosto	Santa Rosa	Algunos comuneros se trasladan a la localidad de Juliaca, Huancane y Moho para comprar semillas de papa para la siembra adelantada o <i>milli</i> ('siembra en lugares húmidos o en las riveras del lago').
14 y 29 de septiembre	Exaltación y San Miguel	En su mayoría los pobladores de las parcialidades viajan a las localidades de la frontera con Bolivia (Ninantaya, Patakaily) a comprar las semillas de papa y de otras variedades de cultivos porque es inicio de la siembra grande intermedia.
01 - 02 de noviembre	Todos los Santos	El primer día de noviembre, a medio día, las familias que tienen sus difuntos van al lugar de su entierro y las "repcionan espiritualmente". Luego en la casa se hace la velada. Al día siguiente a medio día despachan a las almas con muchos rezos y fiambres para que perdure su comida por todo el año. En la anti-vispera se siembran papas y se considerada la siembra grande tardía.
Todo diciembre	Santa Bárbara, Concepción, Santa Lucía y Navidad. Solsticio	En estas fechas ya se inicia con los rituales de finalización del periodo de las autoridades de las parcialidades y elección de las nuevas autoridades locales.

Fuente: Tesis Doctoral (Apaza, 2019). (\*) Fiesta movable.

Los saberes de crianza de la agrobiodiversidad de las familias están muy relacionados con el calendario agrícola. El calendario es un instrumento que controla indirectamente las actividades de crianza, del tiempo libre y de las fiestas. Claro que el calendario agrícola tradicional convive con otros. Desde hace un tiempo, el almanaque Bristol<sup>1</sup> se ha convertido en un calendario muy popular porque en él están especificadas las celebraciones cristianas. Por otra parte, las fases de la luna son una guía para el campesino, y así los aymaras seguimos observándolas de manera directa. Finalmente existe un calendario que es promocionado por el Estado como triunfo del poder político, y que tiene una estructura en base a las fiestas cívicas patrióticas. Las instituciones educativas le dan un enorme valor y los educadores colonizan con estas nociones a los campesinos en las comunidades, realizando ceremonias según el calendario cívico escolar, dando importancia a los acontecimientos heroicos patrios, en detrimento de los momentos relevantes en el calendario tradicional, guiado por el tiempo astronómico-meteorológico.

Con todo, es el calendario agrícola el que sigue teniendo más importancia para los aymaras. La población está en constante contacto con su medio. Para determinar

---

<sup>1</sup> El almanaque pintoresco de Bristol se edita e imprime en Nueva Jersey con cerca de cinco millones de ejemplares cada año que se distribuyen para Colombia, Perú, Ecuador, Bolivia, Panamá, Nicaragua, El Salvador, Honduras, México, Brasil, zona del Caribe y en la costa este de los Estados Unidos. El Observatorio Naval de los Estados Unidos es el encargado de realizar los estudios sobre predicciones del tiempo, mareas y cálculos astronómicos para cada país en el que se distribuye.

momentos adecuados para la agricultura, ellos observan en primera instancia las fases lunares, diversos bioindicadores y, como apoyo a sus saberes de relacionalidad con su entorno, los pobladores adquieren el almanaque Bristol. Lo fundamental para los criadores son las fases lunares y las fiestas religiosas cristianas, excepción hecha de las familias involucradas en la iglesia adventista, que ya no observan con mucha atención el comportamiento de la pacha. Dado que, como hemos dicho, la producción de los cultivos está determinada por las características fisiográficas de la zona y el carácter cambiante de las condiciones climáticas, es importante contar con el calendario de la crianza de la agrobiodiversidad para cada cultivo.

## CONCLUSIÓN

Las actividades ordinarias y extraordinarias de las familias campesinas están articuladas y sincronizadas en un calendario, que son las expresiones de la incidencia del tiempo astronómico y meteorológico en el hombre. La importancia del calendario agrícola en el contexto panandino es sustancial y regula las actividades agrícolas anuales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alanoca, V., & Apaza, J. (2018). Saberes de protección ambiental y discriminación en las comunidades aymaras de Ilave. *journal of high andean research- Revista de investigación Altoandinas*, Vol.20 no.1.[http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2313-29572018000100009](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2313-29572018000100009).
- Apaza, J. (2018). *Ritualidad y crianza de la agrobiodiversidad en las comunidades campesinas contexto aymara*. España: EAE.<https://www.eae-publishing.com/catalog/details/store/gb/book/978-620-2-13358-6/ritualidad-y-crianza-de-la-agrobiodiversidad-en-las-familias-campesina>.
- Apaza, J., Alanoca, V., Ticona, C., Tintaya, O., & Mantari, M. (2021). la producción agrícola ancestral andina y biodiversidad. *Mexicana de ciencias agrícolas*, 99-112.
- Baumann, P. (1996). *Andean music, symbolic dualism and cosmology*. Berlín: Vervuert Iberoamericana.
- Beltrán, P. (2003). Las nociones de tiempo y espacio en el calendario ritual de Cariquima Liminar. *Estudio social y humanísticos*, 76-86. Vol. 1 n 2.
- Bonte, P., & Izard, M. (1996). *Diccionario Akal de etnología y antropología*. Madrid: Akal S.A (primera edición en frances, 1991).
- Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad aymara: Aproximaciones históricas (siglos XV-XVII)*. La Paz-Bolivia: HISBOL-IFEA.

- Carbonell, E. (2004). *Debate acerca de la antropología del tiempo. Estudio de Antropología cultural*. España: Universidad Barcelona.
- Curazzi, A. (1993). *El Siku*. Lima-Perú: CEMDUC.
- Del Campo, A. (2005). *El mayo festero Ritual y Religión en el Triunfo de la Primavera*. Sevilla-España: Fundación José Manuel Lara.
- Del Campo, A. (2006). Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensibilidad agrofestivaliva invernal. *Dialectología y Tradiciones Populares*, 103-138. Vol.LXI, n 1.
- Hernández, R. (2010). *Metodología de investigación*. México: McGrawHill [https://www.esup.edu.pe/descargas/dep\\_investigacion/Methodologia%20de%20la%20investigacion%20B3n%205ta%20Edici%C3%B3n.pdf](https://www.esup.edu.pe/descargas/dep_investigacion/Methodologia%20de%20la%20investigacion%20B3n%205ta%20Edici%C3%B3n.pdf).
- Hobsbawm, E. (2002). *Invencción de la tradición*. Barcelona-España: HUROPE.
- Inquilla, J., & Apaza, J. (2021). Saberes campesinos para la crianza de la papa en las comunidades aimaras del altiplano, Puno. *Anthropológica*, 256-280 <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202101.009>.
- Iparraquirre, G. (2011). *Antropología del tiempo. El caso mocoví*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Leach, E. (1971). *Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo*. Barcelona: Seix Barral.
- Mauss, M. (1979). *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social, Sociología y Antropología*. Madrid: TECNOS.
- Rosing, I. (1996). *Rituales para llamar la lluvia. Segundo ciclo ankari: Rituales colectivos de la región Kallawaya en los Andes bolivianos*. La Paz, Bolivia: Mundo Ankari.
- Sánchez, C. (1996). *Algunas consideraciones hipotéticas sobre música y sistema de pensamiento. La flauta de pan en los Andes*: En: Max Peter Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes*. Berlín: VERVUERT IBEROAMERICANA.
- Sánchez, C. (2016). Instrumentos musicales precolombinos: la “antara” o la flauta de pan andina en el formativo final (300 a.c.) e intermedio temprano (100.c.). *Arqueología y Sociedad*, N.29.
- Valladolid, J. (1993). *Agroastronomía andina*”. En: *Desarrollo o descolonización en los andes*. Lima-Perú: PRATEC.
- Valladolid, J. (1993). *Las plantas en la cultura andina y en occidente moderno*”. En: *Desarrollo o descolonización en los Andes*. Lima-Perú: PRATEC.
- Valladolid, J. (2005). *Agricultura campesina andina: crianza de la heterogeneidad a partir de la Chacra y el Paysaje*. En: *kawsay mama*. Lima: PRATEC. <https://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/kawsay-mama11.pdf>.

## Los aymaras y el aymara en el tiempo

### *The Aymaras and the Aymara in time*

YURÍ DAYSE YANQUI MAMANI<sup>1</sup>

Asociación Centro de Investigación y Escuela de Pensamiento Crítico Aymara (ACIEPCA)  
Correo electrónico: ydayseyanquim@gmail.com

Recibido: 02/11/2021

Publicado: 30/12/2021

### RESUMEN

Los reinos aymaras también conocidos como los reinos lacustres, se desarrollaron tras la caída de la cultura Tiahuanaco, que hacia el intermedio tardío se desintegro y dio paso a los también conocidos como señoríos aymaras; estos se encontraban ubicados en la meseta del Collao y principalmente en las riberas del lago Titicaca; estos reinos compartían aspectos y formas de vida en común como son: su cosmovisión y sus dioses, el culto a los muertos (chullpas), el idioma y una rivalidad en común. Posteriormente serian conquistados por los incas, pasando a ser denominados como los collas o el Collasuyo, más adelante sufrirían los estragos de la conquista española; posterior a los gritos de independencia, más allá de darles su propia nación se vieron divididos en cuatro países; a pesar de esta separación de banderas y nacionalidades, al igual que en el apogeo de los reinos lacustres, hoy en día comparten idioma, sincretismo religioso, usos y costumbres, una fuerte identidad denominada como la “nación aymara” y por supuesto una rivalidad como ciudadanos de cuatro países diferentes. El legado arquitectónico más resaltante atribuido a los aymaras, son los hoy conocidos como chullpas o torres funerarias. Por otro lado, la economía aymara también se ha ido adaptando a las dinámicas de un mundo moderno y globalizado; en cuanto a su religiosidad, se mantienen algunas cosmovisiones ancestrales sincretizando con el catolicismo; por el lado de su idioma, a

---

<sup>1</sup> Licenciado por la Universidad Nacional del Altiplano, egresada de la Maestría de Lingüística Andina y Educación. Miembro de la Asociación Centro de Investigación y Escuela de Pensamiento Crítico Aymara (ACIEPCA),

diferencia de mediados del siglo pasado, esta ha ido cobrando relevancia y son idiomas oficiales en dos países.

**PALABRAS CLAVE:** reinos aymaras, lengua aymara, lingüística, cultura, collasuyo

## **ABSTRACT**

The Aymara kingdoms, also known as the lacustrine kingdoms, developed after the fall of the Tiahuanaco culture, which disintegrated towards the late intermediate period and gave way to those also known as Aymara lordships; these were located on the Collao plateau and mainly on the shores of Lake Titicaca; these kingdoms shared aspects and ways of life in common such as: their worldview and their gods, the cult of the dead (chullpas), the language and a common rivalry. Later they would be conquered by the Incas, becoming known as the Collas or the Collasuyo, later they would suffer the ravages of the Spanish conquest; After the cries of independence, but rather than give them their own nation, they were divided into four countries; Despite this separation of flags and nationalities, as in the heyday of the lake kingdoms, today they share a language, religious syncretism, uses and customs, a strong identity known as the "Aymara nation" and of course a rivalry as citizens of four different countries. The most outstanding architectural legacy attributed to the Aymaras are those known today as chullpas or funerary towers. On the other hand, the Aymara economy has also been adapting to the dynamics of a modern and globalized world; As for their religiosity, some ancestral worldviews are maintained, syncretizing with Catholicism; On the side of their language, unlike the middle of the last century, this has been gaining relevance and they are official languages in two countries.

**KEYWORDS:** aymara kingdoms, aymara language, linguistics, culture, collasuyo

## **INTRODUCCIÓN**

La cultura aymara es una de esas culturas que ha sobrevivido al tiempo; a pesar de tener un origen muy antiguo, supo no solo prevalecer sino que también cobrar importancia en la sociedad actual; a diferencia de hasta mediados del siglo pasado donde el progresismo en los andes estaba mermando esta y otras culturas, actualmente el aymara se ha sabido

abrir paso en este mundo, cobrando importancia tanto en su cultura como en su lengua; aunque la tarea de reivindicar las culturas ancestrales en nuestro país, no fue una tarea sencilla, labores como las de Alberto Escobar, José María Arguedas y Alfredo Torero; fueron trascendentales para hoy en día poder hablar de la reivindicación de esta y otras sociedades ancestrales. También es importante resaltar la tarea de los propios aymara, que a pesar del tiempo lograron mantener la sabiduría de sus ancestros hasta nuestros días, si bien es cierto que a causa de la colonización española se vieron en la obligación de adoptar el catolicismo como su religión, supieron adaptarlo a su cosmovisión, aunque hasta bien entrado en siglo XX se vio mermado y dejado de lado en muchos casos, hoy en día es revalorado e incluso el estado lo reconoce como lengua oficial y promueve su aprendizaje no solo empírico sino también académico, promoviendo textos y cursos de esta y otras lenguas; también es importante señalar que los trabajos realizados con respecto a las culturas ancestrales y las originarias en nuestro país es escaso y en lugar de promover el aprendizaje de algún idioma originario en las urbes se prefiere la enseñanza de idiomas extranjeros, promoviendo de esta manera una exclusión del hablante nativo en las grandes ciudades, donde la principal herramienta de comunicación es la lengua castellana, esto ha dado pie a la discriminación y desconocimiento de la población e incluso por los mismos padres de la patria que en algún momento se vieron incomodos por el uso de lenguas originarias en el congreso de la república. Es por ello que la reivindicación no solo es necesaria en la palabra, sino que también en la acción y la producción ya sea literaria, científica o física de las culturas originarias.

## ORIGEN

La cultura Tiahuanaco se habría desintegrado hacia el intermedio tardío, en esta época comenzarían a surgir los distintos reinos aymaras, sin embargo; las culturas andinas prehispánicas no dejaron testimonios escritos y todo lo que se sabe; son hipótesis basadas en evidencias arqueológicas; algunos historiadores como Max Uhle, propone que los collas descienden de la cultura Tiahuanaco, la cual se extendió por los actuales Perú, Bolivia y Chile, esta hipótesis se sostiene en cuestiones geográficas. (Sebas, 2021) Sin embargo estudios lingüísticos y arqueológicos sustentan un origen centro peruano que contempla la asignación de la costa centro-sureña peruana como el foco inicial de expansión del protoaimara para, a partir de ella, expandirse en dirección sureste, en

distintas etapas correlacionables con el inicio, desarrollo, expansión y decadencia de la sociedad huari, fue concebido sobre la base de caculos glotocronológicos efectuados tras la comparación léxica entre las variedades del aimara central y del collavino (Cerrón Palomino, 2000).

## HISTORIA

El aymara como concepto apareció durante la era colonial, puesto que, antes de ello los incas denominaron a esta nación como los Collas; si bien es cierto que estos hablaban un mismo idioma y compartían usos y costumbres, cada reino se concebía a sí misma como una nación independiente y separada de la otra.

Max Uhle ha demostrado que el aymara fue el idioma más extendido en el Perú antes del imperio de los incas (Rostworowski, 2001) y el imperio inca se fundó tras la caída del Tiahuanaco Garcilaso nos relata el bello mito de Manco Capac y Mama Ocllo, su hermana y mujer, salidos ambos del lago Titicaca. Pareja divina que se dirige hacia el norte en busca del valle escogido. Al llegar al cerro de Huanacauri, cerca del Cuzco, la vara mágica que tienen en su poder se hunde en el suelo (Rostworowski, 2001) Los primeros incas por lo menos, si atendemos a lo que nos dicen los mitos, procedentes del altiplano, adoradores del sol, etc., después de la diáspora causada por el derrumbe de Tiahuanaco, marchan hacia el Cusco, llegan a un territorio de habla aymara y ahí se aymarizan (Cerrón-Palomino, 2014) Y hasta el gobierno del inca Pachacutec habrían mantenido la lengua.

Se hizo popular la historia de rivalidad entre Collas y Lupacas (reinos más imponentes e influyentes de la época) se cuenta que el inca Wiracocha tuvo conocimiento de estas rivalidades, por lo que habría prometido ayudar a ambos bandos (pactando secretamente con cada uno) el líder Colla al enterarse de esta traición atacó al reino Lupaca, haciéndose de la victoria se convirtieron en el único reino dominante en todo el territorio que llegó a ser denominado el Collao o Collasuyo; posteriormente el inca Pachacutec habría derrotado a los Collas, siendo estos sometidos por los incas; y todos los señoríos aymaras pasaron a ser denominados como los Collas.

Se estima que durante la época incaica existían aproximadamente entre uno y dos millones de habitantes aymaras, sin embargo esta población se habría reducido durante la

conquista española; durante la colonización española los aymaras resistieron, e incluso habían iniciado una campaña de restauración de los santuarios destruidos por los españoles, campaña que no duraría mucho tiempo ya que la represión y el asesinato de los sacerdotes andinos logró sofocar este movimiento (Cardenas, 1988)

## UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Según Villar Córdoba, el idioma aymara se extendió de sur a norte de la cordillera marítima, siendo hablado en Canta, Cajatambo, Yauyos, Huarochirí y por los primitivos pobladores de Chancay, Lima y Cañete. La ola migratoria aymara tuvo su punto de partida en el altiplano Perú-boliviano. La gran área abarcada por esta lengua convierte al aymara en el idioma dominante de la época preinca. (Rostworowski, 2001) Durante la expansión inca, el territorio comprendido por los señoríos aymaras pasó a ser una de las regiones del Tahuantinsuyo, pasando a ser denominados como el Collasuyo, cuya extensión territorial habría comprendido desde el sur-este del Cusco, este Suyo era el más grande del Tahuantinsuyo y al mismo tiempo el que menos población tenía. Sus territorios comenzaban en Urcos al sur de la ciudad imperial y atravesaba la región del Titicaca. Además, por el lado costero las tierras del Collasuyo abarcaban desde el sur de Arequipa hasta el Río Maule en la frontera sur del Tahuantinsuyo. (PERURAIL , 2020) Hasta Santiago del Estero por Argentina.

Después de la independencia, en vez de conseguir un estado propio se vieron divididos en cuatro países creando rivalidades imaginadas: Estados nacionales, instituciones republicanas, ciudadanías comunes, soberanía popular, banderas e himnos nacionales. (Alanoca, 2014) A comienzos de la época republicana los aymaras quedarían divididos entre Perú y Bolivia; sin embargo, no sería el único proceso de fragmentación que sufrieron, ya que más adelante después de la guerra con Chile quedaron divididos entre peruanos, bolivianos y chilenos, en las zonas de Salta y Jujuy en Argentina existen poblaciones que reclaman un reconocimiento identitario aymara, sin embargo, las autoridades de este país poco o nada han hecho por el reconocimiento y la reivindicación de esta nación. (Yanqui, 2020)

Actualmente, se estima que existes unos 2.1 millones de aymaras en la region ya mencionada y que aun hablan su idioma [...] mayoritariamente se encuentran en Bolivia en donde casi 1.2 millones de aymaras son parte del estado plurinacional, distribuidos entre los departamentos de La Paz, Oruro y el nor-oeste de Potosí; por su parte, Perú cuenta con 550 000 aymaras distribuidos principalmente por Puno y en menor medida en Moquegua y Tacna; en Chile existen unos 150 000 en la regiones de Arica, Parinacota y Tarapacá; finalmente en Argentina más específicamente en las provincias de Salta y Jujuy quedan unos 30 000 aymaras con una tendencia a que la cifra siga reduciéndose. (Sebas, 2021).

## ECONOMÍA

La economía aymara principalmente se basaba en la complementariedad y reciprocidad, tradicionalmente dedicados a la ganadería y la agricultura; en la antigua economía aymara se daba el intercambio comercial o trueque entre los que vivían en el altiplano quienes poseían grandes rebaños y escasos cultivos a diferencia de los habitantes de la costa, precordillera y selva alta que poseían una abundante producción de vegetales y tubérculos. Se aprecia la división de trabajo por género puesto que, la participación del hombre comprende la roturación y preparación de la tierra, aporque y cosecha de los productos, mientras que la mujer siembra, selecciona, prepara y procesa los alimentos para diversos usos. En la ganadería el hombre realiza la esquila de ganado, su tratamiento entre otros, mientras que la mujer ayuda en el pastoreo o cuidado de los mismos. (Ministerio de Salud, 2010)

Durante la colonización española se impuso un sistema de tributación, siendo uno de los cambios más importantes la imposición de la mita en las minas de Potosí, que reorganizó la economía y la sociedad en el sur andino (Roel & Rojas, 2012)

- a) **Ganadería:** Usando los pastos naturales de la cordillera se dedicaron a la crianza y pastoreo de llamas y alpacas, de los cuales aprovechaban la carne para la alimentación, la lana en la textilería como la fabricación de vestimentas, además de un sistema de transporte de carga.

**b) Agricultura:** Cultivaron productos como: ají, coca, algodón y los productos típicos del altiplano (principalmente papa, quinua, y cebada) utilizaron la técnica de conservación de alimentos mediante la deshidratación como el *ch`uño*, *khaya* y *chaluna*; la producción de esta diversidad se dio gracias a que lograron dominar diferentes pisos ecológicos como los valles de la costa, sierra y la selva alta, el dominio de estos pisos ecológicos se dio gracias a la herencia de los Tiahuanaco.

La principal fuente de abono siempre fue el guano y para el sustento de la producción, efectuaron un control agrícola vertical; la siembra de las chacras aymaras obedece un orden rotativo de tierras y cultivos en los espacios denominados aynokas (aunque su uso actual se está perdiendo), que permite un aprovechamiento racional de los recursos, así como la recuperación de nutrientes del suelo en base a la fertilización orgánica de los suelos en diferentes etapas (Ministerio de Salud, 2010).

Para el aprovechamiento de las tierras pantanosas, inundables, el riego durante los periodos de sequía, la mitigación de las heladas utilizaron la técnica del *suka k`ullu* o también conocido como la técnica de camellones o *waru waru* que fueron una tecnología típica del altiplano que consistió en la construcción de terrenos elevados, esto ayudaba a mantener los cultivos en la superficie durante los desbordes del lago, las aguas en el canal absorbían el calor solar diurno y lo liberaban durante la noche; los canales artificiales sirvieron también como criaderos de peces y pudieron facilitar las actividades pesqueras en zonas alejadas de vías pluviales (Plazas & Falchetti de Sáenz, 1981).

**c) Economía actual:** El principal aporte a la economía de la humanidad es la domesticación y cultivo de la papa, tubérculo que en algún momento de la historia salvo al mundo de la hambruna. Se inicia un proceso migratorio de la ciudad hacia las urbes, el ejemplo es bien conocido el proceso migratorio de los ciudadanos provenientes de Unicachi, quienes lograron consolidar asociaciones empresariales y establecimientos comerciales importantes en diversas partes de la ciudad limeña (Suxo, 2008) en la dinámica de un mundo moderno la migración a otras ciudades ha ido mitigando la producción agrícola y ganadera; la economía aymara se adaptó a la comercialización y producción de bienes y servicios en diferentes mercados y plataformas de un mundo globalizado; utilizando medios de transporte como los vehículos modernos entre otros.

## ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Las máximas autoridades de los pueblos aymaras eran denominados como los *Mallku*, quienes encabezaban la organización jerárquica del reino aymara. Los aymaras desde siempre han concebido una idea dualista; de acuerdo a Garci Diez de San Miguel (1567) citado en (Moreno, 2015) Habla de los gobernantes lupaqa paralelos, llamados Cari y Cusi, quienes eran poseedores de miles de llamas y alpacas, y organizaron políticamente su territorio en Anansaya y Urinsaya. [...] La política de estos reinos estaba organizada en función de sus centros urbanos cercanos al Lago Titicaca como el Chucuito, Acora, Juli, etc. El gobierno de estos pueblos era de dos líderes. Los reyes Lupaca eran dos conocidos con los nombres de Cari y Cusi. Después de los reyes venía un pequeño grupo de señores de la nobleza. a). Los Mitani eran obligados a trabajar cierto número de días al año, estos Mitani aymara eran similares a los Mitayos Incas. b). Los Yana eran servidores de por vida. c). Los Uros son los que se encontraban por debajo de todas las demás clases sociales. Entre los reinos aymaras dos eran los más importantes: las Collas y los Lupaca. Los Collas tenían como capital a Hutun Colla, y la capital de los Lupaca era Chucuito. Entre estos dos reinos existía una permanente rivalidad desde los principios de su cultura.

En la actualidad la mayoría de las poblaciones aymaras rurales están organizadas en Comunidades campesinas o parcialidades; estas están al mando del presidente de la comunidad y tenientes gobernadores, siendo estos los representantes y actores externos frente a la comunidad o parcialidad. Los aymaras han preservado hasta la actualidad sus usos y costumbres por ello, los tenientes gobernadores también denominados como los *Jilaqata* hoy en día vendrían a ser las autoridades tradicionales como los *Mallku* de la época preinca.

El miembro de la comunidad aymara se siente en la responsabilidad de asumir cargos de representación con respecto a su comunidad o parcialidad, caso contrario se vería mermado frente a los otros pobladores quienes lo asumirían como *lluqalla* (término que alude a la inmadurez). Dado que estos cargos públicos se encuentran asociados a la posesión de la tierra, los campesinos sin tierra carecen de pleno derecho en la asamblea

comunal, así como de la obligación de pasar por estos cargos públicos. (Carter & Albó, 1988).

## ARQUITECTURA

El principal vestigio arquitectónico que nos dejan los antiguos aymaras con las torres funerarias, hoy en día denominados como chullpas; construcciones que posiblemente su complejidad se debía a la jerarquía del difunto o quizá simplemente se debiera a la evolución arquitectónica; estas construcciones presentan formas circulares, rectangulares o cuadradas, las cámaras mortuorias internas tienen formas de cono, junto con una falsa bóveda [...] Las mismas que estaban destinadas a albergar los cuerpos de las momias. (Yanqui, 2020).

## COSMOVISIÓN Y RELIGIOSIDAD

Se basaba en dos pilares fundamentales: la agricultura y el culto a los muertos. El antiguo dios aymara era conocido como *thunupa*, que representaba los fenómenos naturales como el sol, viento, lluvia, granizo; esto influía positiva o negativamente en la agricultura; la madre que nutre, sustenta y protege a sus hijos es conocida como la madre diosa Pachamama cuya divinidad es inmanente al mundo, está dentro del mundo y se identifica plenamente con la tierra. La relación entre Pachamama y sus criaturas es de la madre a sus hijos y de estos hacia ella; cargada de afecto (Van Kessel, 2001) La reciprocidad en la cosmovisión aymara no solo es de alcance entre humanos, sino también con la divinidad, por lo cual se ofrece ofrendas a la madre tierra en símbolo de respeto y reciprocidad (para que la madre tierra satisfecha por la ofrenda de sus hijos provea sin cesar)

La relación del hombre aymara a su medio natural es muy distinta. Consiste de ser un hijo de la Santa Tierra y como un “hermano de madre” de todos los seres vivos de la flora y fauna, el aymara ha heredado de esta relación una ética, no de poder y dominación sobre la tierra, sino de cariño, respeto, gratitud y responsabilidad para la flora y fauna. El aymara no conoce el concepto “materia” que es un concepto de origen griego-occidental incompatible con la cosmovisión andina y en el fondo desconocido en el mundo andino,

donde las cosas “materiales” tienen todas una vida íntima y merece respeto. (Van Kessel, 2001)

Los dioses locales son conocidos como *Awki o Achachila*, son espíritus que protegen a los pueblos y habitan en los cerros cercanos; son los encargados de proteger y vigilar tanto el pueblo como a sus habitantes; derraman bendiciones y también comparten los sufrimientos. Por otro lado, están los dioses subterráneos denominados como los *anchanchu o saxra*, que habitan principalmente en los ríos, grutas y lugares aislados, estas zonas deben ser evitadas. Los *yatiri* (sabios) son los encargados de mantener una relación con todas estas divinidades; así mismo, están encargados de conocer y practicar la medicina tradicional de la cultura.

### **Culto a los muertos**

En lo material, se manifestó mediante la construcción de torres funerarias cuya complejidad en su arquitectura se basaba, según la jerarquía del fallecido. La finalidad de las torres funerarias era, albergar a personajes notables e importantes como los *mallku* o caciques en su viaje al más allá, por sus creencias sobre la inmortalidad (pasaban a una mejor vida) se enterraban a estos personajes posiblemente sacrificando a sus mujeres y servidumbre para que lo acompañasen y sirvieran en la otra vida; por ello, los cuerpos eran momificados y vestidos con sus mejores trajes, envueltos con los mejores tejidos y atados con cordeles de *ichhu* (Yanqui, 2020)

Enterraban a sus muertos en posición fetal, envueltos en mantas y ofrendas de cerámicas y alimentos; una vez realizado el enterramiento, el fallecido pasaba a ser denominado como *chullpa*, este merecía respeto y pasaba a ser una especie de dios menor.

### **Cristianización**

Después de la conquista española, se impuso el catolicismo; a lo que la religión aymara se vio en la obligación de asumir e incorporar elementos cristianos a su religión (sincretismo), aprendiendo a identificarse con la trilogía de cielo, tierra e infierno; pero sin dejar de lado el dualismo como: día-noche, macho-hembra (opuestos complementarios) así mismo, mantuvieron el concepto de santidad de la naturaleza.

Llegaron a incorporar cruces en los cerros que adoraban; hecho que hasta la actualidad es conocida como la fiesta de las cruces y las *alacita* (objetos en miniatura) Si bien es cierto que los aymaras se cristianizaron, la navidad nunca llegó a trascender en importancia con en el mundo occidental; por lo que el carnaval (época de agradecimiento a la Pachamama por los cultivos) sigue cobrando relevancia hasta nuestros tiempos.

## SOCIEDADES O REINOS AYMARAS

Los reinos lacustres, aunque compartían el idioma y la cosmovisión, cada reino se sentía independiente y separado del otro por lo que vivían en constantes rivalidades; las sociedades más influyentes eran los collas y los lupacas, cuyas capitales estaban ubicadas al norte y sur de la actual ciudad de Puno.

- Collas
- Lupacas
- Carangas
- Canas
- Canchis
- Soras
- Charcas
- Pacajes
- Tarik`as o Tarijas
- Quillacas
- Cara-caras
- Chuis
- Chichas
- Callahuayas
- Yamparas

## EXPRESIONES CULTURALES

Los aymaras hasta nuestros días conservan sus usos y costumbres como sus festividades, danzas y música; aunque con el pasar del tiempo ha ido evolucionando; y adaptando el catolicismo como parte de su sincretismo; como es el caso de sus festividades que están

relacionadas a las celebraciones de los santos, vírgenes y la cruz; aparte también se conmemora los aniversarios, el día de los muertos, carnavales y el año nuevo (*t`ant`a punchu*, rosqueada).

Una de las expresiones culturales más difundidas de los aymaras son los Sikuris. En la expresión de sus danzas muestran diferentes facetas como: las actividades agrícolas, ganaderas y la caza. También hay danzas guerreras y satíricas que rememoran un pasado glorioso (Instituto Nacional de Pueblos Andinos, 2020) De las expresiones culturales los aymaras han contribuido en el patrimonio cultural de nación como: la danza del *qamili*, tata pancho, chacareros (*lawá k`umu*), *q`arapuli* o *qina qina*, *llipi puli*, *phuli*, *k`ajilu*, carnavales en distintos poblados.

## LENGUA

Ludovico Bertonio, fue el primero en estudiar la lengua en el actual Juli; más adelante este idioma sería estudiado por Ellen Ross, Juan de Dios Yapita, Marta Hardman, Alfredo Torero, Rodolfo Cerrón Palomino y entre muchos otros. Torero emparenta al aymara dentro de la familia lingüística Aru (palabra); esta familia tendría sus orígenes en la sierra central del Perú, habría sido la lengua materna de la sociedad Wari. Tanto el aymara como el quechua siempre han compartido un contacto lingüístico por lo que, con respecto a algunos términos es difícil seleccionar su origen. El aymara, lengua hablada por más de un millón de personas en los Andes del Perú y de Bolivia, [...] hasta donde se sabe, sólo sobreviven dos lenguas más de esta familia: el jaqaru y el kawki, hablados en territorio peruano, en el departamento de Lima, provincia de Yauyos. (Escobar, 1972).

Es lengua oficial en Perú y Bolivia, mediante la constitución política de 1993 y 2009 respectivamente.

A pesar de ser lenguas completamente separadas, comparte la misma forma estructural con el quechua; los paralelos sintácticos y semánticos posiblemente son el resultado de un contacto lingüístico e historia de bilingüismo constante; es de tipo aglutinante, orden básico sujeto-objeto-verbo, existen cuatro personas gramaticales, presenta 11 fonemas, es monoptongo (carece de diptongos y triptongos), usa semivocales (Y, W), está

constituido por 3 vocales y 26 fonemas consonánticos, se caracteriza por sus sonidos aspirados y glotalizados.

## CONCLUSIÓN

A pesar de los estragos vividos por los aymaras y el aymara, esta supo prevalecer en el tiempo y en el espacio, si bien es cierto que hoy en día el aymara como idioma y cultura ha alcanzado un espacio en la sociedad; también es cierto que cada día gracias a las dinámicas de una sociedad globalizada, tanto este idioma como la cultura se vienen viendo opacadas por otras culturas urbanas modernas así como por la idiosincrasia de “progresistas modernos” que creen que la sabiduría ancestral es obsoleta; sabemos que en las escuelas es más importante el aprender un idioma extranjero antes que el originario y de esta manera la cantidad de hablantes del aymara se viene reduciendo cada día más; aunque la cultura aymara ha aportado a ramillete de manifestaciones culturales de la nación, está en muchos caso se ve solo como un simple folcklorismo, dejando de lado la filosofía que este “folcklore” lleva en el transfondo. Los aymaras han sabido adaptarse a los cambios sociales y cambios económicos, en algunos casos organizando empresas y asociaciones empresariales, para el aymara es importante asumir cargos de representación para con su comunidad, ya que esto desde su concepción lo hace merecedor de concebirse como una persona con experiencia y capas de poseer y administrar sus propiedades.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alanoca, V. (2014). La vigencia de la cultura aymara en el escenario actual del Perú. *Antropología Andina*, 47-63.
- Cardenas, V. (1988). *La lucha de un pueblo*. Madrid: Alianza Editorial .
- Carter, W., & Albó, X. (1988). *La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cerrón Palomino, R. (2000). *El origen Centroandino del aimara*. Lima : Boletín de Arqueología PUCP.
- Cerrón-Palomino, R. (13 de Marzo de 2014). Entrevista a Rodolfo Cerrón Palomino. (PalabradelPeru, Entrevistador) Obtenido de archivo de video: <https://www.youtube.com/watch?v=WuQWYh39iSc&t=530s>

- Escobar, A. (1972). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos .
- Instituto Nacional de Pueblos Andinos. (21 de Diciembre de 2020). *Guía de relacionamiento con pobladores aymaras*. Obtenido de <https://www.yumpu.com/es/document/read/10567548/guia-de-relacionamiento-con-pobladores-aymaras-indepa>
- Ministerio de Salud. (2010). *Análisis de la situación de salud del pueblo aymara - Puno*. Lima: Dirección General de Epistemología del Ministerio de Salud.
- Moreno, R. (14 de Noviembre de 2015). *Los Reinos Aymaras o Reinos Lacustres* . Obtenido de blog: <https://tuymihistoria.blogspot.com/2015/11/los-reinos-aymaras-o-reinos-lacustres.html>
- PERURAIL . (21 de Agosto de 2020). *La historia del Tahuantinsuyo: el imperio mas importante de Sudamérica* . Obtenido de blog: <https://www.perurail.com/es/blog/la-historia-del-tahuantinsuyo-el-imperio-mas-importante-de-sudamerica/>
- Plazas, C., & Falchetti de Sáenz, A. (1981). *Asentamientos prehispanicos en el bajo río San Jorge, Banco de la República*. Bogotá: Preston D.A.
- Roel, P., & Rojas, E. (2012). *Música Aymara: Bolivia, Chile y Perú*. Lima: Centro Regional para la Salvaguardia del patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina.
- Rostworowski, M. (2001). *Pachacutec Inca Yupanqui*. Lima : Instituto de Estudios Peruanos.
- Sebas, E. M. (24 de Enero de 2021). *¿Quiénes son los aimaras? ¿Cuál es su origen?* Obtenido de archivo de video: <https://www.youtube.com/watch?v=Azw26gG0q8Q>
- Suxo, M. (2008). *La Voz de una nacion: los aymaras de Lima Metropolitana, caso Unicachi*. Lima: Editorial San Marcos.
- Van Kessel, J. (2001). *Se busca: Un Dios para un desarrollo con identidad*. Tarapacá: Universidad Arturo Prat.
- Yanqui, Y. (28 de Mayo de 2020). *División de los aymaras*. Obtenido de archivo de video: <https://www.youtube.com/watch?v=kxVOFD2ioqw>
- Yanqui, Y. (2 de Abril de 2020). *Las chullpas de Cutimbo, Puno, Perú*. Obtenido de archivo de video: recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=8ffFh-O-ReE>

# Actitudes lingüísticas y vigencia de las lenguas andinas

## *Linguistic attitudes and currency of Andean languages*

FLORENTINO VIZCARRA PINTO<sup>1</sup>, SATURNINO VIZCARRA PINTO<sup>2</sup>

Autor de correspondencia: Florentino Vizcarra Pinto  
Universidad Nacional Intercultural de Quillabamba, Cusco, Perú  
Correo electrónico: florentperu@hotmail.com

Recibido: 02/11/2021  
Publicado: 30/12/2021

### RESUMEN

El presente trabajo de "*Actitudes Lingüísticas y Vigencia de las Lenguas Andinas*", esta investigación tiene como *Objetivos*: a) Determinar las actitudes lingüísticas de los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales, en relación a las lenguas andinas quechua y aimara. b) Describir y explicar de la situación de la vigencia y el proceso de extinción de las lenguas andinas quechua y aimara en el contexto de la Facultad de Ciencias Sociales. Método: la investigación corresponde al enfoque cualitativo y análisis hermenéutica para la interpretación de los datos, los instrumentos de recolección de información: cuestionario, escala Likert y observación. Los resultados de las actitudes lingüísticas de los estudiantes bilingües e hispanohablantes, asumen actitud cognitiva y conductual favorable o positivo hacia las lenguas andinas, puesto que la lengua es el símbolo de identidad cultural, la lengua de los pueblos originarios o de la madre Tierra de Pachamama. Finalmente, las lenguas andinas están vigentes (83%) como instrumento de interacción social.

**PALABRAS CLAVE:** Actitudes lingüísticas, uso de la lengua, funcionalidad de la lengua, lenguas andinas, lenguas vernáculos

### ABSTRACT

The present work of "linguistic attitudes towards the Andean languages by the students of the faculty of social sciences of the U.N.A. Puno ", this research has like Specific Objectives: 1) To determine the linguistic attitudes of the students of the Faculty of Social Sciences, in relation to the Andean Quechua and Aymara languages. 2) Describe and explain the situation of the validity and extinction process of the Andean Quechua and Aymara languages in the context of the Faculty of Social

---

<sup>1</sup> Doctor en educación por la Universidad Nacional del Altiplano.

<sup>2</sup> Magister en Derecho Mención en Derecho Procesal Penal, por la Universidad Andina Néstor Cáceres Velásquez, Juliaca, Perú.

Sciences. Method: the investigation corresponds to the qualitative approach and hermeneutic analysis for the interpretation of the data, the instruments of information collection: questionnaire, Likert scale and observation. The results of the linguistic attitudes of bilingual and Spanishspeaking students assume a positive or positive cognitive and behavioral attitude toward the Andean languages, since the language is the symbol of cultural identity, the language of the native peoples or of the Mother Earth of Pachamama. Finally, the languages are valid (83%) and strengthened by the Amazonian Andean societies, as a means of communication functionality and an instrument of social interaction.

**KEY WORDS:** linguistic attitudes, language use, language functionality, Andean languages, vernacular languages

## INTRODUCCIÓN

En el contexto actual, el Perú se caracteriza lingüísticamente por la presencia de una pluralidad de lenguas: *vernáculos u originarias* y *el castellano* como lengua oficial hablada por los grupos mayoritarios que ejercen élite del poder: político, económico y social. También, *el Perú es un país pluricultural* y la realidad cultural peruana se caracteriza por horizontes socioculturales: el andino, amazónico y urbano o criollo.

## ACTITUDES Y LENGUA

En lo que se considera *actitudes lingüísticas* hacia idiomas o variedades de idiomas y también las actitudes hacia los *hablantes* de diferentes variedades lingüísticas, ya que, como afirma Umaña (1989), “...las reacciones del hombre común frente a las variedades lingüísticas revelan sus percepciones de los *hablantes*...” (p.121).

Las ideas populares sobre conceptos como “correcto-incorrecto”, “bueno-malo” referente a la lengua, tienen sus raíces en lo que Alvar (1986) llama *el ideal lingüístico*, o sea, la percepción de la superioridad de la variedad estándar (p.16). El alto nivel de prestigio del estándar se trasfiere a los hablantes de esa variedad, que normalmente son considerados inteligentes o ambiciosos por otros miembros de la comunidad lingüística. Al contrario, el uso de dialectos o acentos no estándar muchas veces se interpreta como una marca de poca inteligencia y prestigio social (Ng, 2007, p.108). Veamos entonces un ejemplo de que "las formas lingüísticas, variedades y estilos pueden desencadenar las creencias acerca de un altavoz, su pertenencia al grupo, y puede dar lugar a suposiciones acerca de los atributos de los miembros" (Garrett, 2003, p. 3).

Según Giles & Coupland (1991, p.43) por lo general "no estándar altavoces adoptar las visiones estereotipadas de los grupos mayoritarios en la sociedad", lo que significa que pueden tener una actitud bastante negativa hacia su propia habla, calificándola de "incorrecta" o "fea" (Alvar, 1986, p.19). Cuando se da este tipo de discrepancia entre el propio uso lingüístico y las creencias acerca del uso *correcto*, se habla de *inseguridad lingüística* (Jara, 2006, p. 150).

Existen vínculos estrechos entre lengua y poder. Muy frecuentemente los hablantes de la variedad lingüística estándar constituyen los grupos más poderosos en la sociedad (Carranza, 1982, p. 64). Las élites funcionan como modelo de imitación para otros grupos, también en lo lingüístico, y las connotaciones positivas de poder y prestigio que lleva la variedad estándar la puede convertir en una forma lingüística deseable o hasta necesaria en algunos contextos; por ejemplo, para ascender en la escala social o para participar en ciertos tipos de actividades o profesiones. Aun si el uso de una variedad específica no es obligatorio por ley, los hablantes de otras variedades se pueden sentir presionados a usarla por prejuicios (percibidos o reales) en la sociedad. Según Ng (2007) las actitudes lingüísticas negativas pueden además convertirse en "camuflaje" para otros tipos de discriminación social (p.108). Motivados por el deseo de "disfrazar" prejuicios, por ejemplo, en el mercado del trabajo, se racionaliza la discriminación a través de argumentos lingüísticos del tipo "esta persona no puede hacer bien este trabajo porque no habla bien nuestra lengua". A veces la discriminación de este tipo tiene su base en *mitos* sobre la lengua (lingüística popular) en los que verdaderamente creen las personas, lo que quiere decir que no se trata de una discriminación "calculada" (ibid.p.108). No obstante, es posible que este tipo de discriminación se pueda limitar a través del aumento en el nivel de los conocimientos sobre la lengua y los dialectos.

Grupos que consideran posible aumentar el propio estatus social o que temen perder su posición actual, tienden a ser más dispuestos a usar la lengua como instrumento social (Chambers & Trudgill, 1998, p. 82-86).

Las evaluaciones de dialectos o idiomas tienden a organizarse por dos vías: según *estatus* y según *solidaridad* (Umaña, 1989, p.125). Se ha visto en investigaciones sobre actitudes lingüísticas que las variedades de bajo prestigio pueden inspirar reacciones afectivas y que los hablantes de esas variedades muchas veces son evaluados de manera favorable en lo que se refiere a su honradez y simpatía.

Una variedad lingüística no estándar puede ser portadora de valores simbólicos positivos o negativos, tanto para grupos que la usan como para otros grupos en la sociedad (Ryan & Giles,

1982:8-9). Se ha descubierto además que un dialecto de bajo prestigio en la mayoría de la sociedad, puede gozar de alto prestigio en un grupo social específico, fenómeno que Labov llama *prestigio encubierto* “Covert prestige” (en Trudgill, 2000, p. 73-74).

Gardner & Lambert (citado en Baker, 1995, p.31-33; Umaña, 1989, p.122), estos investigadores distinguen entre dos tipos de motivaciones o actitudes principales que pueden explicar el cambio lingüístico: la actitud *integradora* y la actitud *instrumental*. El primer tipo favorece el cambio lingüístico por razones interpersonales y de afiliación. En el caso de actitudes integradoras se trata de motivaciones económicas, de estatus o logro personal, por ejemplo, en relación con el trabajo.

Sin embargo, dividir claramente entre los dos tipos es problemático; muchas veces las motivaciones para el cambio son múltiples y combinadas.

Una actitud positiva y una identificación fuerte con la propia variedad lingüística hace que la persona sienta un alto nivel de *lealtad* hacia esa variedad, es decir, hace mucho menos probable que el hablante cambie drásticamente su forma de hablar. Al mismo tiempo puede hacer más difícil ese cambio si llega a considerarse necesario, por razones instrumentales o integradoras. Para hablantes que, en las palabras de Alvar (1986) “no ven en su instrumento lingüístico otra cosa que el vehículo de su comunicación inmediata”, el cambio lingüístico es más fácil y no implica problemas relacionados con la identidad personal o sentimientos de traición del grupo (p. 24). La actitud lingüística del hablante constituye el fondo, la base de ideas y valores que da la razón y motivación para los cambios lingüísticos (ibid. 24).

## ACTITUDES LINGÜÍSTICAS

Para Moreno (2009) la actitud lingüística es una manifestación de la actitud social de los individuos, distinguida por centrarse y referirse específicamente tanto a la lengua como al uso que de ella se hace en sociedad, y al hablar de “lenguas” incluimos cualquier tipo de variedad lingüística: actitud hacia estilos diferentes, sociolectos diferentes, dialectos diferentes o lengua natural diferentes. La actitud ante la lengua y su uso se convierte en especialmente atractiva cuando se aprecia en su justa magnitud el hecho de que las lenguas no sólo son portadoras de unas formas y unos atributos lingüísticos determinados, sino que también son capaces de transmitir significados o connotaciones sociales, además de valores sentimentales. Las normas y marcas culturales de un grupo se transmiten o enfatizan por medio de la lengua.

Se puede decir que las actitudes lingüísticas tienen que ver con las lenguas mismas y con la identidad de los grupos que las manejan. Consecuentemente es lógico pensar que, puesto que existe una

relación entre lengua e identidad, ésta ha de manifestarse en las actitudes de los individuos hacia esas lenguas y sus usuarios. No hay que perder de vista, sin embargo, que la relación entre lengua e identidad, sobre todo cuando se trata de una identidad étnica, no obliga a tratarlas como realidades consustanciales, dado que la existencia de una entidad étnica muy diferenciada de otras no siempre supone el uso de una lengua muy diferenciada de otras (Guibernau y Rex, 1997). Las actitudes lingüísticas son reflejo de unas actitudes psicosociales; de hecho, son actitudes psicosociales. Por otro lado, la actitud lingüística se manifiesta tanto hacia las variedades y los usos lingüísticos propios como hacia los ajenos; así mismo, a la hora de formarse esa actitud, suelen ser factores decisivos el nivel de estandarización de la lengua (codificación y aceptación) y su vitalidad (Moreno, 1998, pp.177-179).

### **Las actitudes hacia la lengua**

Antes de definir las actitudes, interesa revisar tres aspectos. En primer lugar, que existe un enfoque mentalista que ve la actitud como una disposición mental, como un estado interno, y un enfoque conductista que ve la actitud simplemente como una respuesta o reacción a un estímulo (Fasold 1996, Moreno 1998, Appel y Muysken 1996) y aunque la tendencia es la mentalista, el investigador opta por considerar ambos enfoques, ya que su estudio ha implicado metodologías relacionadas con ellas. En la perspectiva conductista se ha usado la observación directa (Appel y Muysken 1996; Moreno 1998) y en la perspectiva mentalista, aunque implica metodologías más complejas, se ha usado el cuestionario y la entrevista, en donde la información sobre las actitudes depende de lo que digan los propios informantes. Esto último señala también el punto débil del enfoque mentalista, de ahí que se rescata la complementariedad con la observación directa de las conductas observables. En segundo lugar, se refiere a los componentes, relacionados con lo afectivo (valoraciones y sentimientos) cognitivo o cognoscitivo (conocimientos saber y creencias) y conativo (acción, conducta) de la actitud en general (Fasold 1996; Moreno 1998). El énfasis de estos componentes en el estudio de la actitud dependerá del contexto sociolingüístico particular, del propósito de los participantes y de éstos mismos (Moreno 1998). En tercer lugar, el estudio de las actitudes lingüísticas apunta generalmente al estudio de las actitudes hacia la lengua misma; sin embargo, ésta se puede ampliar a “las actitudes hacia los hablantes de una lengua o dialectos particulares” (Fasold, 1996, p. 231).

De acuerdo al último aspecto, se puede definir entonces, tomando algunos aportes, que las actitudes hacia la lengua son todos los comportamientos sociales relacionados con la lengua, con el uso que de ella se hace y con los hablantes de las variedades lingüísticas (Apaza 2000; Moreno 1998; Fasold 1996).

Existe, como dicen Appel y Muysken (1996, p. 30), la idea subyacente en la sociedad “que los grupos sociales (o étnicos) adoptan determinadas actitudes hacia otros grupos según sus diferentes posiciones sociales”. A menudo esas relaciones se reflejan en las actitudes de los hablantes hacia las lenguas y sus usuarios.

En un caso de imposición de una lengua, acarrea la adopción de una actitud hacia la lengua originaria “que puede expresarse en términos de resistencia o de adopción de otra lengua”, en donde cabe que la aculturación del hablante con el desplazamiento de su propia lengua “son provocadas y hasta obligadas como consecuencia de la desigualdad social, discriminación racial, el relegamiento de los derechos fundamentales entre otras causas” (Apaza, 2000, p. 124).

Apaza (2000) mencionando a astra, expresa que “existen dos factores socioculturales que determinan las actitudes hacia la lengua: La estandarización y la vitalidad” (p.121). La estandarización definiría conductas porque posee normas de uso codificados y aceptados por el grupo, sin embargo, es un aspecto que está referido a una lengua escrita. Por consiguiente, el segundo factor ofrecería una perspectiva más pertinente para el caso en estudio. La vitalidad lingüística definida “por el número de hablantes y al uso de la lengua en múltiples funciones” (*ibid.*, 121). Entre más amplia y más importante sea la gama de funciones para los hablantes de una lengua, más alta será su vitalidad. Este alcance puede complementarse con la definición entregada por Giles (1977), tomada de Appel y Muysken (1996, p.52), pues señala que la vitalidad lingüística “es lo que hace susceptible de comportarse como entidad colectiva diferenciada y activa en situaciones intergrupales” a un grupo. De tal suerte que la sobrevivencia de una minoría lingüística depende en cierta medida de si su vitalidad lingüística es escasa o amplia. La vitalidad lingüística depende de factores de estatus, del peso democrático y del apoyo institucional.

### **Actitudes Lingüísticas: entre la asimilación y la lealtad**

Para van Dijk (1998), las actitudes residen en la conciencia de los individuos, forman parte de su mundo cognitivo, y consisten en un conjunto de creencias evaluativas generales, u opiniones, que son socialmente compartidas por un grupo social. Son, por tanto, conjuntos específicos, organizados, de creencias socialmente compartidas.

Así como señala Weinreich (citado en Ninyoles, 1975) la lealtad lingüística se entiende como un tipo de actitud lingüística que implica la adhesión a una lengua a efectos de su mantenimiento,

entonces las actitudes relevantes en los procesos de sustitución y normalización lingüística estarán referidas a la lealtad lingüística respecto a la lengua en retroceso.

La lengua tiene una doble función social Ninyoles (1971): una función comunicativa que consiste en transmitir mensajes y una función integrativa, que fomenta o exige la pertenencia a un grupo. Son dos funciones que no se excluyen pero que mantienen relaciones asimétricas. La función comunicativa no presupone necesariamente la integrativa (puedo conocer el español sin identificarme como español), sin embargo, si la lengua tiene una función integrativa, ésta exige también la comunicativa (difícilmente puedo identificarme como español si no conozco y uso el español).

Al mismo tiempo, sea cual sea la función, podemos considerar la lengua en una dimensión instrumental o en una dimensión valorativa. La dimensión instrumental, sea comunicativa o integrativa, siempre se realiza “en” la lengua. La dimensión valorativa se realiza cuando hablamos “sobre” la lengua, sea “en” la lengua o no. Una distinción que según Ninyoles (1975) debemos a Fishmann (1989).

En la dimensión instrumental comunicativa el objetivo es entenderse, mientras que en la instrumental integrativa se usa la lengua con la intención de identificación. La dimensión instrumental integrativa comporta implícitamente la dimensión valorativa: la lengua se convierte en significante de cosas que no se dicen (valoración de la identidad colectiva ligada a la lengua). Si se da la dimensión instrumental integrativa es muy probable que se dé también la dimensión valorativa integrativa (valoración de la identidad), pero no necesariamente a la inversa, como ocurre en Irlanda con el gaélico (Tejerina, 1992). La dimensión valorativa también puede referirse a la función comunicativa como por ejemplo cuando se valora la dificultad de hablar valenciano o cuando se dice que el valenciano no sirve para encontrar trabajo y, por tanto, no es necesario.

## MATERIALES Y MÉTODOS

El diseño de investigación corresponde al paradigma cualitativo y también se utilizó el método hermenéutico para el análisis e interpretación de datos. La aplicación de la *metodología cualitativa* trabaja con datos reales desde los propios sujetos para interpretar la realidad (Hernández Sampieri, 2006), y orientado al proceso, válido: datos "reales", "ricos", "profundos"; Utiliza el análisis interpretativo (hermenéutica) (Reichard & Cook, 1986) y la *cuantitativa* entendida como aquella que se basa principalmente en datos numéricos (Santana y Gutierrez 2001; Rojas 2001) y orientado

al resultado, fiable: datos "sólidos" y repetibles; utiliza el análisis estadístico (Reichard & Cook, 1986).

*Medición y evaluación del estudio de las actitudes* hacia la lengua: El *método indirecto* consiste en observar la única parte de la actitud manifestada exteriormente: la parte *conativa* (Fasold, 1984: 147). El *método directo*. La obtención de datos en estudios de este tipo se basa en las respuestas de un grupo de informantes a unas preguntas directas por medio de *cuestionario o de entrevistas*. (Henerson, 1987, citado en Garrett, 2003: 26; Ryan, 1982, p. 7). En esta investigación se ha optado por el método indirecto y directo para el estudio. Instrumentos de recolección de información: la observación directa, el cuestionario o encuesta y la escala actitudinal de Likert (Sierra Bravo, 1992). El universo de estudio corresponde a los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales que cursan estudios en los décimos semestres de las escuelas profesionales: Sociología, Antropología, Turismo y Ciencias de la Comunicación Social. La población de estudio constituye los estudiantes del décimo semestre y que asisten cotidianamente a sus labores académicas conformados por 78 estudiantes y de los cuales como muestra de estudio 60 estudiantes.

## RESULTADOS Y DISCUSIÓN

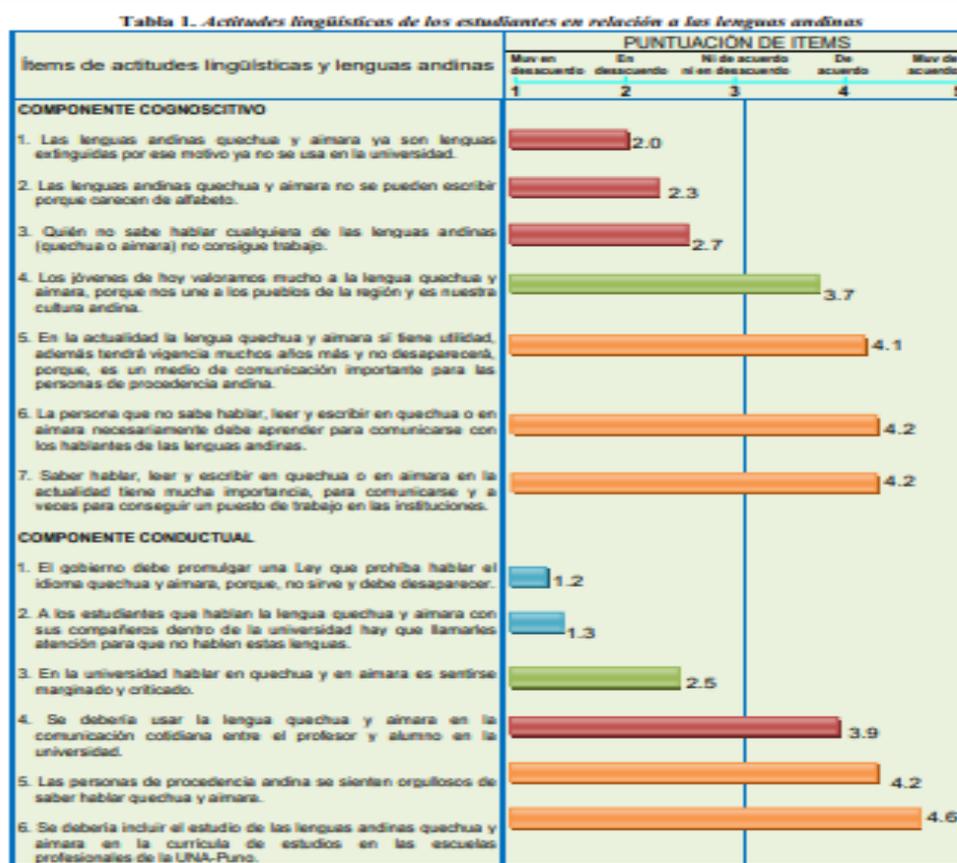
### **Actitudes lingüísticas de los estudiantes bilingües e hispanohablantes hacia a las lenguas andinas**

En esta parte se aborda de las Actitudes lingüísticas en relación a las lenguas andinas en el contexto de la Facultad de Ciencias Sociales de los 60 estudiantes bilingües e hispanohablantes a reaccionar de manera positiva o negativa hacia las lenguas andinas quechua y aimara desde el componente cognoscitivo y conductual (Fasold, 1984; López, 1989; Sierra, 2001 y Huguet, 2004). El componente cognoscitivo, se refiere a las ideas y creencias y el componente corresponde a la predisposición a actuar de una manera determinada frente al objeto de la actitud.

En **primer lugar**, aborda el análisis e interpretación de los ítems relevantes de la actitud desde una perspectiva del componente cognoscitivo, se trata de la actitud social cognitiva respecto a las lenguas andinas. Cuando se le plantea la afirmación: "*la lengua andina quechua y aimara ya son lengua extinguidas por ese motivo ya no se usa en la Universidad*" (se encuentran en la escala actitudinal de Likert de 2.0 de puntuación) y el otro enunciado ideas y creencias, "*las lenguas andinas quechua y aimara no se pueden escribir porque carecen de alfabeto*" (las respuestas en la escala actitudinal de Likert se ubican en el rango de 2.3). Ambas afirmaciones nos señalan *en*

*desacuerdo*, las lenguas andinas quechua y aimara tiene utilidad en la sociedad, están vigentes y fortalecidas por los hablantes de los pueblos originarios.

Además, estas lenguas es un elemento de gran utilidad como cualquiera de las lenguas que cumple la función comunicativa en el ámbito social, por ello, las lenguas andinas son usada como lengua oficial dentro de las familias lingüísticas andinas y de la estructura comunal o lugares donde se marcan aún su vigencia de estas lenguas. Si existe una sociedad, debe existir una cultura, (Cohen, 1985, p. 24). De allí que cultura, la sociedad y la lengua se presuponen y sin que ninguna de ellas alcance vida independiente, (Escobar, 1975, p. 35). La lengua es un fenómeno social y cultural adquirido individualmente en el proceso de socialización y se diferencia de las condiciones de carácter superestructural.



Otro punto más controversial sobre la vigencia y desaparición de las lenguas andinas, en donde se les plantea la afirmación: “en la actualidad la lengua quechua y aimara sí tiene utilidad, además tendrá vigencia muchos años más y no se desaparecerá, porque, es un medio de comunicación importante para las personas de procedencia andina” (como resultado nos presenta en 4.1 de puntuación), a la afirmación: “la persona que no sabe hablar, leer y escribir en quechua o en aimara

*necesariamente debe aprender para comunicarse con los hablantes de las lenguas andinas”* (las respuestas se han localizado en la escala actitudinal de Likert en 4.2 de puntuación) y enunciado expuesto a los estudiantes: *“saber hablar, leer y escribir en quechua o en aimara en la actualidad tiene mucha importancia, para comunicarse y a veces para conseguir un puesto de trabajo en las instituciones”* (de 4.2 de escala actitudinal likert). Estas afirmaciones se ubican en la escala actitudinal de Likert *de acuerdo*.

Las lenguas vernáculas en los espacios donde se entretujan la potencialidad en los ámbitos rurales: familias, comunales, asambleas, chacras y ferias, como también se ha aprendido como lengua de adquisición para las personas que no saben hablar las lenguas andinas, por ello es útil en la vida de la sociedad, estas lenguas como medio de comunicación básica y funcional. También, las personas de hispanohablantes que no tienen conocimiento de las lenguas vernáculas necesariamente deben saber hablar, leer y escribir en quechua o aimara para realizar las competencias lingüísticas con los hablantes de las lenguas andinas y como parte del saber del conocimiento humano, y el uso lingüístico del quechua o aimara como práctica cultural y lingüística en cualquier espacio de la sociedad de la ecorregión andina. Según Ng (2007), las actitudes lingüísticas negativas pueden además convertirse en “camuflaje” para otros tipos de discriminación social (p. 108). Motivados por el deseo de “disfrazar” prejuicios, por ejemplo, en el mercado del trabajo, se racionaliza la discriminación a través de argumentos lingüísticos del tipo “esta persona no puede hacer bien este trabajo porque no habla bien nuestra lengua”. A veces la discriminación de este tipo tiene su base en *mitos* sobre la lengua (lingüística popular) en los que verdaderamente creen las personas, lo que quiere decir que no se trata de una discriminación “calculada” (ibid.:108).

Sin embargo, en **segundo lugar**, en relación a las lenguas vernáculas se hace el análisis desde una visión perspectiva del componente conductual. Frente a la afirmación siguiente: *“el Gobierno debe promulgar una ley que prohíba hablar el idioma quechua y aimara, porque no sirve y debe desaparecer”* (en 1.2 en la escala actitudinal Likert) y afirmación hipotética de la siguiente manera: *“a los estudiantes que hablan lengua andina con sus compañeros dentro de la Universidad, hay que llamarles la atención para que no hablen estas lenguas”* (1.3 en la escala actitudinal Likert) ambas afirmaciones nos dan a conocer de los estudiantes bilingües e hispanohablantes se encuentra en *muy en desacuerdo*. Por ello, la afectividad hacia la lengua se produce por el uso idiomático, la pérdida del uso lingüístico de la lengua ancestral influye en las actitudes negativas, por ello, en defensa de la cultura andina. Para Moreno (2009) la actitud lingüística es una manifestación de la actitud social de los individuos, distinguida por centrarse y referirse específicamente tanto a la lengua como al uso que de ella se hace en sociedad, y al hablar de “lenguas” incluimos cualquier tipo de variedad lingüística: actitud hacia estilos diferentes,

sociolectos diferentes, dialectos diferentes o lengua natural diferentes. La actitud ante la lengua y su uso se convierte en especialmente atractiva cuando se aprecia en su justa magnitud el hecho de que las lenguas no sólo son portadoras de unas formas y unos atributos lingüísticos determinados, sino que también son capaces de transmitir significados o connotaciones sociales, además de valores sentimentales. Las normas y marcas culturales de un grupo se transmiten o enfatizan por medio de la lengua. Las actitudes lingüísticas son reflejo de unas actitudes psicosociales; de hecho, son actitudes psicosociales. Por otro lado, la actitud lingüística se manifiesta tanto hacia las variedades y los usos lingüísticos propios como hacia los ajenos; así mismo, a la hora de formarse esa actitud, suelen ser factores decisivos el nivel de estandarización de la lengua (codificación y aceptación) y su vitalidad (pp. 177-179).

Dentro del componente conductual se ha precisado afirmación hipotética de la siguiente manera *“en la universidad hablar en lengua quechua y aimara es sentirse marginado y criticado”* (2.5 puntuación en desacuerdo), esta afirmación de la escala actitudinal de Likert expresa el uso lingüístico del lengua quechua y aimara por sus compañeros bilingües dentro del claustro universitario con tendencia a la plena utilidad y condición del uso de las lenguas andinas en la Universidad, entendida la lengua como medio de comunicación y funcional de la sociedad.

Los resultados de los estudiantes bilingües e hispanohablantes demuestran una posición de actitud de conducta favorable hacia la lengua quechua y aimara, pertenecientes a un grupo étnico histórico social determinado a la región del altiplano. Así podemos apreciar a Thurtone (citado en Cutipa, 1989, p. 123) precisa que la actitud es *“la suma total de las inclinaciones y sentimientos de un hombre, sus prejuicios, nociones preconcebidas, ideas temores, amenazas y convicciones acerca de un tópico”*.

Ante el enunciado: *“se debe utilizar la lengua quechua y aimara en la comunicación cotidiana entre el profesor y alumno en la Universidad”*. Las respuestas han convertido en la escala actitudinal de Likert 3.9 donde es ligeramente tendiente *ni de acuerdo ni en desacuerdo a de acuerdo*. En este caso, la lengua quechua y aimara como medio de comunicación compartida en la universidad y dando la sostenibilidad de fortalecimiento de la vigencia de las lenguas andinas. El quechua o aimara hablante, puede optar por el uso lingüístico entre profesor y alumno en la universidad.

En relación a la siguiente aseveración: “*las personas de procedencia andina se sienten orgullosos de saber hablar las lenguas andinas quechua y aimara*” (en 4.2 de la escala actitudinal de Likert ) y “*se debe incluir el estudio de las lenguas andinas quechua y aimara en la currícula de estudio en las escuelas profesionales de la UNA-Puno*”, (en 4.4 de puntuación), ambas aseveraciones indican en la línea de inferencia *de acuerdo* del componente conductual, se explica, la lengua materna como medio de comunicación sustanciales, parte de la identidad cultural y lengua hablada por la sociedad Puneña. Así mismo se comporta como el espejo del alma popular, porque “la lengua crea o ayuda a crear con su existencia de la representación del mundo; y éste sin ella es inconocible, no es sino un caos, aunque existe; gracias a la lengua del mundo en sí se convierte en un mundo para nosotros. La lengua transforma así el mundo objetivo en un mundo diferente que es el mundo aprendido por el espíritu” (Marcelles y Gardin, 1978, p 27).

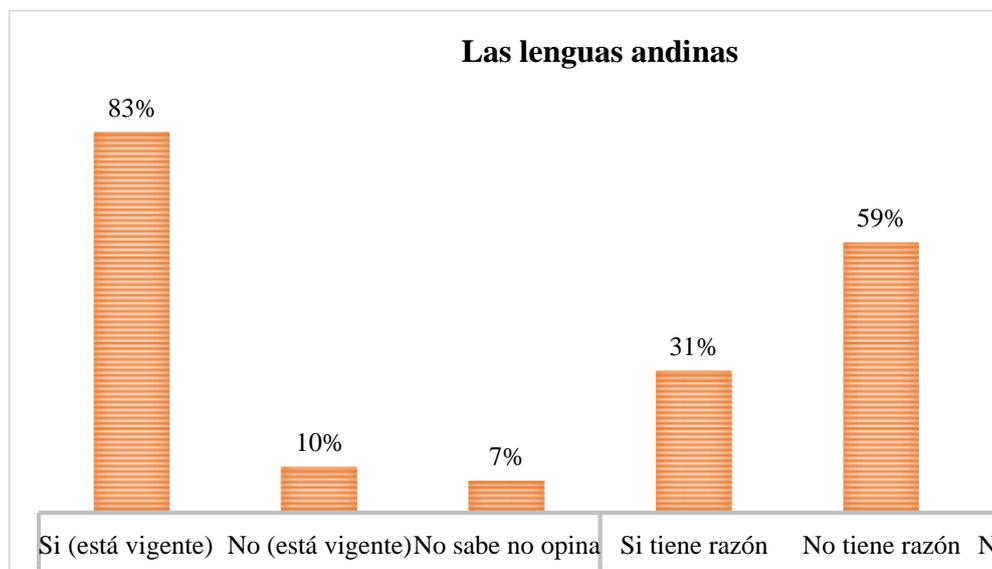
### **Vigencia y proceso de extinción de las lenguas andinas en el contexto de la facultad de ciencias sociales**

**La vigencia de las lenguas andinas.** Para conocer la opinión de la vigencia de las lenguas andinas, se les hizo interrogante a los 29 estudiantes (bilingües quechua y aimara) de la Facultad de Ciencias Sociales, de las escuelas profesionales de Sociología, Antropología, Ciencias de la Comunicación Social y Turismo que conforman parte de la muestra de estudio del total de 60 estudiantes, y se formuló la siguiente pregunta abierta con dos alternativas de respuestas: *¿Crees que las lenguas andinas quechua y aimara están aún vigentes?* La gran mayoría de los bilingües opinaron que las lenguas originarias “*si están vigentes*”, que representa el 83%.

Así mismo, los bilingües que dijeron que el quechua y aimara “*si están vigentes*”, se les pidió que dieran el fundamento de esta alternativa de respuesta, se les hizo la siguiente interrogante: *¿Por qué?* Los bilingües hablantes sustentan de la vigencia de las lenguas vernáculas. Esta vigencia se debe a la relativa solidez interna de la organización social, cultural de la población andina y de la continuidad de la práctica cultural de los ritos tales como: ceremonias referidas a la agricultura, el rito a la fertilidad del suelo, la ofrenda a la tierra o Pachamama, en el techamiento de casa o vivienda y la práctica de las danzas nocturnas. La lógica del pensamiento del hombre andino está en relación a la concepción del mundo, a la naturaleza y las cosas, que forman parte de la vida cotidiana de la población de la cultura andina.

Por esta razón, que mientras exista y esté vigente o fortalecida la comunidad quechua o aimara, también estarán vigentes las lenguas andinas y seguirá hablándose esta lengua originaria. Y podemos apreciar Cutipa (1989), “el proceso de migración (del campo a la

ciudad), influye en la valoración de las lenguas ancestrales. El quechuahablante bilingüe migrante que reside en Juliaca, valora positivamente el quechua cuando se trata de actitudes afectivas y no así en su opinión. En el lugar de origen del migrante (el campo) la tendencia es similar, pero el quechua es la lengua de uso preferido, mientras que en la ciudad se prefiere el castellano” (p.182).



**Figura 1. Vigencia y proceso de extinción de las lenguas andinas** Fuente: Cuestionario de opinión sociolingüística de los estudiantes

**Proceso de extinción de las lenguas andinas.** Para conocer las opiniones de los estudiantes bilingües quechua o aimara castellano hablantes del proceso de extinción de las lenguas andinas, se les hizo la siguiente pregunta abierta con dos alternativas de respuestas: *¿Cuál sería tu opinión si escuchas a una persona decir, que la lengua quechua y aimara está en proceso de extinción o desaparición?* La mayor parte de los bilingües dieron opiniones a la alternativa “no tiene razón”, que corresponde a un 59% del total de 29 estudiantes hablantes de la lengua quechua y aimara, manifiesta que “no está en proceso de extinción las lenguas andinas” y la opinión negativa que precisan “si tiene razón” el 31% la “lengua andina está en proceso de desaparición”. Las lenguas no pueden ser superiores ni inferiores en cuanto a su función comunicativa como medio de comunicación vital, ni tampoco hay cultura superior e inferior, sin embargo, pueden tener un rango de estatus social, de acuerdo a uso oficial de administración en sector público y privado, poder político y económico. La lengua en sí es independiente a la existencia de clases sociales y al Estado; por tanto, “la lengua no es obra de una clase cualquiera, sino de toda la sociedad, de todas las clases” (Stalin, 1976, p. 3). La lengua está ligada directamente a las diferentes formas de producción social que realiza el hombre, para satisfacer sus necesidades vitales, desde la producción y reproducción de los bienes materiales de existencia hasta las manifestaciones sociales, políticas y

culturales. En estas condiciones la lengua refleja, define y sistematiza los cambios ocurridos en la producción inmediata, la lengua depende de los cambios de la base económica de una determinada sociedad.

Esta respuesta positiva (no tiene razón) de los estudiantes bilingües, en relación al tema del proceso de extinción y desaparición de las lenguas andinas, demostrando una expresión favorable, que implica, por un lado, la vigencia de la lengua quechua y aimara fortalecidas por sus hablantes, por otro lado, de la plena identificación de los bilingües con su lengua quechumara e identidad cultural. La menoría dio la respuesta contraria en el sentido que esta lengua está en proceso de extinción y desaparición. La lengua es un fenómeno social que “nace y se desarrolla con el nacimiento y el desarrollo de la sociedad, muere junto con la sociedad”. En este sentido “no hay lengua fuera de la sociedad” (Stalin 1976, p. 19).

De modo que, en el cuadro anteriormente presentado, la “lengua quechua y aimara” no está en proceso de extinción o desaparición, sino la vital importancia de las lenguas andinas en nuestra región del altiplano Puneño. Se puede percibir las opiniones que dieron los hablantes, se efectúan excluyendo las múltiples íter-influencias sociolingüísticas entre lengua y sociedad, ya que la “lengua es un fenómeno social, su suerte depende de las decisiones tomadas por instituciones políticas, los usuarios y miembros de una sociedad” (Rotaetxe, 1990, p.10).

## CONCLUSIONES

Las actitudes lingüísticas de los estudiantes bilingües e hispanohablantes, asumen actitud cognitiva y conductual favorable hacia las lenguas andinas, puesto que, se sienten identificados con la cultura andina y valoran a las lenguas vernáculas, estas lenguas posee valor de utilidad, símbolo de identidad cultural, la lengua de los pueblos originarios o madre Tierra Pachamama, lengua que une a los pueblos y portadora de conocimientos sociales de la sabiduría, y no se desaparecerá ni está en proceso de extinción, asimismo las personas deben aprender a leer, escribir y hablar como parte del saber del conocimiento humano, es un elemento de interacción social o medio de comunicación de las sociedades lingüísticas de zona quechua y aimara. *Segunda:* La situación de la vigencia de las lenguas andinas, los estudiantes bilingües hablantes de las lenguas andinas, la mayoría ponen en manifiesto que las lenguas originarias *si están vigentes* (que representa el 83 %), por la hegemonía de las personas hablantes de la lengua quechua y aimara en la ecorregión del altiplano sureño o del departamento Puno. Por otro lado, las lenguas andinas están vigentes y fortalecidas en comunidades campesinas o sociedades aborígenes, como patrones de símbolo de identidad cultural lingüística, utilizado como vehículo de comunicación y además tradicionalmente ha existido y mientras

predominen hablantes andinos seguirá teniendo vigencia a muchos años más. La lógica del pensamiento del hombre andino está en relación a la concepción del mundo, a la naturaleza y de las cosas, que forman parte de la vida cotidiana de los pueblos originarios. Proceso de extinción o desaparición de las lenguas andinas, los bilingües opinaron mayoritariamente (que representa 59%) que las lenguas vernáculas, *no está en proceso de desaparición*, porque la lengua es un componente principal de identidad cultural que predomina en las zonas rurales y todas las familias las usan la lengua, la historia nos recuerda de estas lenguas fueron utilizados por los pueblos originarios y de alguna de ellas como lengua secreta usada por las sociedades Preincas e Inca.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apaza, I. (2000). *Actitud, situación de las lenguas nativas y tareas de la normalización lingüística*. Revista Lengua N° 10. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. 109-134.
- Alvar, M. (1986). *Hombre, etnia, estado: Actitudes lingüísticas en Hispanoamérica*. Madrid: Gredos.
- Carranza, M. A. (1982). Attitudinal research on Hispanic language varieties. Attitudes towards language variation: social and applied contexts, ed. E. B. Ryan & H. Giles. London: E. Arnold.
- Chambers, J. K. & Trudgill, P. (1998). *Dialectology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coupland, K. N. & Jaworski, A. (1997) *Sociolinguistics: a reader and coursebook*. Modern linguistics series. Basingstoke: Macmillan Press.
- Fasold, R. (1996). *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*. Madrid: Visor.
- Fishman, J. (1995). *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Garrett, P. Coupland, N. & Williams, A. (2003) *Investigating language attitudes: social meanings of dialect, ethnicity and performance*. Cardiff: University of Wales Press.
- Giles, H. & Coupland, N. (1991). *Language: contexts and consequences. Mapping social psychology*. Milton Keynes: Open University Press.
- Huguet, Á. y Gonzales, X. A. (2004). *Actitudes lingüísticas, lengua familiar y enseñanza de la lengua minoritaria*. Barcelona: HOROSORI S.L.
- Marsellesi, J. y Gardin, B. (1978). *Introducción a la sociolingüística, la lingüística social*". Gredos. Madrid.
- Moreno, F. (2009). *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel. S.A.
- Ng, De Hung Sik. (2007). *Lenguaje basado en la discriminación: las formas evidentes y sutiles*. Diario de Lenguaje y Psicología Social 26, No. 2: 106-22. <http://jls.sagepub.com/cgi/content/abstract/26/2/106> (03/02/2009).

- Ninyoles, R. L. (1972). *Idioma y poder social*. Madrid: Tecnos.
- Ryan, E. B. & Giles, H. (1982). Attitudes towards language variation: social and applied contexts. *Social psychology of language*. London: E. Arnold.
- Santana, L. y Gutiérrez, L. (2001) *La investigación etnográfica: experiencias de su aplicación en el ámbito educativo*. En línea: <http://cidipmar.fundaciti.org.gov.ve/parxiv-x/art-2.htm>
- Trudgill, P. (2000). *Sociolinguistics: an introduction to language and society*. London: Penguin Books, Tarea.
- Umaña, J. (1989). *La relación entre actitudes lingüísticas, conducta e identidad*. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* XV, N° 2: 121-9.

## Identidad cultural y autoestima de estudiantes de formación inicial docente intercultural bilingüe

### *Cultural identity and self-esteem of bilingual intercultural teacher initial training students*

RENÉ ISMAEL PERCCA QUISPE<sup>1</sup> Y CAROLINA CASIANA CCALLO CARDEÑA<sup>2</sup>

Autor de correspondencia: René Ismael Percca Quispe  
Escuela de Educación Superior Pedagógica Pública Juliaca  
Correo electrónico: rpercca@epg.unap.edu.pe

Recibido: 02/11/2021  
Publicado: 30/12/2021

#### RESUMEN

Esta investigación trata sobre la relación que se presenta entre la identidad cultural y autoestima en los estudiantes de educación inicial de una institución de Educación Intercultural Bilingüe, el estudio se ha realizado entre los años 2020 y 2021. El objetivo fue determinar la relación que existe entre la identidad cultural y autoestima en los estudiantes del Instituto de Educación Superior Pedagógico Público Huancané, previamente se describe y analiza la situación de las variables de estudio. La hipótesis establecía la existencia de una correlación positiva alta entre la identidad cultural y la autoestima en los estudiantes de la institución mencionada. La metodología se enmarca en el enfoque cuantitativo no experimental, optando por el diseño transeccional correlacional analítico descriptivo. La población estudiada fueron los estudiantes del Pedagógico Huancané y la muestra, los estudiantes de la especialidad de Educación Inicial Intercultural Bilingüe, seleccionada a través del muestreo no probabilístico por conveniencia. La obtención de datos fue con la técnica la encuesta y la prueba de Rosenberg, vía formulario de Google Drive. Los datos fueron analizados con el programa estadístico SPSS versión 25, en el que se analizó la prueba de hipótesis de Rho Spearman. Los resultados señalan un nivel medio de autoestima que va del 31%, al alto 40%, para la variable autoestima y para la identidad cultural se mantiene en

---

<sup>1</sup> Dr. Sc. en Derecho. M.Sc. en Lingüística Andina y Educación Universidad Nacional del Altiplano, Puno.

<sup>2</sup> Universidad Nacional del Altiplano, Puno. Correo electrónico: 84agoscasiana@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4700-0318>

un nivel alto, lo que representa un 83.4%, concluyendo que existe una relación positiva baja en la variable autoestima.

**PALABRAS CLAVE:** Autoestima, costumbres, identidad cultural, lengua.

#### **ABSTRACT**

This research deals with the relationship between cultural identity and self-esteem in students of pre-primary education at an Intercultural Bilingual Education institution, the study was carried out between 2020 and 2021. The objective was to determine the relationship that exists between cultural identity and self-esteem in the students of the Huancané Public Pedagogical Higher Education Institute, previously we describe and analyze the situation of the studied variables. The hypothesis stated the existence of a high positive correlation between cultural identity and self-esteem in the students of the mentioned institution. The methodology is framed in the non-experimental quantitative approach, opting for the descriptive analytical correlational transectional design. The study population was the students of the Huancané Pedagógico, and the sample was the students of the academic field of Bilingual Intercultural Initial Education, selected through non-probability sampling for convenience. The data collection was with the technique of the survey and the Rosenberg test, via the Google Drive form. The data were analyzed with the statistical program SPSS version 25, in which the Rho Spearman hypothesis test was analyzed. Los resultados señalan un nivel medio de autoestima que va del 31%, al alto 40%, para la variable autoestima y para la identidad cultural se mantiene en un nivel alto, lo que representa un 83.4%, concluyendo que existe una relación positiva baja en la variable autoestima. The results indicate a medium level of self-esteem that ranges from 31% to high 40%, for the self-esteem variable and for cultural identity it remains at a high level, which represents 83.4%, concluding that there is a low positive relationship in the variable self-esteem.

**KEYWORDS:** Self-esteem, traditions, cultural identity, language.

## INTRODUCCIÓN

Ésta investigación trata sobre el estudio de la correlación que se presenta entre la identidad cultural y el autoestima en los estudiantes del Instituto de Educación Superior Pedagógica Pública de Huancané de la región Puno; en este trabajo se parte de la identificación de un problema contextual, donde los estudiantes tienen una formación en Educación Intercultural Bilingüe, y se supone que éstos deberían mostrar en sus conductas altos niveles de identidad cultural y autoestima; por lo que no se desconoce la actitud que muestran respecto hacia las culturas y por ende su predisposición a sus elementos como son las lenguas originarias, costumbres, tradiciones y de cuanto se involucra con las prácticas culturales de su comunidad.

Se precisa que la identidad para Bajardi, (2015) existe una pluralidad de sub identidades, es el contexto social la que determina y caracteriza al hombre; según Acuña *et al.* (2018) la identidad está construido por las prácticas tradicionales, creencias, costumbres, mitos, literatura, danzas y bailes populares y conocimientos ancestrales, que son transmitidas de generación en generación en la vida de una comunidad; según Hall (2003) tiene un origen y reconocimiento común donde se comparten rasgos con otras personas, pero es un proceso no consumado en que se puede perder, sostenerlo, abandonarlo o ganarlo entonces es condicional, y que Fernández-Soria (2020) se muestra fundamentalmente, por medio de la cultura y sus diferentes formas de manifestación social, y que según Daza (2020) la identidad comprende dos dimensiones: la personal/individual y la social /colectiva. Conforme a las afirmaciones vertidas podemos sostener que la identidad son las diversas formas de manifestación conducta cultural que puede darse en forma individual o colectivamente en una persona que ha heredado en su contexto social susceptible a sufrir cambios. De acuerdo a Diez & Rivera (2009) la identidad se caracteriza por: Generar sentimientos de pertenencia afirmación, La fluidez y son múltiples y varían de acuerdo con los contextos; y que para Quedena (2020) está vinculada con un conjunto de elementos existentes dentro de la cultura, como; la presentación personal y evaluación subjetiva de sus características físicas y personalidad, pertenencia al grupo indígena, relación de pareja, padres, escuela y estudios y por último filosofía de vida.

Por otra parte merece especial atención la cultura que según Gellner (2020) es el conjunto de formas y expresiones que caracterizarán en el tiempo a una sociedad determinada,

viene a ser un conjunto de formas y expresiones que incluye a las costumbres, creencias, prácticas comunes, reglas, normas, códigos, vestimenta, religión, rituales y maneras de ser que predominan en el común de la gente que la integra; se asume como el conjunto de todas las formas, modelos o patrones de manera explícita que resultan del comportamiento de las personas, esta es la base y fundamento de lo que somos, es un hecho que la cultura se hereda. En el contexto de estudio, la cultura implica costumbres, religión, prácticas, códigos, normas, vestimenta, rituales, sistemas de creencias, es decir toda la información y habilidades que el hombre desarrolla; cuyas características son: La cultura se aprende, es compartida, es dinámica. busca la adaptabilidad, presenta un código simbólico común, la cultura es un sistema arbitral, es un todo sistema integrado y generalmente existirá incoherencia entre lo que se vive y lo que se desea.

Y cuando no referimos a la cultura nativa retomamos la afirmación de Contreras (2014) que describe a los pueblos indígenas de la amazonia y de determinados sectores andinos que se caracterizan por sus rasgos definidos respecto a su etnia, historia y geografía y que forman un conjunto de poblaciones cuyas características son casi generales y homogéneas.

El meollo de este estudio es la identidad cultural que según Lozano (2005) surge de la relación entre el individuo y la sociedad, constituye un elemento de la realidad subjetiva que expresa la manera de ser o pertenecer a un pueblo y estar en el mundo; está formada por la cultura, la tradición, la lengua entre otros elementos; para Hadechini *et al* (2020) la identidad cultural es el proceso de recuperación étnica mediante la práctica de una serie de actividades vinculadas a la cultura, como los saberes de la población, al constituirse como producto social en permanente reestructuración y actualización; para Faundes (2020) la identidad cultural constituye el reconocimiento del territorio de los pueblos, su hábitat, sus recursos naturales, sus valores, espacios culturales, sus miembros y todo cuanto a ellos se consagra como un bien común

La identidad cultural, como una posibilidad susceptible en muchas personas. Dentro de la dinámica social, los estudiantes del instituto pedagógico de Huancané experimentan cambios como la que sostiene Daza (2020) experimentan transformaciones o

modificaciones que se van presentando en la identidad cultural de los jóvenes de educación superior que migran desde el campo hacia la ciudad. Al mismo tiempo, la defensa de la cultura y la preservación de las identidades constituyen actualmente un desafío para la mayoría de los pueblos (López y Verdecía, 2019). En este sentido, “la identidad es una necesidad básica del ser humano. Poder responder a la pregunta en tanto poder responder a la pregunta de “quién soy yo”, es tan necesario como dar cuenta del afecto y explicarlo o el proveerse de alimentarnos y procurar hacerlo para las futuras generaciones” (Chenet, Arévalo, & Palma, 2017, p. 300).

Según Rojas (2011) los fundamentos epistémicos en que se sostiene este concepto teórico son: El término identidad cultural es de índole teórico-antropológico y cultural, y no un concepto de carácter sociopsicológico como afirman algunos estudiosos del tema, porque el principio sociopsicológico de identificación-diferenciación en la relación con otros grupos, culturas y sociedades es tan sólo inherente a la psicología social, que es, a su vez, un contexto de la identidad cultural y no la identidad cultural misma.

Las dimensiones que comprende la identidad cultural según Austin (2000) son las siguientes:

**a. Territorio común.** El territorio no es tan solo un espacio geográfico, también es una construcción histórica y una práctica cultural. Por tanto, es en el territorio donde se refleja claramente la identidad cultural que lo sustenta. Existe una vinculación entre territorios y culturas; y que para Ramón (2019) manifiesta que implica la interrelación de varias territorialidades y culturas, no necesariamente complementarias y afines sino frecuentemente disímiles, incompatibles y en disputa asimétrica y abierta.

**b. La lengua**

La lengua constituye la forma que tienen los seres humanos para comunicarse. Se trata de un conjunto de signos, tanto orales como escritos, que a través de su significado y su relación permite la expresión y la comunicación humana. Esto comienza a desarrollar y a cimentar a partir de la gestación, y se configura según la relación del individuo con el mundo que lo rodea. De este modo, aprender a emitir, a escuchar y a comprender ciertos sonidos, planificando aquello que se pretende comunicar de una manera absolutamente particular; conforme manifiestan Vilca *et al* (2020) Con la lengua el hombre ha interpretado el

significado filosófico de lo que existe en la cultura, mitos, tradiciones, costumbres y crónicas de la tradición oral.

**c. Costumbres o tradiciones**

Es un modo habitual de obrar que se establece por la repetición de los mismos actos o por tradición. Se define como un hábito, las buenas costumbres aprobadas por la sociedad, la mala costumbre considerada como negativos. Las costumbres pueden ser: El festejo del día de los muertos, la navidad, La fiesta de los cruces, etc.

**d. Símbolos**

Es la representación perceptible de una idea, con rasgos asociados por una convención socialmente aceptada. “Los símbolos son pictografías con significado propio”.

**e. Sistema de valores y normas**

Para Ayala (1998) señala que, primero están los valores, después vienen las normas éticas y, por último, está la relación entre valores y normas éticas. La naturaleza del valor moral afecta a los comportamientos en los que la persona es responsable (en libertad). Por eso, el valor moral aparece como la razón de ser del hombre. Es el que más influye en la forja de la personalidad del individuo (p. 17).

**f. Creencias de las culturas originarias**

Según Ortega y Gasset (2010) las creencias forman la base de nuestra vida, el terreno sobre que sucede es nuestra realidad misma y toda nuestra conducta, inclusive la intelectual, estriba de cuál sea el sistema de nuestras creencias genuinas, porque en ellas "vivimos, nos movemos y somos (p.5).

La siguiente variable de este estudio es la autoestima que según Rosemberg (1999) señala que es la evaluación positiva o negativa del yo, en el que se refiere a los sentimientos de valía personal y de consideración a uno mismo. Panesso & Arango (2017) consideran que es la valoración de uno mismo, concierne las emociones, pensamientos, sentimientos, experiencias y actitudes que la persona muestra en su vida. Al mismo tiempo, expresa una actitud de aprobación o desaprobación e indica en qué medida el individuo se cree capaz, importante, digno y con éxito. Es un juicio personal de dignidad, que se expresa en las actitudes del individuo hacia sí mismo (Branden, 2011, p. 22). La autoestima está presente durante toda la vida en el proceso social y su valoración es inmanente a la persona. Noriega-Duche &

Ortiz-Paredes (2021) la consideran como la manera de pensar, sentir y actuar de forma sana, feliz y auto satisfactoria siendo indispensable para una buena calidad de vida y así poder afrontar los desafíos que se presentan.

En el caso de la investigación, no debemos perder de vista que la autoestima es una valoración afectiva que los estudiantes realizan de sus características físicas, cognitivas y culturales (Evert & Álvarez, 2020). Al mismo tiempo, la autoestima cumple un rol crítico en las relaciones sociales y se originan como consecuencia de las experiencias vividas (familiares, sociales, físicas, etc.) (Tacca et al., 2020). En suma, la autoestima estudia la satisfacción general de la persona y es considerado un criterio importante de la salud mental (Ordóñez-Ordóñez & Narváez, 2020).

### **Indicadores de la autoestima**

Según Branden (1989) en su obra “Cómo mejorar su autoestima” nos indica algunos indicadores de las autoestimas positivas y deficientes, que a continuación se toma en cuenta:

- Cree con firmeza en ciertos valores y principios, y está dispuesta a defenderlos incluso aunque encuentre oposición.
- Se siente lo suficientemente segura de sí misma como para modificarlos si la experiencia le demuestra que estaba equivocada.
- Es capaz de obrar según crea más acertado, confiando en su propio criterio, y sin sentirse culpable cuando a otros no les parezca bien su proceder.
- Aprende del pasado y proyecta para el futuro, pero vive con intensidad el presente.
- Confía plenamente en su capacidad para resolver sus propios problemas, sin dejarse acobardar fácilmente por fracasos y dificultades.
- Como persona, se considera y siente igual que cualquier otro; ni inferior, ni superior; sencillamente, igual en dignidad.
- Reconoce diferencias en talentos específicos, prestigio profesional o posición económica.

Respecto a la persona con autoestima deficiente suele manifestar algunos de los siguientes síntomas:

- Autocrítica rigorista, tendente a crear un estado habitual de insatisfacción consigo misma.

- Hipersensibilidad a la crítica, que la hace sentirse fácilmente atacada y a experimentar resentimientos pertinaces contra sus críticos.
- Indecisión crónica, no tanto por falta de información, sino por miedo exagerado a equivocarse.
- Deseo excesivo de complacer: no se atreve a decir «no», por temor a desagradar y perder la benevolencia del peticionario.
- Perfeccionismo, o autoexigencia de hacer «perfectamente», sin un solo fallo, casi todo cuanto intenta; lo cual puede llevarla a sentirse muy mal cuando las cosas no salen con la perfección exigida.
- Culpabilidad neurótica: se condena por conductas que no siempre son objetivamente malas, exagera la magnitud de sus errores y delitos y/o los lamenta indefinidamente, sin llegar a perdonarse por completo.
- Hostilidad flotante, irritabilidad a flor de piel, siempre a punto de estallar aun por cosas de poca importancia; propia del supercrítico a quien todo le sienta mal, todo le disgusta, todo le decepciona, nada le satisface.
- Tendencias defensivas, un negativo generalizado (todo lo ve negro: su vida, su futuro y, sobre todo, su sí mismo) y una inapetencia generalizada del gozo de vivir y de la vida misma.

## COMPONENTES DE LA AUTOESTIMA

### a. El autoconcepto

Desde décadas pasadas, estudiosos como González-Pienda, Núñez, Glez-Pumariega, & Garcia (1997) se entiende como la imagen que uno tiene de sí mismo y que se encuentra determinada por la acumulación integradora de la información tanto externa como interna, juzgada y valorada mediante la interacción de los sistemas de estilos y valores. Se refiere al conjunto de creencias, actitudes y opiniones que cada persona tiene acerca de uno mismo. Este es uno de los principales componentes de la autoestima ya que las personas se valoran basándose en su autoconcepto. Para Esnaola, Goñi, & Madariaga (2008) el autoconcepto juega un papel decisivo y central en el desarrollo de la personalidad, es por ello que, lograr un autoconcepto positivo sea uno de los objetivos más pretendidos en numerosos programas de intervención psicológica.

### b. La autoaceptación

La literatura señala que requiere poder reconocer nuestras dificultades, aceptarlas y desarrollar las estrategias necesarias para poder superar las que son posibles.

Este implica la aceptación incondicional de los demás y de uno mismo, añadiendo al ser humano como el principal responsable de actuar para cambiar las cosas con el fin de vivir mejor, sin ignorar sus limitaciones y condicionamientos (Flecha, 2019). De otra parte, la autoaceptación, es uno de los criterios medulares del bienestar, sentirse bien consigo mismo, incluso siendo conscientes de sus propias limitaciones. Tener actitudes positivas hacia uno mismo es una característica importante del funcionamiento psicológico positivo (Anaya et al., 2020).

#### **c. Auto reconocimiento**

Es reconocerse a sí mismo, reconocer las necesidades, habilidades, potencialidades y debilidades, cualidades corporales o psicológicas, observar sus acciones, como actúa, por qué actúa y qué siente. Para Galindo & Herrera (2017) conciben el auto reconocimiento como los procesos de superación de las condiciones humanas positivas y negativas que uno puede tener y afianzando la dignidad para construir país, sociedad, desarrollo, democracia y justicia para todas las personas. De otra parte, es poner en juego nuestra propia mirada de un YO frente a un “otros” y un nosotros (Montaño Garcés, 2018). Esta autodeterminación en individual, a partir del referente colectivo.

#### **d. Autovaloración**

Refleja la capacidad de evaluar y valorar las cosas que son buenas de uno mismo, aquellas que le satisfacen y son enriquecedoras, le hacen sentir bien, le permiten crecer y aprender, buscar y valorar todo aquello que le haga sentirse orgulloso de sí mismo. De otra parte, Senra, Ramos, & Rangel (2018) señalan que tiene que ver con el fortalecimiento del hombre y su medio, por lo que el mejoramiento permanente del mismo requiere orientación y cultivo de todos los aspectos que conciernen al individuo: el desarrollo social, vocacional, intelectual, moral, ético y creativo. Para Cruz, Díaz, & Moreno (2017) es la configuración de la personalidad que integra un concepto que elabora el sujeto de sí, en el que aparecen cualidades, capacidades, intereses y motivos de manera precisa, generalizada y con relativa estabilidad y dinamismo, comprometido en la realización de las aspiraciones más significativas del sujeto en las diversas esferas de su vida (p. 533).

### e. **Autosuperación**

Si la persona se conoce es consciente de sus cambios, crea su propia escala de valores, desarrolla y fortalece sus capacidades y potencialidades, se acepta y se respeta; está siempre en constante superación, por lo tanto, tendrá un buen nivel de autoestima, generando la capacidad para pensar y entender, para generar, elegir y tomar decisiones y resolver asuntos de la vida cotidiana, escuela, amigos, familia, etc. es una suma de pequeños logros diarios. En este sentido, Lores, Cabezas, & Cardoso (2018) plantean que la autosuperación avala las múltiples ventajas que nos conducen a una vida plena, feliz y con todos los logros materiales y espirituales que podamos imaginar. Desde una mirada cultural, la autosuperación permite superar las limitaciones de la filosofía del olvido del ser (filosofía occidental), sino la autocorrección de la propia comprensión de las ciencias humanas recurriendo a la tradición (Gracia, 2017) . Del modo en cómo resuelven las etnias sus crisis en comunidad.

### **Dimensiones de la autoestima**

Generalmente, las personas pueden presentar en esencia tres estados de autoestima, Branden (2011) plantea y que está vigente hasta nuestros días, esto fue ampliamente discutido y existe consenso al respecto. Para efectos del análisis de la investigación se asumen como dimensiones la autoestima alta, media y baja.

- a) **Autoestima alta** equivale a sentirse confiadamente apto para la vida, o, usando los términos de la definición inicial, sentirse capaz y valioso; o sentirse aceptado como persona. La autoestima alta se caracteriza por el auto respeto, dichas personas no se sienten inferiores ni superiores a los demás, pueden reconocer sus limitaciones y potencialidades, se muestran prestos a la ayuda y tienen sentimientos de utilidad personal y social, demostrando así una especie de felicidad, madurez y equilibrio (Fanti & Henrich, 2015). En este sentido, Noriega-Duche & Ortiz-Paredes (2021) señalan que un nivel de autoestima alta conlleva al correcto funcionamiento y desempeño del ser humano, mejorando el componente de la calidad de vida en los diferentes etapas de la vida del hombre.
- b) **Autoestima media** es oscilar entre los dos estados anteriores, es decir, sentirse apto e inútil, acertado y equivocado como persona, y manifestar estas incongruencias en la conducta actuar, unas veces, con sensatez, otras, con

irreflexión, reforzando, así, la inseguridad. La autoestima media tiene mejores herramientas de defensa y confianza para hacerle frente a las agresiones (Simon et al., 2017). Los que se encuentran en este nivel, son más susceptibles y manipulables, lo que puede repercutir en que su nivel de autoestima pueda variar hacia el alta o la baja autoestima.

- c. Autoestima baja** es cuando la persona no se siente en disposición para la vida; sentirse equivocado como persona. Aquellas personas que se ubican en la autoestima baja se caracterizan por una desorganización entre lo que razonan, piensan y proyectan hacia la vida (Salmivalli et al., 1999). Las consecuencias de una baja autoestima repercuten en diversos ámbitos de la vida, como el rendimiento académico, teniendo una mayor probabilidad de padecer síntomas depresivos, ansiedad social o fobia respecto a cualquier situación, muchas veces carece de autoconfianza y relaciones conflictivas con sus pares. Algunos estudios resaltan una menor credibilidad en sí mismos, inseguridad para tomar decisiones, aumento en las excusas personales, ausencia de la motivación para realizar o alcanzar metas y deterioro de habilidades sociales. El miedo a equivocarse, la sensación de dejar al descubierto defectos propios, y la frustración que se produce ante la ausencia del reconocimiento esperado de los otros, son algunas de las manifestaciones más evidentes del sentimiento de baja autoestima (Pades-Jiménez et al., 2019)

### **Correlación entre autoestima e identidad cultural**

Diversas investigaciones sostienen que existe una correlación de carácter vinculante entre autoestima e identidad cultural, como, por ejemplo Román Solano & Moreno Salas (2013) sostienen que “La autoestima es la consideración positiva o negativa del sí mismo. Aparece asociada con la claridad que se tiene del concepto propio y hace referencia específica a la valía personal y esta favorece el sentido de la propia identidad”, por otra parte identidad étnica, según Phinney (1995) se ha encontrado una relación directa entre identidad étnica y autoestima, por tanto, este concepto es utilizado como criterio para determinar el impacto de la identidad étnica en el desarrollo psicológico (pp. 193-208). Por otra parte, Román Solano & Moreno Salas (2013) afirman que “La autoestima es uno de los elementos que se considera clave para determinar el bienestar psicológico, es por

tanto, un indicador del grado de satisfacción que una persona tiene consigo misma, y está a su vez fuertemente determinada por las condiciones de existencia (p.34).

### **Ámbito de estudio**

La investigación se concentra en la observación de las actitudes, conductas y puntos de vista de los estudiantes de Educación Inicial en formación inicial docente en Educación Intercultural Bilingüe respecto a su identidad y su autoestima, en un contexto sociocultural bilingüe donde hay predominancia de las culturas originarias principalmente aimara con alternancia del quechua, la población de estudio y la institución educativa están ubicados en la provincia andina de Huancané de la región altiplánica de Puno.

### **MÉTODO**

El enfoque de este estudio corresponde al cuantitativo, el tipo de estudio es no experimental, asumiendo un diseño descriptivo para explicar las dimensiones de las variables y un diseño correlacional para vincular las variables de estudio. En el que describe y analiza sistemáticamente la existencia, variaciones o las condiciones de una situación; en estos estudios se obtiene información dentro de un periodo corto de tiempo, de los fenómenos hechos o sujetos. Hernández-Sampieri & Mendoza (2018) señalan que en una investigación se puede asumir más de un diseño y no centrarse en un solo diseño.

**Unidades de análisis:** Se centra en el estudio de los siguientes indicadores

- Identidad cultural.
- Autoestima
- Valores culturales
- Conductas, actitudes y puntos de vista respecto a los valores culturales.
- Autoevaluación como persona.

## RESULTADOS Y DISCUSIÓN

### Resultados de las características de la muestra de estudio de los estudiantes de Educación Inicial EIB del IESPP Huancané

Los resultados fueron recogidas a través de una encuesta a 145 estudiantes del instituto de formación inicial docente en referencia. La obtención de datos se hizo a través de la técnica de la encuesta virtual y el instrumento fue el cuestionario virtual que se planteó preguntas referentes a los objetivos específicos y enviados a la muestra seleccionada a través de un enlace en el Google Drive para el recojo de datos de manera individual.

### Resultado de frecuencias porcentual del nivel de autoestima

El proceso de obtención de los datos se realizó a través del test de Rosenberg, contiene 10 ítems de afirmaciones positivas y negativas como se explica en el capítulo III respecto a la obtención de los datos.

Tabla 1

Nivel de autoestima de estudiantes EIIB-2020

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido Autoestima bajo	22	15,2	15,2	15,2
Autoestima medio	57	39,3	39,3	54,5
Autoestima alto	66	45,5	45,5	100,0
Total	145	100,0	100,0	

Fuente: Encuesta sobre autoestima

En esta parte se analiza el nivel de autoestima de los estudiantes y se responde a la segunda hipótesis específica cuando se plantea que el nivel en la que se ubican respecto a la autoestima es alto en los estudiantes de educación inicial del IESPP de Huancané. Los resultados evidencian que 66 estudiantes que representa un 45.5% evidencian tener una “autoestima alto”, 57 estudiantes que dan un 39.3% tienen una “autoestima medio” y 22 estudiantes que se traduce en un 15.2% tienen la autoestima bajo. Esto significa que la tendencia respecto a la autoestima va de medio a alto. Ya que los estudiantes conciben que son personas que valen igual que los demás, sienten que tienen buenas cualidades, reconocen que son capaces de hacer las cosas del mismo modo en que lo podrían hacer

otras personas, evidencian una actitud positiva y generalmente siempre se sienten satisfechos consigo mismo.

Al mismo tiempo hay que reconocer y convendría reflexionar que el 15.2% de la muestra total evidencia una autoestima baja, reconociéndose muchas veces como seres inútiles, que no sirven para nada, no tienen orgullo y a veces sienten ser fracasados. El resultado de este último análisis deja un compromiso por asumir y convendría que se efectúe un tratamiento especial o ayudar a los estudiantes del instituto pedagógico para que reviertan su situación en relación con su autoestima.

## Prueba de confiabilidad y normalidad

### Confiabilidad del instrumento

Para el análisis de confiabilidad del instrumento se utilizó el coeficiente Alfa de Cronbach.

Estadísticas de fiabilidad	
Alfa de Cronbach	N de elementos
0,649	51

**Interpretación:** Los datos de la muestra de estudio relacionado a la identidad cultural de los estudiantes presentan una confiabilidad baja ya que el coeficiente alfa de Cronbach (0,649) se encuentra en el intervalo de 0,60 a 0,65. Según el coeficiente de alfa de Cronbach es confiable (Herrera, 1998).

### Tabla 2

Nivel de confiabilidad baja según el coeficiente alfa cronbach

Intervalos	Interpretación
0,53 a menos	Confiabilidad nula
0,54 a 0,59	Confiabilidad baja
0,60 a 0,65	Confiable
0,66 a 0,71	Muy confiable
0,72 a 0,99	Excelente confiabilidad
1,00	Confiabilidad perfecta

Fuente: Prueba de confiabilidad.

## Prueba de normalidad para la variable identidad cultural

### De la variable identidad cultural (n>50)

Formulación de las hipótesis Nula ( $H_0$ ) y Alternativa ( $H_1$ )

**$H_0$ :** La distribución de la variable identidad cultural **no difiere** de la distribución normal ( $p > 0,05$ )

**$H_0$ :** La distribución de la variable **proviene** de la distribución normal ( $p > 0,05$ )

**$H_1$ :** La distribución de la variable identidad cultural **difiere** de la distribución normal ( $p \leq 0,05$ )

**$H_1$ :** La distribución de la variable identidad cultural **no proviene** de la distribución normal ( $p \leq 0,05$ )

Para una muestra de **145** estudiantes del IESPP Huancané, se halla los valores correspondientes con el SPSS versión 25 y se obtiene la siguiente tabla:

Tabla 3

Valores SPSS 25 de Kolmogorov-Smirnov

	Kolmogorov-Smirnov <sup>a</sup>		
	Estadístico	gl	Sig.
<b>Identidad cultural</b>	0,600	145	0,000

**Conclusión:** Como el nivel de significancia asintótica bilateral obtenido (**0,000**) es menor al nivel de significación ( $\alpha=0,050=5\%$ ) entonces se acepta la hipótesis alternativa ( $H_1$ ), es decir se acepta que: La distribución de la variable identidad cultural **difiere** de la distribución normal, es decir proviene de una distribución no normal, por lo que en la prueba de hipótesis se debe utilizar una **prueba no paramétrica**.

### Correlación de las variables identidad cultural y autoestima

Respecto a la comprobación de la hipótesis general de la investigación, se correlacionó las variables de estudio de la muestra del Instituto de Educación Superior Pedagógico Público de Huancané. Para ello se empleó la estadística inferencial que permite realizar pruebas de hipótesis. Para la correlación de las variables a nivel global se utilizó el estadístico SPSS versión 25, optando por una prueba no paramétrica, empleando el estadígrafo de Rho de Spearman. Luego de

aplicar los datos de las variables respectivas se presenta el valor para dicho coeficiente de correlación.

Tabla 4

Correlación bivariado de las variables de identidad cultural y autoestima

		Identidad cultural	Autoestima
Rho de Spearman	de Identidad cultural	1,000	0,238**
	Coeficiente de correlación		
	Sig. (bilateral)	.	0,004
	N	145	145
Autoestima	de	0,238**	1,000
	Coeficiente de correlación		
	Sig. (bilateral)	0,004	.
	N	145	145

A continuación seguiremos la siguiente equivalencia para el coeficiente de correlación de Rho de Spearman.

Tabla 5

Coefficiente de correlación de RHO de Spearman

VALOR CUANTITATIVO	SIGNIFICADO LITERAL
-1	Correlación negativa grande y perfecta
-0,9 a -0,99	Correlación negativa muy alta
-0,7 a -0,89	Correlación negativa alta
-0,4 a -0,69	Correlación negativa moderada
-0,2 a -0,39	Correlación negativa baja
-0,01 a -0,19	Correlación negativa muy baja
0	Correlación nula
0,01 a 0,19	Correlación positiva muy baja
0,2 a 0,39	Correlación positiva baja
0,4 a 0,69	Correlación positiva moderada
0,7 a 0,89	Correlación positiva alta
0,9 a 0,99	Correlación positiva muy alta
1	Correlación positiva grande y perfecta

Fuente: Karl Pearson

En función a la correlación entre las variables identidad cultural y autoestima, la Rho de Spearman señala que el coeficiente de correlación es positivo baja ya que se obtuvo 0,238 y el nivel de significancia bilateral es de 0,004 es inferior al valor del margen de error asumido ( $\alpha = 0,05$ ). Esto significa que existe una correlación y se puede afirmar que existe una vinculación positiva baja entre la identidad cultural asumida por los estudiantes y su autoestima. Por ello se rechaza la hipótesis nula y acepta la hipótesis alterna que señala que existe una correlación positiva entre la identidad cultural y la autoestima de los estudiantes de la especialidad de educación inicial del Instituto de Educación Superior Pedagógico Público de Huancané – 2020.

### Tabla cruzada del nivel de identidad cultural y autoestima

Tabla 6

Tabla cruzada del nivel de identidad cultural y autoestima

		Autoestima			Total	
		Autoestima bajo	Autoestima medio	Autoestima alto		
Identidad cultural	Identidad cultural bajo	Recuento	0	3	0	3
		% del total	0,0%	2,1%	0,0%	2,1%
	Identidad cultural medio	Recuento	4	9	8	21
		% del total	2,8%	6,2%	5,5%	14,5%
	Identidad cultural alto	Recuento	18	45	58	121
		% del total	12,4%	31,0%	40,0%	83,4%
<b>TOTAL</b>		Recuento	22	57	66	145
		% del total	15,2%	39,3%	45,5%	100,0%

Fuente: Encuesta

De la tabla cruzada se puede destacar la relación que tienen entre las variables identidad cultural y la autoestima de los estudiantes de la IESPP de Huancané. Los valores que destacan son; 45 estudiantes alcanzan una identidad cultural en el nivel alto y una autoestima en el nivel medio, 58 estudiantes alcanzan tanto la identidad cultural y la autoestima en un nivel alto. Esto significa que existe una relación que va del nivel medio de 31% al alto 40% en la autoestima y para la identidad cultural se mantiene en un nivel alto en 83.4% de acuerdo al análisis de las dos variables. En síntesis, para la variable identidad cultural 121 estudiantes que representa el 83.4% alcanzan el nivel alto y para la variable autoestima 66 estudiantes que representa el 45% logran el nivel alto. A partir de

los resultados se puede deducir que la tendencia de una buena identidad no necesariamente garantiza un alto nivel de autoestima.

A partir de estos resultados respecto a la hipótesis general, referido a que existe relación entre la identidad cultural y la autoestima de los estudiantes, las tablas cruzadas y la prueba Rho de Spearman señalan que sí existe vinculación entre las variables del estudio y se acepta la hipótesis alterna y se rechaza la hipótesis nula. En consecuencia, el grado de correlación obtenida con la prueba Rho de Spearman es positiva baja.

## DISCUSIÓN

Respecto a la autoestima, tiene que ver con el modo en que nos sentimos con respecto a nosotros mismos (Branden, 1989). Lo que para el análisis de esta investigación es más significativo, los estudiantes manifiestan tener una vinculación entre la identidad cultural y autoestima en 31% y 40% alcanzan una autoestima medio y alto respectivamente. Esto significa, si bien la gran mayoría no alcanza una autoestima alta, el mayor porcentaje se encuentra entre los niveles medio y alto. En un número importante asumen que, la valoración de uno mismo, concierne las emociones, pensamientos, sentimientos, experiencias y actitudes que la persona muestra en su vida (Panesso & Arango, 2017). Estos aspectos están presentes durante toda la vida en el proceso social y su valoración es immanente a la persona. Como señala Chilca (2017) la autoestima es responsable de nuestro éxito o fracaso en lo cotidiano. Los estudiantes materia de este estudio, efectúan Taberner et al., (2017) una valoración afectiva en base a sus características físicas, cognitivas y culturales. De ello se desprende sus experiencias cotidianas para asumir el nivel de autoestima encontrada en los estudiantes.

En esta variable es importante señalar que, se evidenció que los estudiantes en un 12,4% muestran que no asumen un contundente autoconcepto de sí mismo. Dejan entrever que estos estudiantes muchas veces se sienten personas inútiles, en ocasiones desearían valorarse más, muchas veces no se sienten orgullosos de sí mismo. Muchas veces se sienten fracasados y sería importante descubrir en otros estudios del por qué o que razones le hacen definirse como fracasado. Este enunciado podría estar asociado a la procedencia cultural, factores económicos entre otras razones.

Al analizar la identidad cultural de los estudiantes supone comprender muchos elementos que ésta asume, como Rivas (2018) señala a partir de ella se podría diferenciar un pueblo del otro. En ese sentido, un aspecto importante es la lengua originaria, porque las lenguas son diferentes e igualmente importantes en su configuración y empleo (Cabrera, 2000). Los estudiantes muestran aprecio a la lengua aimara o quechua, sintiendo un apego innato a la lengua ancestral. Al mismo tiempo, dentro de las costumbre y tradiciones se conduce con el sistema de valores asumidos en la cultura, para Ayala (1998) la naturaleza del valor moral afecta a los comportamientos en los que la persona es responsable, éste valor es el que más influye en la formación de la persona. De otra parte, Para Herszenbaun (2018) las normas culturales sólo puede encontrarse en su correspondencia con el modo de vida de la comunidad. Esto implica que la muestra estudiada, es decir los estudiantes son miembros activos de la comunidad, en ello se justifica su actitud positiva y alta identidad con su cultura. Es importante destacar que los estudiantes mayoritariamente tienen un dominio (oral y escrito) de la lengua quechua o aimara, los resultados señalan que su dominio se establece en los niveles intermedio y avanzado.

Los estudiantes se identifican con las culturas andinas del altiplano (aimaras y quechuas), ya que en un porcentaje muy importante del 95.2% señalan adscribirse con una u otra cultura y con lo que al interior existe y su territorio. Para Reyes-Guarnizo (2019) denota aspectos relacionales que proponen vínculos de dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación entre una porción o la totalidad del espacio geográfico con un determinado sujeto individual o colectivo. De otra parte, es en el territorio donde se refleja claramente la identidad cultural que lo sustenta. Existe una vinculación entre territorios y culturas (Ramón, 2019). Estas razones conducen a que los encuestados tengan un grado de satisfacción con la cultura nativa, ellos manifiestan su gusto entre excelente y bueno. Del mismo modo, en su formación inicial docente gustan de conocer la gramática de las lenguas originarias ya que, de un total de 145 encuestados, 143 manifiestan estar contentos con saber y aprender el quechua o aimara. Al mismo tiempo como señala Sosa (2018), los estudiantes poseen una actitud (cognitiva, conductual y afectiva) favorable a las culturas originarias.

Estos resultados podrían asumirse como contraproducente, porque los estudiantes creen y conviven con la Pachamama (madre tierra), conocen las tradiciones y costumbres de la

comunidad porque sienten estar comprometidos con la cultura y los elementos que implican en ella, ya que señalan participar a veces en un 52.4% e indican que un 39.3% si participan en la difusión de la cultura y por ende sienten orgullo en un 100% por las culturas aimara y quechua. En palabras de (Taguenca, 2016) el objetivo no es describir realidades concretas, que dan como resultado identidades culturales juveniles reconocibles, sino un análisis conceptual y relacional que nos permita establecer el “ser sí mismo” de una persona con respecto a los demás. Esto significa que la relación que tienen los estudiantes con el sistema sociocultural y con los de la otra cultura, en sus procesos de adaptación e integración como seres subjetivados, que como ciudadanos, aimaras o quechuas se permiten prácticas conjuntas desde la diferencia, que su identidad cultural no es otra cosa que la contextualización de su cultura, en el que asumen todo el entramado de significados que comparten en lo cotidiano. De ahí la importancia de mantener vivas las lenguas, culturas e identidad de los pueblos originarios, siga representando nuevas apuestas para el sistema educativo, y en particular para la educación superior (Navia et al., 2020).

El hallazgo de la investigación devela que 66 estudiantes que representa el 45.5% se ubican en un nivel de autoestima alto, esto significa que tienen buenas experiencias vividas en el núcleo familiar y sociocultural, ya que las relaciones sociales se originan como consecuencia estas experiencias (Tacca et al., 2020), esta satisfacción de la persona es tomado en cuenta como un aspecto fundamental en la salud mental de las personas (Ordóñez-Ordóñez & Narváez, 2020). Si bien es cierto, este porcentaje no es la mayoría, pero es considerable estadísticamente. Ya que ellos, tienen una imagen positiva de sí mismo, que lograron en la integración de los sistemas de estilos y valores (González-Pienda et al., 1997). Como lo indica Esnaola et al. (2008) implica que los estudiantes tienen un autoconcepto positivo. Al mismo tiempo, se caracterizan por el auto respeto, dichas personas no se sienten inferiores ni superiores a los demás, pueden reconocer sus limitaciones y potencialidades (Fanti & Henrich, 2015). El tener un nivel alto de autoestima conlleva al correcto funcionamiento y desempeño del ser humano, mejorando el componente de la calidad de vida durante las diferentes etapas de la vida (Noriega-Duche & Ortiz-Paredes, 2021).

De otra parte, un grupo importante de 57 estudiantes que da un 39.3% se encuentra en un nivel de autoestima media. Esto nos indica que esa proporción de estudiantes se encuentra en una especie de limbo, en el que asumen un estado dubitativo porque algunas veces actúan con sensatez y otras con irreflexión. Hay que destacar que los estudiantes con una autoestima media, tienen mejores herramientas de defensa y confianza para enfrentar situaciones críticas o difíciles (Simon et al., 2017). De otra parte es importante resaltar que éstos jóvenes estudiante, no terminan de aceptar que, el principal responsable de actuar para cambiar las cosas con el fin de vivir mejor, sin ignorar sus limitaciones y condicionamientos son ellos mismo (Flecha, 2019). Sería muy importante propulsar en la muestra de estudio, como lo indican Anaya et al. (2020) actitudes positivas hacia el “Yo” personal, porque es una característica importante del funcionamiento psicológico positivo. Claro está que estos estudiantes del pedagógico requieren mejorar las condiciones humanas negativas que uno puede tener y afianzando la dignidad para construir mejores experiencias para todas las personas en la convivencia (Montaño, 2018). En concordancia con Senra et al. (2018) indican que exige el fortalecimiento del estudiante, su medio y mejoramiento permanente de su autovaloración, en el que requiere orientación y cultivo de todos los aspectos que conciernen al individuo.

En esta misma línea del análisis se tiene a 22 estudiantes que constituyen el 15.2% de la población total que se agrupa en el nivel de autoestima baja, esto da entender que los aludidos de la investigación se sienten inútiles, sienten que no sirven para nada, no tienen orgullo y a veces sienten ser personas fracasadas. Claramente muestran una actitud negativa, asumen una disposición de condena en la vida. Estos estudiantes se caracterizan por ser desorganizados entre lo que piensan y cómo se proyectan en la vida (Salmivalli et al., 1999). Denotan un conformismo personal, esto repercute a los distintos aspectos de la vida, rendimiento académico, personas depresivas y conflictivas. Al mismo tiempo, la literatura connota una baja credibilidad en sus verdaderas capacidades y que permanentemente busca pretextos.

## CONCLUSIONES

El grado de correlación entre los niveles de identidad cultural y la autoestima en los estudiantes del Instituto de Educación Superior Pedagógico Público Huancané es positiva baja, en el periodo 2020 a 2021; ésta se corrobora tomando en cuenta el coeficiente de correlación de Rho de Spearman, cuyo Rho es 0.238. Entonces se entiende que si los estudiantes alcanzan mejor identidad cultural tendrán mayor nivel de autoestima, porque los porcentajes significativos están en relación con la variable de estudio; esta relación va desde el nivel medio que es de 31% al nivel alto de 40% en la variable autoestima y para la identidad cultural se mantiene en un nivel de 83% conforme al análisis de las dos variables donde los porcentajes indican una relación positiva baja a partir de la variable autoestima.

Respecto a la variable identidad cultural los resultados demuestran que un 83.4% de estudiantes tienen una “identidad cultural alta”, un 14.5% presenta una “identidad cultural medio” y un 21% tienen una “identidad cultural baja”; estos resultados demuestran que la tendencia respecto a la identidad cultural están en un nivel alta; entonces se entiende que los estudiantes se sienten felices de ser miembros del grupo étnico, de sus valores culturales, están comprometidos con la cultura originaria, participan de las costumbres y creencias de su comunidad, también afirman que usan la lengua aimara/quechua en la comunicación, pero indican que la usan para comunicarse con su familia y la comunidad.

En relación con la variable autoestima un 45.5% evidencian tener una “autoestima alta”, un 39.3% tienen una “autoestima medio” y un 15.2% ostentan una “autoestima baja”. La tendencia mayoritaria de la autoestima va de medio a alto, porque los estudiantes son conscientes de que son personas iguales a sus semejantes, con buenas cualidades, capaces de hacer las cosas del mismo modo que los demás; evidencian una actitud positiva y se sienten satisfechos consigo mismo; cabe resaltar por otro lado, que un 15.2% de estudiantes muestran “baja autoestima” porque afirman que son inútiles, no sirven para nada, no tienen orgullo y hasta se sienten fracasados, que sería motivo de un estudio de caso o etnográfico.

## AGRADECIMIENTO

Al Instituto de Educación Superior Pedagógico Público de Huancané por darme la oportunidad de imbuirme en la investigación y a mis alumnos quiénes me dieron acceso a una información fidedigna sobre su identidad y autoestima, asimismo a los docentes de la facultad de Educación de la Universidad nacional del Altiplano de Puno por sus exigencias y sugerencias en la redacción y organización del artículo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña, Y., Garzón, M., & Sierra, N. (2018). Características de identidad cultural: relato de vida de tres integrantes de la comunidad wounaan habitantes del municipio de Madrid. *Redes, Revista y Diálogos*, 1(1), 158–230.
- Anaya, C. E., Sánchez, L. C., & Iguarán, A. M. (2020). Bienestar psicológico de jóvenes víctimas del conflicto armado. *Cultura, Educación y Sociedad*, 11(2), 9–26. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.17981/cultedusoc.11.2.2020.01>
- Austin, T. R. (2000). Para comprender el concepto de Cultura. *UNAP Educación y Desarrollo*, 1(1), 13.
- Ayala, J. M. (1998). Valores y Normas Éticas. *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, 40, 15–17. <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/wcp20-paideia199840709>
- Bajardi, A. (2015). La identidad personal en relación con la educación: características y formación del concepto. *REIDOCREA: Revista Electrónica de Investigación Docencia Creativa*, 106–114. <https://doi.org/10.30827/digibug.37124>
- Branden, N. (1989). Cómo mejorar su autoestima. In *Círculo de Lectores*. Ediciones Paidós.
- Branden, N. (2011). El Poder de la autoestima. In 1 (Paidós).
- Cabrera, J. C. (2000). *Dignidad e Igualdad de las Lenguas*. Publicaciones Academia Edu.
- Chenet, M. E., Arévalo, J. C., & Palma, F. (2017). Identidad cultural y desempeño docente en instituciones educativas. *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 33(84), 292–322.
- Chilca, M. L. (2017). Autoestima, hábitos de estudio y rendimiento académico en estudiantes universitarios. *Propósitos y Representaciones*, 5(1), 71–127. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.20511/pyr2017.v5n1.145>
- Contreras, H. y otros. (2014). La salud en las comunidades nativas amazónicas del Perú. *Revista Peruana de Epidemiología*, 18, 1–5. <https://acortar.link/pChIYN>
- Cruz, J. M., Díaz, B. D., & Moreno, Y. (2017). Autovaloración en adolescentes diagnosticados con drepanocitosis. *Ciencias Médicas de Pinar Del Río*, 21(4), 530–537.
- Daza, M. Á. (2020). Transformaciones en la identidad cultural en el ámbito universitario, desde

- una perspectiva de la migración campo ciudad. *Revista Digital Investigación Negocios*, 13(21), 132–140. <https://doi.org/https://doi.org/10.38147/inv&neg.v13i21.89>
- Diez, A., & Rivera, E. (2009). *Entre la cultura y la Interculturalidad*. Angelograf.
- Esnaola, I., Goñi, A., & Madariaga, J. M. (2008). El autoconcepto: Perspectivas de investigación. *Revista de Psicodidactica*, 13(1), 69–96.
- Evert, B., & Álvarez, C. (2020). Análisis del sobrepeso y obesidad, niveles de actividad física y autoestima de la niñez salvadoreña. *MHSalud: Revista En Ciencias Del Movimiento Humano y Salud*, 17(1), 1–15. <https://doi.org/https://doi.org/10.15359/mhs.17-1.1>
- Fanti, K. A., & Henrich, C. C. (2015). Efectos de la autoestima y el narcisismo en el acoso y la victimización durante la adolescencia temprana. *Journal of Early Adolescence*, 35(1), 1–25. <https://doi.org/10.1177/0272431613519498>
- Faundes, J. J. (2020). El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas, configuración conforme el derecho internacional y perspectivas de su recepción en Chile. *Ius et Praxis*, 26(1), 77–100. <https://doi.org/10.4067/S0718-00122020000100077>
- Fernández-Soria, J. M. (2020). Memoria e identidad cultural y derecho a la educación. *Contextos Educativos*, 26, 23–39. <https://doi.org/http://doi.org/10.18172/con.4445>
- Flecha, A. C. (2019). Autoaceptación y sentido/propósito vital en personas mayores institucionalizadas. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 33, 139–151. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2019.33.10](https://doi.org/10.7179/PSRI_2019.33.10)
- Galindo, M. S., & Herrera, S. L. (2017). Cuerpos de mujeres: procesos de desvictimización. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 5(45), 88–119. <https://doi.org/10.32870/lv.v5i45.4216>
- Gellner, E. (2020). *Cultura, identidad y política*. Gedisa, S.A.
- González-Pianda, J. A., Núñez, C. J., Glez-Pumariiega, S., & Garcia, M. S. (1997). Autoconcepto, autoestima y aprendizaje escolar. *Psicothema*, 9(2), 271–289.
- Gracia, J. (2017). Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad hacia una lectura intercultural de la hermenéutica filosófica de Hans-georg Gadamer. *Ideas y Valores*, 66(164), 265–280. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.50022>
- Hadechini, Leidy; Garcia, Ana; Simancas, S. (2020). Memoria e identidad cultural indígena Zenú de juegos y rondas tradicionales. *Revista Científica Electrónica de Ciencias Humanas*, 16, 96–108.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? In *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39).
- Hernández-Sampieri, R., & Mendoza, C. P. (2018). Las rutas Cuantitativa Cualitativa y Mixta. In *Metodología de la investigación: Las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*.

- Herrera, A. N. (1998). *Notas sobre Psicometria*. Universidad Nacional de Colombia.
- Herszenbaun, M. (2018). Valores y normas en Hans Kelsen y Max Ernst Mayer. *Nuevo Itinerario*, 13, 91–118. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30972/nvt.0133123>
- López, Luz Esther; Verdecía, M. (2019). El repertorio musical local y su contribución a la identidad cultural: visión desde la universidad de cienfuegos. *Revista Pedagógica de La Universidad de Cienfuegos*, 15(71), 131–135.
- Lores, R. I., Cabezas, O., & Cardoso, L. (2018). Valor de la autosuperación para el mejoramiento del desempeño docente. *Panorama Cuba y Salud*, 13(1), 27–30.
- Lozano, R. (2005). Interculturalidad : Desafío y proceso en construcción Manual de capacitación. In *Servindi*. SINCO Editores.
- Montaño Garcés, M. (2018). Lo negro-africano y afrodescendientes: procesos identitarios por asignación o por autoreconocimiento. *Revista de Pensamiento Estratégico y Seguridad CISDE*, 3(2), 65–73.
- Navia, C., Czarny, G., & Salinas, G. (2020). Marcas étnicas y auto-reconocimiento de estudiantes indígenas en educación superior. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 28(166), 1–22. <https://doi.org/https://doi.org/10.14507/epaa.28.4781>
- Noriega-Duche, C. E., & Ortiz-Paredes, A. C. (2021). Relación entre autoestima y niveles de depresión en los adultos mayores Licán – Ecuador. *Polo Del Conocimiento*, 6(3), 419–432. <https://doi.org/10.23857/pc.v6i3.2379>
- Ordóñez-Ordóñez, M. C., & Narváez, M. R. (2020). Autoestima en adolescentes implicados en situaciones de acoso escolar. *Maskana*, 11(2), 27–33. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18537/mskn.11.02.03>
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Ideas y creencias*. <https://acortar.link/e6biAm>
- Pades-Jiménez, A., Manassero-Mas, M. A., & Ferrer-Pérez, V. A. (2019). La autoestima en personas mayores que acuden a la universidad. *Apuntes de Psicología*, 37(2), 117–124.
- Panesso, K., & Arango, M. J. (2017). La autoestima, proceso humano. *Revista Electrónica Psyconex*, 9(14), 1–9.
- Phinney, J. (1995). Ethnic identity and self-esteem: A Review and integration. *Hispanic Psychology*, 13, 193–208. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/07399863910132005>
- Quedena, S. S. (2020). Características de la identidad cultural en universitarios que han llevado EIB en la escuela primaria. In *Pontificia Universidad Católica del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ramón, G. (2019). *Territorio, identidad e interculturalidad*. Ediciones Abya-Yala.
- Reyes-Guarnizo, A. B. (2019). Comprensión del territorio para la construcción de apropiación e identidad en el municipio de Soacha. *Revista de Arquitectura*, 22(1), 44–57.

- <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.14718/RevArq.2020.265>
- Rivas, R. D. (2018). La artesanía: patrimonio e identidad cultural. *Revista de Museología "Kóot,"* 8(9), 80–96. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5377/koot.v0i9.5908>
- Rojas, A. (2011). Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología,* 47(2), 173–198.
- Román Solano, M., & Moreno Salas, M. (2013). Autoestima En Jóvenes Indígenas: Borucas Y Terrabas. *Revista de Ciencias Sociales,* 0(126–127), 33–44. <https://doi.org/10.15517/rcs.v0i126-127.8786>
- Rosemberg, M. (1999). *La evaluación positiva o negativa del yo*. Edición Hill Interamericana.
- Salmivalli, C., Kaukiainen, A., Kaistaniemi, L., & Lagerspetz, K. M. J. (1999). Autoestima autoevaluada, autoestima evaluada por pares y egoísmo defensivo como predictores de la participación de los adolescentes en situaciones de acoso escolar. *Boletín de Personalidad y Psicología Social,* 25(10), 1268–1278. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177%2F0146167299258008>
- Senra, N. C., Ramos, Y., & Rangel, C. (2018). La autovaloración y la proyección futura en la motivación profesional de los estudiantes. *Revista Conrado,* 14(63), 214–220.
- Simon, J. B., Nail, P. R., Swindle, T., Bihm, E. M., & Joshi, K. (2017). El egoísmo defensivo y la autoestima: un examen intercultural de la dinámica del acoso en la escuela secundaria. *Yo e Identidad,* 16(2), 270–297. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/15298868.2016.1232660>
- Sosa, F. (2018). Actitudes en la formación inicial docente de la región Puno. *Revista de Investigaciones de La Escuela de Posgrado,* 7(2), 580–591. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.26788/riepg.2018.2.82>
- Taberner, C., Serrano, A., & Mérida, R. (2017). Estudio comparativo de la autoestima en escolares de diferente nivel socioeconómico. *Psicología Educativa,* 23(1), 9–17. <https://doi.org/10.1016/j.pse.2017.02.001>
- Tacca, D. R., Cuarez, R., & Quispe, R. (2020). Habilidades sociales, autoconcepto y autoestima en adolescentes peruanos de educación secundaria. *International Journal of Sociology of Education,* 9(3), 293–324. <https://doi.org/http://doi.org/10.17583/rise.2020.5186>
- Taguenca, J. A. (2016). La identidad de los jóvenes en los tiempos de la globalización. *Revista Mexicana de Sociología,* 78(4), 633–654.
- Vilca, M. H., Sosa, F., & Vásquez, L. (2020). *Etnomatemática Aimara*. Instituto Latinoamericano de Altos Estudios - ILAE.

## **Redes sociales en la comercialización de ganado vacuno *waka qhatu* de la comunidad de Ancasaya – El Collao, 2021**

*Social networks in the commercialization of waka qhatu cattle in the community of Ancasaya - El Collao, 2021.*

JOSÉ LUIS AROCUTIPA NINA<sup>1</sup> Y EDWIN DANIEL CANDRO CANDRO<sup>2</sup>

Autor de correspondencia: José Luis Arocutipa Nina  
Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú  
Correo electrónico: luisito.mecanica.electrica@gmail.com

Recibido: 02/11/2021  
Publicado: 30/12/2021

### **RESUMEN**

Los pueblos ancestrales en los andes han desarrollado diversas actividades comerciales, la feria de ganado vacuno es una de las actividades más importantes que se han instituido en diferentes pueblos y lugares de la región altiplánica, Ilave es una zona ganadera donde cada domingo se realizaba la feria denominada *waka qhatu*, desde el 2018 ha cambiado de lugar, el cual ha generado enfrentamientos entre las zonas territoriales y autoridades del gobierno local, por ello, es necesario conocer ésta situación. En esa perspectiva, el objetivo de la presente pesquisa es identificar las redes sociales en la comercialización de ganado vacuno *waka qhatu* en la comunidad de Ancasaya- El Collao, 2021. La metodología utilizada es de tipo cualitativo, etnográfico y hermenéutico, a partir de las entrevistas y grupos focales a los informantes claves se ha recopilado los datos y luego fueron sistematizados. Los resultados se abordan en dos partes, en primer lugar, se describe las redes sociales en el proceso de comercialización y en segundo lugar explica y analiza las capacidades y actividades que desarrollan los pobladores. Se concluye, en la identificación y la vigencia de redes sociales en la comercialización de ganado en los pueblos de la sierra, en este caso en la localidad de Ilave, los cuales deben ser tomados en cuenta todo proceso y aplicación

---

<sup>1</sup> Licenciado en Antropología la Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú.

<sup>2</sup> Licenciado en Antropología la Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú.

de programas y acciones de desarrolló desde los diferentes niveles y espacios de intervención, como los gobiernos locales y regionales.

**PALABRAS CLAVES:** comercialización, cultura, redes sociales, ganadería, comunidad Ancasaya

## ABSTRACT

The ancestral peoples in the Andes have developed various commercial activities, the cattle fair is one of the most important activities that have been instituted in different towns and places of the highland region, Ilave is a livestock area where the fair was held every Sunday called *waka qhatu*, since 2018 it has changed places, which has generated confrontations between territorial areas and local government authorities, therefore, it is necessary to know this situation. In this perspective, the objective of this research is to identify the social networks in the commercialization of *waka qhatu* cattle in the community of Ancasaya- El Collao, 2021. The methodology used is qualitative, that is, ethnographic and hermeneutical, from the interviews and focus groups with the key informants, the data has been collected and then systematized. The results are dealt with in two parts, firstly, it describes the social networks in the commercialization process and secondly, it explains and analyzes the capacities and activities carried out by the inhabitants. It is concluded, in the identification and validity of social networks in the commercialization of cattle in the towns of the sierra, in this case in the town of Ilave, which should be taken into account all process and application of development programs and actions from the different levels and spaces of intervention, such as local and regional governments.

**KEYWORDS:** commercialization, culture, social networks, live stock, Ancasaya community

## INTRODUCCIÓN

A consecuencia de la crisis sanitaria por situación de la pandemia de Covid-19 en el mundo, cada país ha optado diversas estrategias según sus capacidades instaladas, en los aspectos de salud, social y política. En contextos de diversidad cultural y lingüística como el Perú, las poblaciones con una tradición histórica fueron optando acciones de resistencia desde la cotidianidad. De hecho, la salubridad fue priorizado por el Estado, con más desaciertos que aciertos. Las cuarentenas generaron serios problemas económicos, donde muchas ferias que se desarrollan por lo menos una vez a la semana fueron ininterrumpidas.

En ese sentido, una de las estrategias de resistencia y alternativa de las poblaciones rurales son las redes sociales de comercialización de ganado vacuno denominado *waka qhatu*, que se realiza en la Comunidad de Ancasaya, ubicado en la provincia de El Collao, de la región Puno, Perú, que tiene un antecedente ancestral, es histórico y tienen un significado en vida de los pueblos del sur andino, donde se dinamizan procesos y actividades desde los diversos actores, hoy viene y sigue siendo un espacio y contexto muy importante donde no sólo congrega pobladores de lugar, sino comerciantes y población dedicada a la crianza de ganado de los diferentes pueblos y lugares de la región altiplánica. En ese marco el objetivo de la pesquisa es identificar las redes sociales en la comercialización de ganado vacuno *waka qhatu* de la comunidad de Ancasaya- El Collao 2021. La localidad de Ilave por su ubicación geopolítica es un pueblo donde su población desarrolla y se dedica la ganadería, agricultura y al comercio, por tanto, esta feria se realizaba cada domingo, pero por la pandemia se viene realizando los días sábado, desde los pobladores se denomina *waka qhatu*, desde el año 2018 ha cambiado de lugar, el cual ha generado enfrentamientos entre las zonas territoriales y autoridades del gobierno local. Sin embargo, a pesar de limitaciones y problemas ambientales se ha legitimado. En el proceso de desarrollo del trabajo, aplicamos el método etnográfico, es decir, nos insertamos en la actividad desde la perspectiva *emic*, como nuestros antropólogos clásicos, aplicando la técnica de la observación participante, a partir de ello, interpretamos los datos que presentamos en los resultados.

No es un trabajo que agota el tema, ni mucho menos es una guía, sino es un trabajo que aborda las redes sociales desde una perspectiva cultural, de hecho, que el eje transversal que guía y orienta la pesquisa es el componente económico, pero desde una perspectiva antropológica, que insta a realizar otros estudios, en ese sentido dejamos a consideración de los jurados, siempre dispuestos para superar algunos vacíos o desaciertos que pudieran existir en contenido, pero ello, son involuntarios.

## METODOLOGÍA

En enfoque es de tipo cualitativo, que permite comprender el complejo mundo de la experiencia vivida desde el punto de vista de las personas que la viven (Taylor & Bodgan, 1987). Asumiendo una perspectiva crítica desde una postura *emic* antes que *etic*. La población de estudio está constituida por los pobladores feriantes de la comercialización de ganado vacuno en la comunidad de Ancasaya de la localidad de Ilave. El tipo de muestreo fue de tipo no probabilístico conformado por comerciantes de las comunidades de la jurisdicción de la provincia. Se aplicó entrevistas a profundidad, que permitió recoger la información desde los propios actores, de la actividad debidamente seleccionados según los criterios de procedencia provincial y regional, hombres y mujeres. Grupos focales: Se desarrolló tres grupos de discusión para recopilar información relevante sobre el *waka qhatu*, con personas que están directamente vinculados a aspectos culturales. Se ha aplicado la técnica de la observación: Diversos momentos de las actividades del proceso y las actividades relacionados al comercio y el aspecto cultural, para describir y comprender las expresiones y manifestaciones de las redes sociales.

## RESULTADOS Y DISCUSIÓN

### **Las redes sociales en la comercialización de ganado vacuno *Waka Qhatu* de la comunidad de Ancasaya- El Collao 2021.**

La diversidad cultural del Perú, es resultado de una larga y compleja historia iniciada desde hace miles de años, cuando comenzó el poblamiento de nuestro territorio, así como la domesticación de plantas y animales de los primeros habitantes de la costa, la sierra y la Amazonía (Degregori, 2004). Las adaptaciones culturales en relación a la

comercialización del mismo modo tienen larga data para las comunidades aymaras, los cuales están supeditados a redes sociales que se han establecido en el proceso de la historia y son productos culturales, centrados en ciertos principios y valores culturales, que fue recreándose, en esa perspectiva, las redes constituyen la nueva morfología social de esta época histórica que, con su lógica de ‘enlace’, modifica de forma sustancial la operación y los resultados de los procesos de producción, la experiencia, el poder y la cultura (Castells, 2006), aunque se reduce el concepto de redes a cuestiones informáticas, pero en este caso nos permite a describir e identificar estas redes en relación al *waka qhatu*.

La dinámica de la comercialización o las formas de desarrollo de las actividades económicas de la población estuvieron centrados en la agricultura y la ganadería, donde primaba ciertos valores axiológicos distintos a la forma de economía occidental, en esa perspectiva, Polanyi define la acción económica en sociedades indígenas como parte de un sistema social basado en la reciprocidad y la centralidad (Polanyi, 1989), por su parte Sahlins, ayuda a comprender el funcionamiento de esta actividad y porque se construyen o se establecen, el lugar que ocupa la transacción dentro de la totalidad de la economía es diferente: bajo condiciones primitivas está más desligado de la producción, de una manera orgánica depende de ésta con mucha menor firmeza (Sahlins, 1983). Existe un reconocimiento e identificación del proceso histórico y sobre todo del periodo, donde el comercio se realizaba bajo la lógica del trueque, que es una práctica aborígen que si bien ha sido confinada en un tiempo remoto (Tocancipá, 2008), principalmente giraba la economía en la crianza de la alpaca y la llama, estrictamente vinculado a la agricultura.

En el altiplano florecieron los reinos aymaras como, los Lupacas, Collas, Collaguas, Canas, Pacajes, Charcas y Uros; sin embargo fue decayendo en entre el siglo X y XI (Degregori, 2004), en este según la *Visita* de Garci Diez de San Miguel en 1567, los Lupacas, que vivían a una altitud de 3.600 m.s.n.m., cerca del lago Titicaca, controlaban sus propios asentamientos en la costa, situados en la actual frontera entre Chile y Perú, y también a otros que llegaban incluso hasta Moquegua, a unos ciento sesenta kilómetros al noroeste (Davies, 1999), entre otros espacios, bajo el principio de producción para vivir. En la actualidad los quechuas y aymaras son descendientes de esos pueblos prehispánicos.

La preferencia por la autosuficiencia regional también sirvió para estimular la producción en las provincias centrales y satisfacer así las necesidades de sus habitantes y las demandas tributarias del estado incaico, tanto de la capital como de los centros provinciales importantes (Davies, 1999). En la concepción original del trueque cada comunidad local debe autoorganizarse, especificar los arreglos del intercambio, las reglas de entrada y salida, regular los precios, etc. Esta modalidad de organización ha requerido de presencia y participación, reflexión y capacitación continua a medida que iban surgiendo nuevos problemas (Hintze, 2002). Así podemos ir redescubriendo una gama de elementos de sabiduría y lenguaje de la interacción en el *qhatu*, como por ejemplo los *tumaya*, que hoy la modernidad lo denomina *delevery*. Desde antes de la colonización, los pueblos indígenas han considerado a la tierra revestida de un fuerte significado espiritual: la tierra es madre, sagrada, y se le debe guardar un profundo respeto; la tierra no se compra ni se vende como mercancía porque tiene un valor en sí misma más allá de lo que el hombre pudiera otorgarle (Salcedo, 2013).

Ilave era parte del territorio de Chucuito, un lugar de bonanza que registró Garcí Diez de San Miguel en 1567, donde reflejaba en cultivos, tejidos, ganado y los tambos, por ello, Chucuito se convierte en un lugar de encomienda real que dependía directamente de la Corona (Degregori, 2004), pero la conquista destruyó en el Perú una forma económica y social que nacían espontáneamente de la tierra y la gente peruana (Mariátegui, 1980). El espacio físico construido durante la colonia española no es entonces solo el producto de las políticas de colonización, constituye más bien la estructura que posibilitó en parte la colonización, y con esto, la racialización de una mayoría de la población como “india” (Hilari, 2020).

Es innegable deshacerse del significado de la República para la sociedad de los andes, fue una ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras (Mariátegui, 1928), es decir, la fundación de los estados uninacionales fue en detrimento del pueblo aymara. El gamonalismo en Ilave es posible comprender desde la presencia de las haciendas, regadas en las mejores tierras, donde se establecieron como parte del proceso de la iniciación de la crianza de ganado y de la agricultura bajo la encomienda, donde se criaban ovino, vacuno, caprino y porcino (Matos, 1976), aunque en menor proporción, existían las “salas” conocida como casa de los hacendados. Los

abusos inhumanos como la inquisición se habían instalado en Juli, que llave parte de la jurisdicción. Esta situación no sólo ocurría en Ilave, sino que era generalizado en toda el contexto de los andes donde los gamonales tenía el dominio y control de todo los espacios, por tanto, los terratenientes ganaderos serranos se convirtieron, también en enganchadores de indios para beneficiar a los burgueses agrarios nacientes, sus aliados en la distribución y acceso del poder político a nivel nacional y regional en el Perú (Montoya , 1980), el cual se reproducía aún de lo que ocurría en Europa, en el siglo XVIII, hasta las luchas contemporáneas de las comunidades indígenas en los países semiperiféricos ·o periféricos contra la explotación de sus territorios ancestrales, pasando por todo tipo de movimientos obreros, el capitalismo ha sido constantemente enfrentado y desafiado (Santos, 2011), obviamente con propias particularidades.

El departamento de Puno no salía de la severa sequía que había azotado durante el 1982-1983, el cual ha reconfigurado el aspecto demográfico de las comunidades aymaras, en este caso de Ilave, muchas familias tuvieron que migrar a otras ciudades sobre todo a Tacna, Moquegua, Arequipa, entre otros. Por otro lado, las inundaciones del 1985-1986 causaron mayores consecuencias, muchos ríos se habían desbordado en ambos márgenes, como el caso del río Ilave, el cual provocó un éxodo de la población, sobre todo por el crecimiento del Lago Titicaca (Sztorch , Gicquel, & Desenclos, 1989).

Existen testimonios indignantes sobre la situación que tocó vivir a quienes perdieron su vivienda a causa de las inundaciones:

“Hemos perdido nuestra casa por las inundaciones, nos quedamos sin nada, hemos salvado por suerte un par de toros, el cual vendimos y con eso nos fuimos a Tacna, sin tener donde llegar, sufrimos, pero siempre salimos adelante con el trabajo” (Entrevista, 01: 2021).

En muchos de ellos; es decir, entre los migrantes, el impacto socioeconómico de la coyuntura de sequía tuvo serias consecuencias y agravó dramáticamente las condiciones de vida material de la población regional, en especial de la rural (Lovón, 2001). A pesar de que ha disminuido el flujo de movimiento en los diversos *qhatus*, pero fueron estableciéndose y consolidándose las redes sociales en relación al *waka qhatu*, que no sólo era la comercialización de ganado, sino que se proyectaron a la opción política (Alanoca, 2013). Más que una apreciación, es una historia que ha marcado y manchado

de sangre a Ilave los sucesos del 2004, aunque algunos sostienen la hipótesis de las consecuencias de los sucesos con la situación del comercio de ganado (Pajuelo, 2009).

Los “*qhatus*” en las comunidades aymaras en Ilave son espacios de interacción y de relación que implica dignidad en el proceso de transacción económica, por eso existen discursos que se han elaborado en los diferentes contextos, por ello, los *qhatus*, no requieren de infraestructuras modernas o de grandes construcciones, sino que cada producto o el que expande un producto ofrece a los feriantes el producto. En esa lógica, el mercado aymara es un ciclo de producción que incluye consumos materiales y espirituales. La tríada producción/feria– *qhathu*/celebración moviliza a las asociaciones en la elaboración de valores culturales todo el año hasta que llega la fiesta anual (Yampara, 2011), en el proceso se fue innovando, porque, lo que diferencia los intercambios recíprocos de otras formas de intercambio, como compra-venta, trueque, robo, etc., es que el comportamiento calculado se encuentra encubierto y enmascarado por una gentil cortesía al dar y recibir regalos (Alberti & Mayer, 1974), en esencia persisten elementos y principios éticos morales, que la cultura de consumo hizo que se pierda, y se combine con otras actitudes y negocios oscuros como dineros provenientes de la droga y el dinero falso, pero ello, en cada *qhatu* los feriantes siempre están atentos, las veces que encontraron optan en darle una paliza, por ello muy pocas veces se presente al interior de las ferias.

**Figura 1.** *Qhatus importantes vinculados al waka qhatu de Ancasaya, 2021*



*Nota.* Relación del *Waka qhatu* de Ancasaya con los otros *qhatus* de la zona.

La figura nos evidencia la dinamización de los principales *qhatu*s de la zona que están vinculados al *waka qhatu* que se han instituido en la comunidad de Ancasaya. A pesar de la situación compleja y adversa por las crisis que vienen atravesando los pueblos, o el sistema-mundo moderno en el que vivimos, el de una economía-mundo capitalista, se encuentra precisamente en una crisis semejante, y lo ha estado durante ya un tiempo (Wallerstein , 2005), frente a ello se crean y se recrean estrategias desde las actividades cotidianas, en este caso en la crianza de ganado, se convierte en una actividad de sustento de las familias aymaras.

**Tabla 1.** Ingreso de ganado vacuno al *waka qhatu* de Ancasaya, El Collao-2021

Procedencia	Camiones	Cantidad de Cabezas de Ganado	Porcentaje
Ilave	138	1,656	38%
Pilcuyo	43	606	14%
Paucarcolla	18	252	6%
Totorani	29	406	9%
Juliaca	28	292	9%
Acora	62	868	20%
Taraco	12	168	4%
<b>TOTAL</b>	<b>330</b>	<b>4,348</b>	<b>100%</b>

Fuente: Registrado in situ en 2021.

En la tabla nos presenta el ingreso de ganado vacuno de siete localidades de la región, entre los más importantes, se tiene, que ingresan aproximadamente 138 camiones de las comunidades de Ilave, 1656 cabezas, que representa el 38%; seguido de camiones de procedencia de Acora con 62, 868 cabezas, que representa el 20%. Por otro lado, de la localidad de Taraco sigue ingresando alrededor de 12 camiones, 168 cabezas, que representa el 4%, respectivamente. Existe una suerte de autoregulación porque como indicamos fue dejado a su suerte, pero por el compromiso, experiencia y necesidad de los productores funciona de forma ordenada.

## Las redes sociales en la comercialización de ganado vacuno

Todas las culturas interactúan bajo ciertas redes sociales que fueron estableciendo en su proceso histórico, el punto articulador en este caso gira al ganado vacuno, en el contexto aymara en la actualidad se gesta de esa frase muy común:

*“Uywampi jakasiritanwa, jach’a uywapiniwa qullqxa churchituxa, ukatawa qhaturu apantanaxa”*

‘Vivimos siempre de animales, el ganado vacuno el que nos genera dinero, por eso traemos a la feria’

Desde la lengua aymara se pudo identificar las siguientes categorías:

**Uywiri:** Se denomina así a las familias que compran ganado vacuno para crianza, generalmente se compra ganado de procedencia de Taraco, Juliaca, Acora, respectivamente. Habitualmente se cría por un tiempo de tres meses a un año, depende mucho de la característica del animal, la alimentación y el control. Un aspecto importante es que se compra generalmente en pareja, es decir, *chacha-warmi*, porque el cuidado y la crianza son de la familia, es un valor cultural muy importante.

**Jaqi ala:** Son comerciantes de procedencia de la zona que luego de un proceso de acumulación de cierto capital se dedican a comprar ganado para el camal, algunos llevan para Arequipa, Tacna, Ilo, etc., o sea ganado en pie o en carne. Ellos, de alguna manera tienen cierta confianza desde los productores, aunque muchos no son convincentes a las expectativas económicas, es decir, compran con un precio aceptable.

**Alakipa:** Se denomina a los revendedores de ganado que en su mayoría son procedentes de la zona, que se dedican a comprar ganado de los mismos productores y luego venden a otros obteniendo una ganancia que oscila entre 50 a 300 soles, aunque podría ser más, ellos han desarrollado ciertas estrategias de convencimientos, sobre todo de mostrar los defectos más minuciosos del animal, su propósito es la “ganancia” o la utilidad, muchas veces actúan entre redes de parentesco y compadrazgo.

**Costeño:** Es el comerciante de procedencia de la costa se identifica por el traje, sobre todo por el sombrero de paja, aunque hoy ya es de material sintético, compra ganado en mayor

cantidad, un promedio de 20 toros, los cuales los traslada a las ciudades de Lima, Arequipa y Tacna, aunque en este último son personas de procedencia de la zona. Estos comerciantes tienen ayudantes de procedencia de las comunidades, quienes apoyan en la tasación, compra, la carga, alimentación de ganado vacuno. Uno de los aspectos fundamentales y roles es el uso de la lengua, como un instrumento fundamental de la interacción comunicativa (Habermas, 1998), en muchos casos es determinante. Para muchos productores es preferible vender sus ganados a los costeros, por dos razones, una porque paga un precio razonable y “justo” en relación a otros; por otra parte, que se piensa que llevaran para el camal, asumiendo que no será revendido sus ganados, sobre todo porque prefieren que sus animales sean carneados lo más antes posible, porque existe un sentimiento profundo a los animales.

**Waka khari:** Son comerciantes que compran ganado para el camal, también los productores denominan “carnicero”, los cuales expenden en Ilave y Puno generalmente. Pero en estos últimos años desde la construcción del camal en Ilave, donde sacrifican los llevan carne a las ciudades de Tacna, Ilo, Moquegua y Arequipa.

Tabla 2: Salida de ganado vacuno de la provincia de El Collao-2021

Lugar	Camiones	Cantidad	Porcentaje
Arequipa	18	180	19%
Tacna	19	285	31%
Puno	08	120	13%
Ilo	23	345	37%
TOTAL	62	930	100%

Fuente: Registrado durante el trabajo de campo in situ en 2021.

La tabla evidencia que la mayor cantidad de ganado que sale es a la ciudad de Ilo, unos 23 camiones, un aproximado de 345 cabezas, que representa el 37% del total, eso semanalmente; A Tacna sale un promedio de 19 camiones, 285 cabezas, que representa el 31% aproximadamente.

A simple vista es preciso la dinámica de las redes predominantes en el proceso de comercialización, sin embargo se cubre bajo manifestaciones que podrían ser algo inconmensurables, por su forma compleja para descifrar desde diversos enfoques y contextos, asumiendo que “complejo” designa hoy una comprensión del mundo como entidad donde todo se encuentra entrelazado, como en un tejido compuesto de finos hilos, en fin, *complexus*: lo que está tejido junto (Morin, 1990), desde esa óptica se identifica cuatro principales redes que se entrelazan, como son:

- i) **Productores:** Se dedican a la crianza de ganado en sus diversas formas, asentadas en las comunidades, parcialidades y centros poblados adyacentes al *waka qhatu* la comunidad de Ancasaya. Por otro lado, no sólo acuden productores de la jurisdicción del distrito de Ilave, sino, de los distritos y provincias del ámbito del departamento de Puno. Quienes instituyen relaciones amicales, afectivas como compadrazgo, sobre todo prima el aspecto sociocultural y económico.
- ii) **Comerciantes:** Se puede denominar como “*alakipas*” es decir, los revendedores de ganado vacuno, vienen a la feria de los distintos lugares de la región, como de otras ciudades como de Arequipa, Tacna, Ilo, a ellos se le denomina como ganaderos, quienes llevan para camal. Es menester destacar que pobladores de la zona compran para lo que es el engorde de ganado y algunos para la chacra, quienes también dinamizan la actividad comercial bajo sus prácticas tradicionales como por ejemplo la *ch'alla*.
- iii) **Transportistas:** Son propietarios de los diferentes tipos de camiones, donde transportan los ganados desde los distintos lugares y de la misma manera salen de la feria cargados de ganados, ellos dinamizan redes en relación al transporte, son de procedencia de la zona y desde su actividad fueron creando relaciones de compadrazgo, poder en términos de control de los *qhatu*s, como han instituido reglas y normas que autoregulan sus actividades. Por otro lado, podemos ubicar en esta red el transporte pasajero sean en combis y motos, quienes del mismo tienen su propia dinámica.
- iv) **Redes complementarias:** Existen otras redes que complementan la interacción comercial del *qhatu*, entre ellos podemos situar a los vendedores de bebidas, comidas, las jugeras, sogas, desayuno y entre otros; que no mueve mucho capital,

pero es imprescindible en la forma como se vienen gestionado y funcionando el *waka qhatu* de la comunidad de Ancasaya.

En resumen, cada uno conforma una red social que dinamiza la actividad comercial, desde la percepción interna de los actores de estas redes se expresa en esa frase en la lengua aymara:

*“sapa qhatuniwa yastistana kunasa wakischitu luraña uka”*

‘Cada uno de los comerciantes sabemos que es lo que debemos hacer’

En este proceso el parentesco y compadrazgo se expresa como una red de social en la comercialización entre entre los “*alakipas*”, “*waka alas*”, “*uywiris*”, “*awatiris*”, entre otras denominaciones. Desde el trabajo de campo, se pueden identificar dos redes sociales constituidas muy marcadas. En el compadrazgo coexisten las dimensiones que los parentescos consanguíneos y afines apenas pueden mantener unidas: la confianza y el respeto, la elección y la permanencia, la reciprocidad en el reclamo y en la benevolencia (García , 1979), en ese sentido se reincorpora los otros miembros de las familias, como padres, hijos, o consuegros. Generalmente es elegido padrino o como padrinos de matrimonio, bautizo, corte de pelo, u otro que se dedica al comercio de ganado, que lleva hacia otras ciudades o es de tener alguna riqueza acumulada. No es un proceso regido: La flexibilidad que caracteriza el sistema de compadrazgo permite adaptar las relaciones a sus intereses en el momento de elegir la persona con la que se va a establecer esta relación. Pueden utilizar dos estrategias opuestas. Una es maximizar las ganancias ampliando la red social y eligiendo compadres entre individuos de los que se presupone se pueden sacar ventajas materiales y/o sociales, pero esto conlleva un aumento de las obligaciones ceremoniales (Gascón, 2005). Desde el punto de vista simbólico, de lo imaginario y del lenguaje, el poder debe ponerse en relación a aquello que he llamado anteriormente puesta en escena social. (Balandier, 1988).

Se pueden armar unas fiestas donde se derrochan dinero y energías, según el tipo de actividad, ello hace que se fortalezca esta red social, por tanto, existe un tipo de control de la feria no sólo vinculado a cuestiones de la actividad comercial de ganado, sino que

se cotejan los vínculos de compadrazgo entre los actores del proceso de desarrollo del negocio de ganado. El cual podría colisionar cuando se podría ejercer cualquier control de administrativo o judicial, porque existen ciertos intereses comunes de los involucrados. Es evidente que, esto es consecuencia lógica de su creciente implicación en el mercado capitalista: ahora los intereses no se circunscriben en local, sino que se expanden a la sociedad mayor (Martínez, 2014).

Aunque no siempre son nexos y desconexiones entre productores, comerciantes y la comunidad se reconfiguran otras formas de redes y poderes, lo cierto es que se genera un poder. El cual tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena (Foucault, 1980), esta situación también genera desconexiones entre los productores, comerciantes y la comunidad, porque cada red social tiene o juega sus propios intereses, en ese sentido se generan desencuentros.

Existen una serie de manifestaciones culturales que son propias de las poblaciones andinas al que los pobladores o los actores que dinamizan el proceso del comercio aun las práctica, ellos son las *ch'allas*, estos nombres rituales caen dentro de un rango limitado de conjuntos de tipo formulaíco: de coplas opuestas, o a veces tercetos: “grande y pequeño”, “mayor y menor”, “derecho e izquierdo”, “arriba y abajo”, “macho y hembra”, “oro y plata”, “las tres pequeñas hermanas”, etc. (Arnold, Jiménez, & Yapita, 2014). Estas prácticas rituales no son uniformes varía según el contexto o por quienes participan de la *ch'alla*, en este caso enlaza a dos actores, ello no siempre es individuales, sino que tiene una connotación colectiva. La *ch'alla* en este contexto de las redes es para el viaje, el buen augurio y para la salud y mantener siempre estrecha las relaciones, para así obtener ganancias, utilidades o la llamada “*jalaqa*” desde la lengua aymara.

## Capacidades y actividades que desarrollan los pobladores vinculados en la comercialización de ganado vacuno *waka qhatu* de la comunidad de Ancasaya

**Figura 2.** *Waka qhatu de la Comunidad de Ancasaya-Ilave.*



*Nota.* Fotografía tomada en agosto 2021.

Desde la figura 4 podemos inferir la vista panorámica del *waka qhatu* ubicado en la comunidad de Ancasaya que viene funcionando, los días de feria a raíz de la pandemia Covid -19 han variado, antes se realizaban los días domingos, en la actualidad se desarrolla los días sábados, que también se cruzan con otras ferias a nivel de otras localidades como de Acora y Totorani, por la magnitud de ganado y la concurrencia de la población se viene consolidando la feria. Como describimos, es dirigida por la comunidad, ante el fracaso y desidia de la Municipalidad Provincial de El Collao, aún persiste entre los aymaras esas prácticas de la historia de los *qhatu*s:

Las economías indígenas basadas en sistema productivo de chagras y en relaciones de reciprocidad pueden presentar formas novedosas de adaptación a los mercados locales, donde antes de hablar de mercados capitalistas podemos referirnos a procesos de construcción de mercados indígenas, inspirados en la famosa metáfora de Sahlins sobre la indigenización de la modernidad ( De La Cruz, Bello, Acosta, Estrada, & Montoya, 2017).

### **La crianza del ganado vacuno**

Las formas de crianza de ganado tienen diversas miradas y perspectivas, según el Ministerio de Agricultura considera el desarrollo de la ganadería en el Perú bajo tres

modalidades, como: La ganadería comercial (Costa); Pequeña mediana y ganadería (Costa, sierra y selva). Y ganadería con producción de subsistencia (Costa, sierra y selva). En esta categoría se encuentran las comunidades campesinas; así como, los criadores de ganado ovino, bovino, porcino y camélidos sudamericanos (Ministerio de Agricultura y Riego, 2017). La crianza se dinamiza en base a la familia, no es tarea fácil, por ello, la familia nuclear es el arreglo estructural más apropiado para la ética del "trabajo duro" y el mantenimiento de consumo reducido, ya que la familia puede actuar como unidad, compartiendo las cargas y tribulaciones por igual (Mayer, 1970). Durante nuestra estancia en las zonas y como parte de nuestra actividad se establece la siguiente matriz, claro que no es uniforme ni un modelo, sino que gran parte de la población que se dedica a esta actividad lo realiza en esa lógica.

Matriz de tipo y característica de crianza de ganado vacuno en las comunidades aymaras

Tipo	Característica	Modalidad de cuidado y alimentación
Para la crianza (Uywañataki)	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ En la zona aymara se llama "uywña" el cual es comprado generalmente comprado o es la cría de la vaca que fue producto de herencia, si se trata de familias recientemente establecidos.</li> <li>▪ Constituye como una riqueza o banco, porque su costo es el mayor de todos los otros.</li> <li>▪ Generalmente es macho, pocas veces son vacas.</li> <li>▪ Se cría para la venta al qhatu.</li> <li>▪ Puede haber entre uno a más en una familia.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Requiere una atención y alimentación constante, como de agua. En la actualidad se vienen criando con ayuda de alimentos balanceados al forraje como la cebada y alfalfa. Del mismo modo come los mejores pastos naturales.</li> <li>▪ Muchas familias ya acuden a tener asistencia técnica en el engorde como en el crecimiento, donde es asistido el animal por un Médico Veterinario o técnico de producción agropecuaria.</li> </ul>
Para la chacra (Yaputaki: Yunta)	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Generalmente es comprado o puede ser de la propia crianza producto de herencia, si se trata de familias recientemente establecidos.</li> <li>▪ Constituye como una herramienta para arar la tierra, aunque en la actualidad fue reemplazado por el tractor.</li> <li>▪ Siempre es par. Podría ser hembra o macho, requiere un adiestramiento.</li> <li>▪ Cuando no responde en para la chacra puede ser vendido y reemplazado por otro.</li> <li>▪ Requiere tener unos cuernos adecuados para el "yuku" y el arado.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Requiere una atención y alimentación constante, como de agua.</li> <li>▪ Puede ser ayudado con alimentos balanceados al forraje como la cebada y alfalfa. Del mismo modo come los mejores pastos naturales, siempre en cuanto se utilizado para la chacra.</li> <li>▪ Muchas familias ya acuden a tener asistencia técnica en el engorde y como en el crecimiento, donde es asistido el animal por un Médico Veterinario o técnico de producción agropecuaria.</li> <li>▪ Puede pasar a ser parte de la crianza para la venta.</li> </ul>
Para la leche o queso (Lichitaki/ Kisutaki: Qachu Waka):	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Generalmente es de la propia crianza producto de herencia, si se trata de familias recientemente establecidos, aunque algunas veces es comprado.</li> <li>▪ Constituye la fuente de garantía de subsistencia y tenencia de ganado.</li> <li>▪ Puede servir para arar la tierra, aunque en la actualidad fue reemplazado por el tractor.</li> <li>▪ Siempre es hembra               <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Cuando no responde para la leche puede ser vendida y reemplazada por otra.</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Requiere una atención normal.</li> <li>▪ Puede ser ayudado con alimentos balanceados al forraje como la cebada y alfalfa.</li> <li>▪ No siempre es pasteada a los mejores pastos.</li> <li>▪ Muy pocas veces se utilizado para la chacra.</li> <li>▪ Muchas familias ya acuden a tener asistencia técnica, donde es asistido el animal por un profesional veterinario o técnico.</li> <li>▪ Puede pasar a ser parte de la crianza para la venta.</li> </ul>

El productor campesino en la zona aymara en el proceso de crianza de ganado vacuno, viene aprovechando lo máximo de la agricultura para obtener forraje para la crianza de los animales, se complementan la agricultura y la ganadería, Entre los pueblos indígenas, la relación de la persona con la tierra se establece a partir de la colectividad y no de manera individual, elemento que aporta el rasgo de pertenencia e identidad con la comunidad. (Salcedo, 2013).

### **Innovaciones y estrategias de la crianza de ganado**

El poblador de los andes por naturaleza siempre fue recreador y un desafiador a los factores climáticos, sociales, políticas, culturales, etc., en ese sentido el principio colectivo fue aspecto importante, es decir siempre ha ido conquistando espacios y territorios, como el control vertical de los pisos ecológicos (Murra, 1972), donde los conocimientos locales se hacen compatibles con el conocimiento científico en los actuales procesos productivos y en la organización comunitaria para el trabajo común (Escobar & Alanoca, 2017), es decir, a pesar de todo se viene resistiendo y practicando, en donde el engranaje fundamental para las innovaciones es las redes sociales de colectivismo, parentesco y compadrazgo el cual se traduce en la innovaciones muy determinantes del proceso de crianza de ganado. A pesar de que las grandes multinacionales y los grandes cárteles financieros que pueden construir o destruir la mayoría de las economías nacionales y regionales de un día para otro (Melo, 2011), pero la sapiencia, la sabiduría, innovación y resistencia del poblador desde opción por la vida, no simplemente en la lógica antropocéntrica, aun no pudo liquidar con las actividades agropecuarias que tienen un lastre histórico y ancestral.

El *waka qhatu* en la comunidad de Ancasaya se viene constituyendo como un espacios de interacción y dinámica sociocultural, donde a partir de las redes sociales de comercio se viene desarrollando acciones de resistencia y recreación, sin la intervención directa del Estado o de una institución como el gobierno local, sino los hace la feria los productores y los comerciantes, que en suma es una expresión del proceso de descolonización, donde comienza cuando los actores que habitan las lenguas y las identidades negadas por el imperio toman conciencia de los efectos de la colonialidad en el ser, el cuerpo y el saber (Garzón, 2013). En base a ello se mueven diferentes rubros comerciales. Los

comerciantes en el marco de capacidades creativas optan en sujetar a los animales de los más cerca, a fin de que la contextura del animal se perciba mejor, es decir opte una mejor presentación, aquí va acompañado con el lenguaje, es decir el discurso que se utiliza en el proceso de transacción comercial, donde se expone no sólo ejemplar sino también las bondades del animal, a fin de persuadir para el comprador o el productor opte en escoger.

## CONCLUSIONES

Las redes sociales en la comercialización de ganado vacuno, llamado *waka qhatu*, están relacionado con el proceso histórico, resistencia y lucha, ellos se establecían y aún se desarrollan en relación a las actividades vinculados a la biodiversidad y la lengua como elemento fundante de la sabiduría, se instaura sobre diversas categorías. Existen cuatro principales redes sociales predominantes, como: productores, comerciantes, transportistas y redes complementarias, cada uno interactúa según sus propósitos y tradiciones socioculturales. Los cuales están vinculados los diversos *qhatu*s de la zona. Del mismo modo las redes interactúan sobre el sistema de parentesco y compadrazgo donde se instituyen ciertas pautas de relación y actividad en relación a la comercialización de ganado, por ejemplo, la *ch'alla* se convierte en una etapa de inicio de la interacción de la red en muchos casos.

En el proceso de las redes sociales se generan e interactúan diversas capacidades y actividades que desarrollan los pobladores en la comercialización de ganado vacuno *waka qhatu*, están estrechamente vinculados a tres aspectos, en primera instancia, la actividad agropecuaria constituye como una actividad de resistencia de la población aymara; en segundo término, son la innovaciones y estrategias de la crianza de ganado; y por último, el significado y expresión del *waka qhatu* como un espacio de interacción y dinámica sociocultural, que en suma, constituyen todo un sistema de redes que dinamizan la comercialización de ganado vacuno.

## AGRADECIMIENTOS

La pesquisa fue realizada como trabajo de tesis para optar el título de licenciado en antropología, en la Escuela Profesional de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales,

Universidad Nacional del Altiplano, por nuestro agradecimiento a los miembros del jurado calificador y de manera especial a nuestro asesor y a la institución por cobijarnos y a nuestros informantes claves en las entrevistas y grupos focales.

## REFERENCIA BIBLIOGRAFICA

- Alanoca, V. (2013). *Conflictos aimaras*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Alanoca, V., & Alanoca, J. H. (2016). *Apuntes sobre el Proyecto Sierra Sur en El Collao-Ilave*. Puno: Emer Impresores.
- Alberti, G., & Mayer, E. (1974). *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Albó, X. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: Cípc.
- Arnold, D., Jiménez, D., & Yapita, J. (2014). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Balandier, G. (1988). *Modernidad y poder*. Barcelona: Ediciones Júcar.
- Castells, M. (2006). *La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.
- De La Cruz, P., Bello, E., Acosta, L. E., Estrada, E., & Montoya, G. (2017). La indigenización del mercado: el caso del intercambio de productos en las comunidades indígenas de Tarapacá en la Amazonía colombiana. *Polis. Revista Latinoamericana*. Obtenido de <http://journals.openedition.org/polis/12041>
- Davies, N. (1999). *Los antiguos reinos del Perú*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Degregori, C. I. (2004). *Diversidad cultural*. Lima: El Comercio.
- Escobar, F., & Alanoca, V. (2017). *Plan desarrollo tecnológico, innovación y competitividad con responsabilidad socio ambiental de la provincia de El Collao-Ilave al 2025*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano .
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta: Madrid.
- García, E. (1979). Estructura y función del compadrazgo dos aproximaciones antropológicas. *Debates en sociología*, 95-119.
- Garzón, P. (2013). Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental. *Andamios*, 305-331.
- Gascón, J. (2005). Compadrazgo y cambio en el Altiplano peruano. *Revista Española de Antropología Americana*, 191-206.
- Habermas, J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa, I*. Madrid: Tauros.
- Hilari, S. (2020). *Ciudad de indios, ciudad de españoles*. La Paz: Jichha.
- Hintze, S. (2002). *Trueque y economía solidaria*. Buenos Aires: Prometeo.

- Lovón, G. (2001). E sur andino peruano y la coyuntura de la sequía: 1982-1983. 1-7. Obtenido de <http://cidbimena.desastres.hn/docum/crid/Nov-Dic2003/pdf/spa/doc1005/doc1005-contenido.pdf>
- Mariátegui, J. C. (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1980). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.
- Martínez, H. (2014). Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica. En R. Bolton, *Parentesco, matrimonio y familia en Puno*. Lima: Horizonte.
- Matos, J. (1976). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mayer, E. (1970). Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas. En F. Fuenzalida, E. Mayer, G. Escobar, & F. Bourricaud, *El indio y el poder en el Perú* (págs. 87-152). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Melo, A. (2011). La acción local de los ciudadanos como forma de resistencia ante la nueva ola de colonización global: el caso de la Asociación In Loco en el sur de Portugal. En B. Santos, *Producir para vivir* (págs. 338-368). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ministerio de Agricultura y Riego. (2017). *Diagnóstico de crianzas priorizadas para el plan ganadero 2017-2021*. Lima: Dirección General de Políticas Agrarias.
- Montoya, R. (1980). *Capitalismo y no capitalismo en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Montoya, R. (1989). *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul Editorea.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. París: Gedisa.
- Murra, J. (1972). El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. Visita a la provincia de León de Huánuco en 1562 por Iñigo Ortiz de Zúñiga II. En J. Murra. Huánuco: Universidad Nacional Hemilio Valdizan.
- Pajuelo, R. (2009). *"No hay ley para nosotros"... Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: EL caso Ilave*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Polanyi, K. (1989). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico, La Piqueta, Madrid*. Madrid.: La Piqueta.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra, Akal, Madrid*. Madrid: Akal.
- Salcedo, A. (2013). Pueblos indígenas, ciudadanía y democracia en México. En P. Máyne, *El mundo indígena desde la perspectiva actual* (págs. 10-25). México: Editorial Grupo Destiempos.
- Santos, B. (2011). *Producir para vivir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sztorch, L., Gicquel, V., & Desenclos, J. C. (1989). The relief operation in Puno District, Peru, after the 1986 floods of Lake Titicaca. *Disasters*, 13(1), 33-43.

Tocancipá, J. (2008). El trueque: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca. *Revista de Estudios Sociales*, 131-146.

Wallerstein , I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.

Yampara, S. (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. *Bolivian Studies Journal*, 1-22. doi:10.5195/bsj.2011.42

## Percepciones de mujeres sobre demanda de alimentos en tiempos de Covid -19, Demuna

### *Women's perception on food demand in times of Covid-19, Demuna*

YUSELINO MAQUERA MAQUERA <sup>1</sup>, ROSA NELLY LLANTOY QUISPE <sup>2</sup>,  
ROLANDO CÁCERES QUENTA<sup>3</sup> Y MARIO JOSÉ VÁSQUEZ PAUCA<sup>4</sup>

Autor de correspondencia: Yuselino Maquera Maquera  
Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú  
Correo electrónico: ymmaquera@unap.edu.pe

Recibido: 12/12/2021  
Publicado: 30/12/2021

#### RESUMEN

El presente estudio sobre incumplimiento de pensión de alimentos; tiene por objetivo, comprender y explicar las percepciones de las madres patrocinadas sobre la demanda de alimentos en tiempos de pandemia. La metodología de nuestra investigación asume el paradigma cualitativo, método inductivo; técnicas usadas son: la observación, observación participativa, visita domiciliaria, diario de campo, conversaciones informales, entrevista y análisis de historias de vida. La selección de los participantes comprende los siguientes criterios: Madres solteras patrocinadas por la DEMUNA en materia de pensión de alimentos, madres domiciliadas en el distrito con edades entre 20 a 45 años, ocupación eventual. Considerando el consentimiento informado, confidencialidad y confiabilidad. En los hallazgos se obtuvo; en relación con el progenitor de sus hijos las usuarias lamentan haberlos conocido y ser víctima de violencia, asimismo expresan sentimiento de culpa por tener un hijo no deseado, por lo que muestran

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional del Altiplano, Puno.

<sup>2</sup> Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho. Correo electrónico: rosa.llantoy.12@unsch.edu.pe

<sup>3</sup> Universidad Nacional del Altiplano, Puno. Correo electrónico: rcaceres@unap.edu.pe

<sup>4</sup> Universidad Católica Santa María de Arequipa. Correo electrónico: mjvasquezp@ucsm.edu.pe

remordimiento tras haber quedado embarazadas; respecto al proceso de alimentos judicializados manifiestan que son procesos burocráticos y tardan mucho, por ello acuden a la DEMUNA a conciliar, puesto que consideran un mecanismo rápido y económico. Arribamos a las siguientes discusiones y reflexiones, frente a esta problemática de paternidad irresponsable, sentimiento de culpa de tener un hijo no deseado y el proceso de alimentos. El Trabajo Social debe intervenir integralmente brindando soporte emocional socio jurídico y educativo, articulando con las municipalidades y los operadores de justicia en el Perú.

**PALABRAS CLAVE:** *Percepción, madres solteras, demanda de alimentos, Covid-19*

## **ABSTRACT**

The present study on non-compliance with alimony; aims to understand and explain the perceptions of sponsored mothers on the demand for food in times of pandemic. The methodology of our research assumes the qualitative paradigm, inductive method; techniques used are observation, participatory observation, home visit, field diary, informal conversations, interview and analysis of life stories. The selection of the participants includes the following criteria: Single mothers sponsored by DEMUNA in terms of alimony, mothers domiciled in the district with ages between 20 and 45 years, temporary employment situation. Considering informed consent, confidentiality and reliability. In the findings it was obtained; In relation to the father of their children, the users regret having known them and being a victim of violence, they also express a feeling of guilt for having an unwanted child, for which they show remorse after having become pregnant; Regarding the process of judicialized maintenance, they state that they are bureaucratic processes and take a long time, for this reason they go to the DEMUNA to conciliate since they consider a fast and economic mechanism. We arrived at the following conclusions, in the face of this irresponsible parenting problem, guilt about having an unwanted child and the food process; Social Work must intervene comprehensively, providing emotional, socio-legal and educational support, coordinating with municipalities and justice operators.

## INTRODUCCIÓN

Como objeto de estudio entender la percepción de las mujeres sobre el proceso de alimentos en situación de abandono, económico material vulnerabilidad respecto a tres actores: Progenitor del hijo, sentimiento de tener un hijo no deseado y el proceso de alimentos; los mismos que se trabajará en categorías. El incumplimiento de pensión de alimentos a lo largo de la historia ha afectado a las familias más vulnerables; este, parte del hijo ilegítimo o extramatrimonial. Actualmente el incremento de la inasistencia de pensión por alimentos en este contexto de pandemia COVID-19, tras el confinamiento obligatorio dictado por el gobierno perturbó en muchos aspectos, siendo uno de estos; los *procesos de alimentos*. Asimismo, afectó en cuanto al ingreso económico dado que las actividades laborales han sido suspendidas temporalmente (Depaz & Vetoncilla, 2020). Donde el progenitor no cumple con su responsabilidad, “el no pago de las pensiones ciertamente representa una violación a los derechos de la niñez, pero constituye también una forma de violencia contra las mujeres”(Arroyo, 2020;132).

En nuestro país, durante el 2020, la Defensa Pública del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, brindó; 262,798 atenciones legales entre consultas y patrocinios en materia de pensión de alimentos. Las demandas por alimentos son las atenciones más requeridas por la población. Asimismo, el Informe N° 001-2018-DP/AAC de la Adjuntía de Asuntos Constitucionales de la Defensoría del Pueblo sobre los procesos de alimentos; a pesar de que ambos padres se encuentran en la responsabilidad de brindar *alimentos a sus hijos e hijas*; de 3512 expedientes de *procesos de alimentos* el 95.3% las demandantes son mujeres (Cruz & Zuta,2020). Igualmente, se ha podido evidenciar en la DEMUNA del distrito avelino; de los 122 casos atendidos del año 2020 y 2021 hasta el mes de julio, 68 casos que equivale al 61% son por pensión de alimentos, casos presentados por mujeres. Por esta razón en el Perú, existe una gran demanda de casos sobre los procesos de alimentos, debido a la deficiencia en la reducción de sus plazos, generando así grandes dilaciones que perjudican a los menores de edad; en la satisfacción necesidades básicas tales como; la educación, vivienda, vestido, asistencia médica, esparcimiento, entre muchos más (Londoño, 2020).

Las madres solteras, según Ceballos (2011), “mujeres que dan a luz fuera del matrimonio, sea por decisión propia o porque así se dieron las circunstancias”(p.167). Estas patrocinadas por la DEMUNA son mujeres quechuas, provenientes de las zonas rurales y del sector III del distrito que abarca a San José de Yanamilla(zona periferia al establecimiento penitenciario) sector urbano marginal, dedicándose a los quehaceres del hogar, agricultura y trabajos ambulatorios-eventuales, con una situación familiar monoparental; por lo que se puede decir que son ellas, las que quedan a cargo de los hijos, efectuando cotidianamente una tarea que corresponde a la pareja y además, por la pérdida de las ventajas económicas se derivan a compartir gastos (Ysla, 2013). Estas en su calidad de madres solteras, pobres, solas y abandonadas, resisten en una sociedad hegemónica de dominio masculino (García, 2004).

## MATERIAL Y MÉTODOS

La investigación corresponde al paradigma cualitativo, método inductivo, diseño hermenéutico que consiste en el análisis e interpretación de discurso(Málaga, 2021). Consiste en comprender a profundidad la esencia del problema de investigación desde la percepción de las mujeres patrocinadas por demanda de alimentos en la DEMUNA.

El procesamiento del dato (discurso oral) ha sido acopiado a través de entrevistas en profundidad, observación participativa y guía de entrevista. Se realizó el análisis de discurso, a través del Software Atlas ti.9; generando unidades hermenéuticas, nube de palabras, exportar lista de palabras, codificación, categorización, generar grupo de códigos y redes semánticas y análisis coaxial.(Castillo et al., 2015). Para generar la teoría fundamentada que “es un método de análisis cualitativo, en el que la recopilación de estos textos escritos crea entrevistas”(Málaga, 2021; 18).

De una población de 28 casos por pensión de alimentos patrocinados por la DEMUNA del distrito avelino (2020-2021); la selección de participantes se consideró a 05 mujeres usuarias, asumiendo criterios de inclusión a madres solteras patrocinadas por la DEMUNA que domicilian en el distrito, con edades entre 20 a 45 años, ingresos eventuales. Las técnicas e instrumentos de recolección de datos son: La observación,

observación participativa, visita domiciliaria, diario de campo, conversaciones informales, entrevista y análisis de historias de vida.

## HALLAZGOS

### Categoría de análisis I: Progenitor del hijo

#### Progenitor

Las informantes lamentan haber conocido al padre de sus hijos y haber pasado por una mala relación, por consiguiente; el *sentimiento de culpa* es una de las emociones más destructivas que aún no han sido capaces de superar, sentimiento que emerge cuando la mujer se ve sometida a situaciones que le producen frustración, sensación de padecimiento, agotamiento, cansancio o infelicidad. Por lo que, muchas madres solteras sienten coraje hacia el padre del niño y hacia el niño mismo; esto se traduce muchas veces como el rechazo hacia el progenitor (Huamán,2015). Este sufrimiento de culpa se ve reflejado en este discurso:

*“(…)¡¡Maldigo a ese hombre!! que tanto quería tener un hijo conmigo y al final para que se desentienda, y ahora, ¿qué pasó? (…)¡¡ Millones de veces!!, no me hubiese gustado, no conocerlo nunca, de ese hombre todavía otro hijo, me ha hecho sufrir... me arrepiento de haberle conocido... ¡¡lo maldigo!!(…)” (12,39 años).*

A razón de ello, estas mujeres consideran al progenitor de sus hijos que tienen “*poca hombría*”, irresponsables, pues estos desertan de su responsabilidad.

- **Paternalidad irresponsable**

Se muestra que en muchos casos las madres, se han quedado solas con sus hijos por una paternidad irresponsable; estas tienen la necesidad de recurrir a la ley, de este modo hacer que el padre irresponsable cumpla, aunque esto solo implique el aspecto económico, en vista de que los padres no visitan a sus hijos, como lo indican el 80% de entrevistadas que sus exparejas no visitan a sus hijos (Conde, 2003). La informante precisa:

*“(…) No sé exactamente tal vez él será irresponsable pero tal vez porque, él creció sin su papá, con su mamá no me ha vivido, su papá falleció cuando tenía 05 años (…)” (14,42 años).*

*“(…) Ni siquiera lo conoce, ni quiere firmar (…)” (11,28 años).*

La irresponsabilidad como padre se debe al crecimiento con ausencia de una figura paterna y crecer en un hogar monoparental, hecho que quiere ser justificado, asimismo la paternidad irresponsable implica no querer conocerlo, tampoco reconocer al hijo, y no tener el mínimo interés ni saber cómo está su hijo/a.

- **Violencia**

Como afirma Zaldivar et al., (2015), “los casos de demanda de alimentos es un tipo de violencia que se manifiesta en las dificultades de llegar a un acuerdo económico o en aceptar un acuerdo económico injusto por temor al agresor”(p.89). Por ello la violencia intrafamiliar es la causa más frecuente para la desintegración familiar, producto de la generación de violencia en el hogar se derivan varios vicios delictivos en la sociedad, y más aún la violencia económica o patrimonial, que es la acción u omisión que ocasionan un menoscabo en los recursos económicos y patrimoniales de las mujeres en su condición de tales o contra cualquier integrante del grupo familiar (Vargas, 2018). Como se expresa en el siguiente discurso:

*“(...) A mis 16 años me junté con él, de allí me pegaba (...)” (12,39 años).*

*“(...) si me pegaba, cuando estoy con mi hijito me pegaba, me jaloneaba, me sacaba sangre ... Mucho, mucho me pegaba, me maltrataba (...), noche me pegaba (...)” (15, 40 años).*

Donde los padres son los causantes para esta forma de violencia económica, aspectos sumados como: los sentimientos egoístas, egocéntricos y faltos de sentido común del alimentante o inmadurez e insensatez de uno de los progenitores. Donde niegan dinero para la manutención de ellas y del menor alimentista (Londoño, 2020). No le otorga el dinero de pensión alimentaria necesaria para los hijos e hijas, mostrando una actitud en forma de castigo, continuando así el control en la relación y de la situación económica de las mujeres por ello las mujeres en riesgo de abuso económico se exponen a que su situación económica empeore (Silva & Vázquez, 2019). Como se menciona:

*“(...) el papá de mis hijos es un maricón, es muy malo y se molesta o no te voy a pasar dice porque yo lo he denuncié penalmente por eso (...)” ( 12, 39 años).*

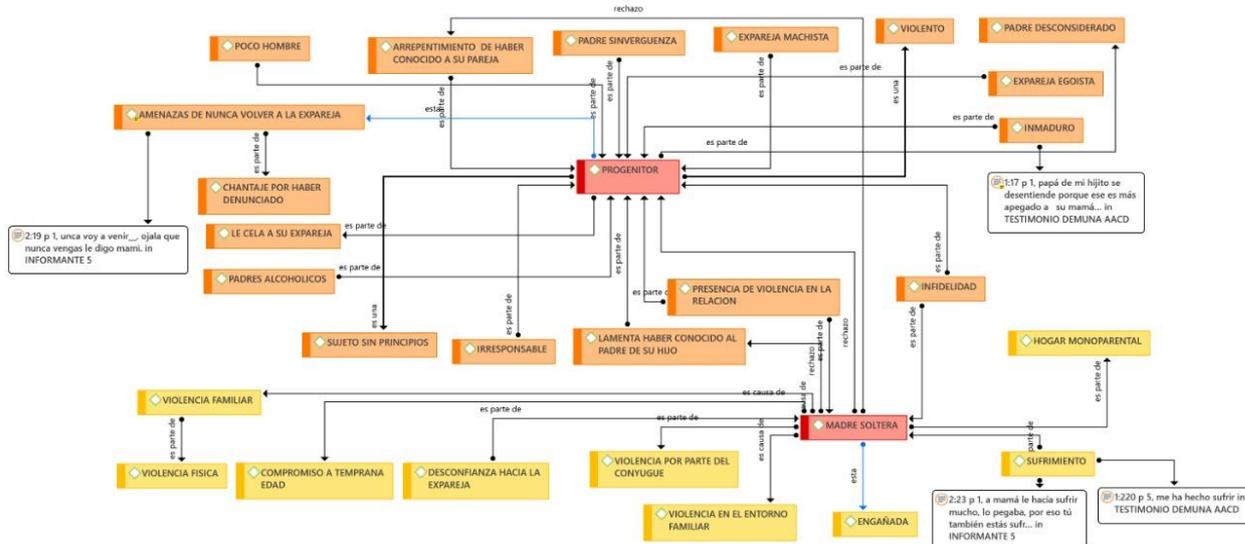
• **Infidelidad**

Evidentemente “la infidelidad era inherente solamente al hombre y la sociedad la aceptaba y la tomaba como una muestra de hombría. El elevado índice de infidelidad, uno de los indicadores más alarmantes, el cual demuestra de forma irrefutable la desintegración de la familia” (Espín, 2015; 51). Estos argumentos se ven reflejado en el siguiente discurso:

“(…) Porque yo me separé por una infidelidad por parte de él, porque en realidad él está conmigo, y con la otra mujer (...) y lo peor de todo es que vivía al frente de mi casa, yo le encuentro le digo: Dice me estás engañando y me dice: \_Sí pues, sí, eso que ah!! \_\_\_(…)”(I2,39 años).

“(…) él era demasiado coqueto no me respetaba delante de mí se hablaba se reía con las mujeres (...)”(I4,42 años).

**Figura 1. Redes semánticas de la Categoría I: Progenitor del hijo.**



Nota. Redes semánticas N°1 generadas por el Atlas TI-9. Derivado de las entrevistas realizadas.

**Categoría de análisis II: Sentimiento de culpa de tener un hijo no deseado**

• **Sentimiento de culpa**

Las informantes manifiestan que el sentimiento de culpa se ha ido desarrollando persistentemente produciendo un vacío emocional; por lo que, sienten cólera, renuncian a sus sueños e ideales. A consecuencia de ello, con frecuencia sufren graves sentimientos de culpa que aún no han superado (Ceballos, 2011). Asimismo el “sentirse culpable es constante en la madre soltera, ya que permanece en el tiempo, aún con el paso de los años

mencionan que tomaron inadecuadas decisiones sin pensar bien las cosas, no pudiendo así brindar a sus hijos una familia constituida”(Huamán, 2015; 76). Como se demuestra en el siguiente discurso:

*“(…)si me arrepiento y de ese hombre todavía y un hijo, así ahorita si no lo tendría a él (refiriéndose a su hijo) uf dónde estaría (...)” (12,39 años).*

*“(…) si mami, con mi hijito, me he pesado por gusto he tenido, mi hija nomás hubiera tenido (...) asuu mami ese mi hijo!!! ya me tiene hasta acá (se agarra la cabeza), me hace renegar, es ¡¡terco!!, ¡¡terco!!, no hace caso (...) No culpo mami, solo maldigo (...)” (15,40 años)*

Donde “el nacimiento de un hijo(a) es un evento estresante para cualquier mujer, pero sin duda lo es mucho más cuando se trata de un *producto no deseado*” (Núñez et al., 2016;18).

- **Embarazo no deseado**

Ante todo “las consecuencias que conlleva la paternidad irresponsable, se tiene que el 33% exteriorizó embarazos no deseados”(Conde, 2003; 37). Por ello “las mujeres con las mayores posibilidades de tener hijos(as) no deseados son las solteras con relación a las mujeres casadas o unidas”(Núñez et al., 2016; 16). Por ello el “abandono por parte del padre, se desprende de su rol, distanciándose de las madres incluso durante el embarazo del hijo, por ende las madres deben asumir su maternidad en solitario desde el tiempo de gestación” (Suárez, 2018; 43). Como se expresa en el discurso:

*“(…)claro un poco no era lo que esperaba, porque casualmente me embaracé y salió no era planeado me afectó porque ya no iba a seguir trabajando y eso me afectó bastante(...)” (11,20 años).*

*“(…) tuve mi hijita me embaracé ya cuando él ya había salido del penal, ahí nosotros salíamos mi hija no era planeado, casual salí embarazada, cuando se enteró de mi embarazo se molestó, de allí cambiaron las cosas, no quería saber de mí, ni de mi embarazo (...)” (11,28 años).*

- **Hijos en malos pasos**

La paternidad irresponsable trae consigo: jóvenes rebeldes, menores en la calle, maleantes y delincuentes, resentidos sociales y la callejización, etc. Problemas que generan doble responsabilidad para la madre, pues tras la ausencia de la figura paterna, el vacío que sienten los hijos hace que se vuelvan rebeldes, inestables y con necesidades básicas

insatisfechas(Conde, 2003).Asimismo “algunos estudios sugieren que los hijos e hijas inoportunos y no deseados reciben menos recursos emocionales y cognitivos de sus padres que los hijos(as) que fueron deseados”(Núñez et al., 2016; 8). Donde “el rechazo materno, el trato rudo o errático y la falta de supervisión por parte de los padres son factores que contribuyen a que los hijos participen en actividades delictivas durante la juventud”(Langer, 2002; 9). “(..)mi hermano no sabe limpiar su moco, se pone terco, regreso tarde ya, 12 así ya regresó (volvió a la 12 de la medianoche, del cual no se supo nada, tampoco precisó que estaba realizando hasta esas horas, dijo que estaba con unos amigos(...))” (15.40 años).

- **Metas truncadas**

La mujer soltera y sin el apoyo de la pareja cambia los planes para su futuro, sobrellevado a un subempleo con pocas oportunidades de progreso. Como afirma (Fernández & Hernández, 2020),”las madres que son jefas de familia y están solas tienen que hacer frente a una importante sobrecarga de tareas”(p.151). Las mujeres tienen que trabajar más horas al día para brindar a sus hijos lo necesario; sobrellevando que no cuenten con tiempo para dedicarse a su propio proyecto. A través de la historia se ha visto que las madres de escasos recursos presentan muchos tipos de frustración, impidiendo a estas madres a realizar su propio proyecto de vida (Rosales, 2013). Por su parte afirma Langer (2002),”situación que lleva a una desesperación para pensar en suicidarse; ante un embarazo no deseado una mujer puede recurrir al suicidio o ser víctima de un homicidio”(p.8). Se puede evidenciar en el siguiente:

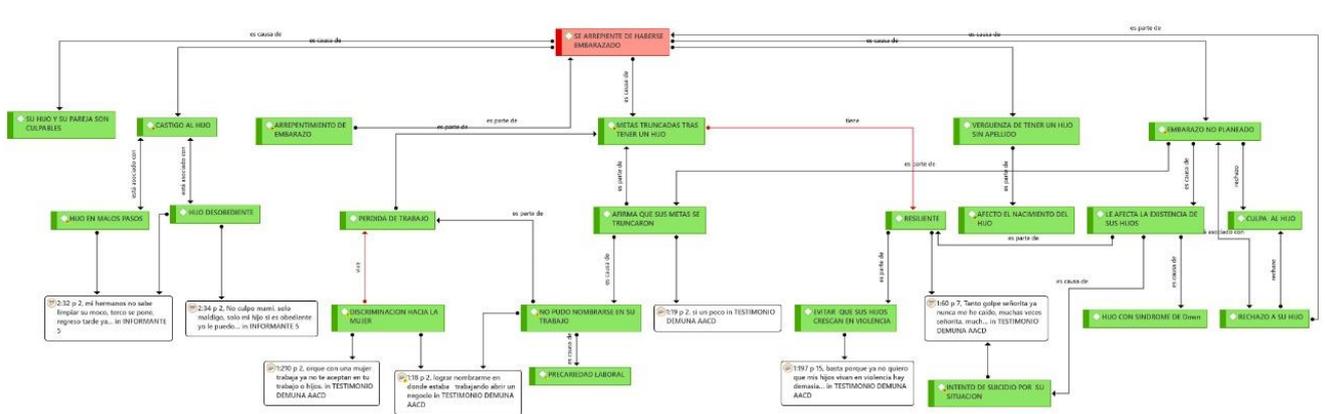
*“(...) metas tenía antes de tener mis hijitos, lograr nombrarme en donde estaba trabajando, abrir un negocio y estaba como asistente administrativo en agricultura después de que salí embarazada ya no pude seguir haciendo (...)” (11,28 años).*

*“(...) trabajar por la pandemia. deje de estudiar (...)” (13,28 años).*

*“(...) muchas veces señorita, muchas veces hasta he querido suicidarme he querido matarme, he querido matar a mis hijos (...)” (12,39 años).*

Cabe destacar que esta situación genera frustración; donde “toda acción u omisión que lesione o pueda lesionar potencialmente al niño e interfiera en su desarrollo psicofísico, emocional y social” (Mouesca, 2015; 558).

Figura 2. Redes Semánticas de la Categoría II. Sentimiento de tener un hijo no deseado.



Nota. Redes semánticas N°2 generadas por el Atlas TI-9. Derivado de las entrevistas realizadas.

### Categoría de análisis III: Proceso de alimentos

- Conciliación extrajudicial

El ordenamiento de la Ley de Conciliación, por expreso mandato del Código de los niños y adolescentes que faculta a las DEMUNAS realizar conciliaciones extrajudiciales en alimentos, visita y tenencia (Rosales & Torres, 2020). Siendo un medio alternativo de resolución de conflictos donde se ahorra tiempo y dinero, así como el desgaste emocional que genera el litigio, posibilitando el análisis de los intereses de las partes, el fácil acceso que no requiere de tanta documentación como en la vía judicial (Paredes,2018). “Como se menciona en el siguiente discurso” (...) *Mejor conciliación mami, más fácil, más rápido, menos gasto (...)* (15,40 años). En principio la Negociación es un proceso



## DISCUSIÓN Y REFLEXIONES

### **Sobre el progenitor**

Comprendo a las patrocinaadas quienes expresan que, el padre de sus hijos es irresponsables y violentos. Debido a que fueron criados por un modelo tradicional y machista; estos influenciados por familiares de preservar estos patrones; por lo que, desde el Trabajo Social se debe promover estrategias de intervención sobre los *Derechos Sexuales y Reproductivos, Paternidad Responsable* “,en relación al cuidado de la salud, gozo y reproducción”(Casas & Solorio, 2015; 84). Para la madre soltera enfrentarse a la sociedad con un hijo sin padre es una situación difícil, más aún si se encuentra en abandono afectivo y económico por parte de su familia y amigos. Por ello la implementación de estrategias en familias y escuelas para construir una paternidad responsable y generar en ellas espacios de reflexión masculina donde los varones revisen y valoren su comportamiento y efectúen los cambios pertinentes (Evelia et al., 2011). La paternidad responsable es una tarea del estado, la ciudadanía, las familias para formar padres y madres responsables con valores; quienes deben asumir su rol de padre o madre, ya sea si está en convivencia o no.

### **Sentimiento de culpa tras tener un hijo no deseado.**

Mediante el presente estudio se ha podido evidenciar que un embarazo no deseado trae consigo consecuencias negativas para la madre tanto para el hijo; ya sea en el ámbito afectivo emocional, económico; contrayendo otros problemas como la callejización de los menores, delincuentes a temprana edad, repetición de una familia disfuncional; hechos que atrasan el proyecto de vida de estas mujeres quienes se encuentran en una situación de indefensión y discriminación, donde la madre soltera pobre es la que padece profundas carencias afectivas y emocionales. Asimismo afirma Torres (2016),“las mujeres no se sienten protegidas y que su voz ha sido silenciada a lo largo de los estudios realizados”(p.18). Es frecuente que llegue a tener más hijos en circunstancias similares y socialmente está a merced de todas las influencias y discriminaciones (Ceballos, 2011).

## Proceso de alimentos

Según las estadísticas la demanda de alimentos son presentadas por mujeres, por lo tanto, se puede sostener que los procesos judiciales de alimentos poseen rostro de mujer, “ello permite advertir una preocupante realidad nacional, donde el desentendimiento de las obligaciones alimentarias afecta en su gran mayoría a las mujeres” (Cruz & Zuta, 2020;7). Se coincide que nuestro sistema de justicia es lento, ya que a través de un estudio de la ONU señala que en 40 países donde existe inseguridad jurídica, el problema se refleja gravemente en la economía de los países, en donde la seguridad jurídica, no es un problema exclusivamente de jueces, sino un hecho ligado directamente al propio desarrollo del país, donde se desconfía de estos procesos. Por ello conforme al *principio de economía procesal* se debe tratar de lograr en el proceso los mayores resultados con el menor tiempo posible de actividades, recursos y tiempos del órgano judicial (Alata, 2015).

**Figura 4.** Imágenes de las informantes y visitas domiciliarias.



Nota. Imágenes de las informantes, visita domiciliaria, informante con el consentimiento informado, etc. <https://drive.google.com/drive/folders/1SMR6wSx01hJSl-i4wkvVj5JeXbOJzsJ?usp=sharing> (Drive de la entrevista).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alata, M. (2015). *Carga procesal en el Poder Judicial y la implementación de un Proceso Civil común en el Perú*. [Tesis de Doctorado, Universidad Andina “Néstor Cáceres Velásquez”].

<http://repositorio.uancv.edu.pe/bitstream/handle/UANCV/647/TESIS42009017.pdf?sequence=3&isAllowed=y>

Arroyo, R. (2020). La Economía de Género: Las pensiones alimenticias y su relación con la paternidad y los derechos humanos de las mujeres. *Revista Latinoamericana de*

- Educación Inclusiva*, 14(2), 131–150.  
<https://doi.org/10.4067/s0718-73782020000200131>
- Casas, J. G., & Solorio, C. D. (2015). Jóvenes en edad escolar y embarazo no planeado. *Revista Reflexiones*, 94(2), 78–87.  
<https://www.redalyc.org/pdf/729/72946471006.pdf>
- Castillo, J., Galarza, D., & Gonzales, R. (2015). Resiliencia en familias monoparentales con jefatura femenina en contextos de pobreza. *Revista Guillermo de Ockham*, 13(2), 45–54.  
<http://revistas.usb.edu.co/index.php/GuillermoOckham/article/view/2063>
- Ceballos, F. (2011). *El último aliento: Una fenomenología sobre ser madre soltera*. 1–11.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=292/29215963015>
- Conde, C. M. (2003). “*Paternidad irresponsable y la Asociación pro- derechos de la mujer y del niño -APRODEM*”. [Tesis para optar grado de Licenciada, Universidad de San Carlos de Guatemala].  
[http://www.repositorio.usac.edu.gt/10164/1/15\\_1188.pdf](http://www.repositorio.usac.edu.gt/10164/1/15_1188.pdf)
- Depaz, C., & Vetoncilla, J. (2020). *Audiencias, celeridad y oralidad virtual en los procesos de alimentos en épocas de pandemia , 2020*. [Tesis para optar título de Abogada, Universidad César Vallejo].  
[https://repositorio.ucv.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12692/55165/Depaz\\_CC-Ventocilla\\_JJ-SD.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ucv.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12692/55165/Depaz_CC-Ventocilla_JJ-SD.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Espin, J. F. (2015). “ *Los derechos de los niños niñas y adolescentes y la maternidad y paternidad responsable* ” [Tesis para optar título de Abogado, Universidad Central del Ecuador].  
<http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/3909>
- Evelia, L., Velázquez, T., & Silva, P. O. (2011). *Paternidad y ruptura familiar*. 16(1), 277–293.  
<https://www.redalyc.org/pdf/292/29222521005.pdf>
- Fernández, & Hernández. (2020). Análisis de necesidades en familias monoparentales con jefatura femenina usuarias de servicios sociales de atención primaria en España. *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, 30, 145–173.  
<https://doi.org/10.25100/prts.v0i30.8855>
- García, A. L. (2004). *Madres solteras, pobres y abandonadas: ciudad de México, siglo*

XIX.

<https://www.redalyc.org/pdf/600/60053302.pdf>

Huamán, N. (2015). *Vivencias de madres solteras, Asentamiento Humano Pedro Castillo Alva-Chachapoyas-2014. "Una realidad vista desde la subjetividad"*. [Tesis para optar título de Enfermería. Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas.].

<http://repositorio.untrm.edu.pe/handle/UNTRM/46%0A>

Langer, A. (2002). El embarazo no deseado: impacto sobre la salud y la sociedad en América Latina y el Caribe. *Rev Panam Salud Publica/Pan Am J Public Health*, 11(3), 192–205.

<https://doi.org/10.1590/S1020-49892002000300013>

Londoño, D. M. (2020). La inasistencia alimentaria como violencia económica. *Nuevo Derecho*, 16(26), 1–16.

<https://doi.org/10.25057/2500672x.1254>

Málaga, K. E. (2021). *La violencia contra la mujer y la pandemia Covid-19, Arequipa*. [Tesis para obtener título profesional de Abogada. Universidad Nacional de César Vallejo].

<https://hdl.handle.net/20.500.12692/58281>

Maldonado, E. (2017). *Conciliación extrajudicial y satisfacción del usuario en la Demuna de la municipalidad distrital de San Antonio, Huarochirí, Lima – 2016*. [Tesis para gardo Magíster en Gestión Pública. Universidad César Vallejo].

<https://repositorio.ucv.edu.pe/handle/20.500.12692/6553>

Maldonado, V. L., Erazo, J. C., & Pozo, E. E. (2020). *Violencia económica y patrimonial. Acceso a una vida libre de violencia a las mujeres*. V, 511–526.

<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.35381/racji.v5i8.588> Violencia

Mouesca, J. P. (2015). Prevención del maltrato infantil: función del pediatra. Ira parte: Aspectos generales, evidencia, factores de riesgo, factores protectores y desencadenantes. *Archivos Argentinos de Pediatría*, 113(6), 558–567.

<https://doi.org/10.5546/aap.2015.558>

Núñez, G., Rivas, M., & Jiménez, H. (2016). Determinantes sociales de los hijos e hijas no deseados entre mujeres indígenas y mestizas de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. *Ra Ximhai*, 15–34.

<https://doi.org/10.35197/rx.12.01.e1.2016.01.gn>

Olivari, K. (2016). *“Incumplimiento del pago de Pensión de Alimentos en niños, niñas y adolescentes del distrito de Pueblo Nuevo. Chepén- La Libertad, Año 2015.”* [Tesis para título de Lic.Trabajo Social, Universidad Nacional de Trujillo].  
file:///C:/Users/PC2/Desktop/william/REHECHURA/INTERNACIONAL/OLIVARI VILLEGAS KIARA JANNET EMERITA(FILEMinimizer).pdf

Paredes, D. R. (2018). *Fundamentos jurídicos para la inclusión de la conciliación en DEMUNAS y centros de conciliación como mecanismos para la filiación extramatrimonial en el Perú* [Tesis para optar título de Abogada,Universidad Privada Antenor Orrego].

<https://hdl.handle.net/20.500.12759/4034>

Rosales, C. (2013). El proyecto de vida de las madres solteras y el cambio subjetivo a partir de la experiencia de su maternidad. *Journal of Chemical Information and Modeling*, 53(9), 1689–1699.  
<http://www.repositorio.usac.edu.gt/9100/1/T13%282366%29.pdf%0A>

Rosales, M., & Torres, A. C. (2020). *Conciliación extrajudicial en pensión de alimentos de niños y adolescentes de la DEMUNA de la Municipalidad Provincial de Chanchamayo 2019.* [Tesis para optar Título de Abogado,Universidad Peruana los Andres.].

<https://repositorio.upla.edu.pe/handle/20.500.12848/2267>

Silva, E., & Vázquez, J. M. (2019). El abuso económico y la violencia de género en las relaciones de pareja en el contexto puertorriqueño. *Prospectiva*, 121–143.  
<https://doi.org/10.25100/prts.v0i28.7264>

Suárez, E. (2018). *Análisis de la percepción de madres solteras sobre la construcción identitaria de sus hijos* (Vol. 1, Issue 1) [Trabajo para título de Psicóloga,Universidad de Antioquia].  
[http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/15937/1/SuarezErika\\_2018\\_AnalisisPercepcionMadres.pdf](http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/15937/1/SuarezErika_2018_AnalisisPercepcionMadres.pdf)

Torres, M. A. (2016). *Percepciones de mujeres víctimas de violencia frente a la justicia ordinaria y comunal.* [Para optar grado de maestro en Psicología Clínica, Universidad San Martín de Porres.].  
[http://www.repositorioacademico.usmp.edu.pe/bitstream/usmp/2063/1/torres\\_vma](http://www.repositorioacademico.usmp.edu.pe/bitstream/usmp/2063/1/torres_vma).

pdf

- Vargas, A. R. (2018). *Enemigos invisibles: La violencia económica o patrimonial frente al delito de omisión a la asistencia familiar, en el distrito de Huancavelica 2018*" [Tesis para optar el título de Abogado, Universidad Nacional de Huancavelica.].  
<https://repositorio.unh.edu.pe/bitstream/handle/UNH/3334/TESIS-2020-DERECHO-VARGAS CUETO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ysla, D. K. (2013). *"Factores personales que influyen en la denuncia sobre materia de alimentos por las madres de la DEMUNA del distrito de Pacasmayo en el año 2012"* [Tesis para optar título de Licenciada en Trabajo Social, Universidad Nacional de Trujillo].  
<http://dspace.unitru.edu.pe/handle/UNITRU/4537>
- Zaldivar, A., Gurrola, G., Balcázar, P., Moysén, A., & Esquivel, E. (2015). *Mujeres separadas de cara a la violencia de sus exparejas*.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441943134007>
- Zuta, E. I., & Cruz, P. A. (2020). *Los procesos de alimentos de niños, niñas y adolescentes en tiempos de COVID-19. October 2020*.  
[https://www.researchgate.net/profile/Peter-Cruz-Espinoza/publication/348150199\\_Los\\_procesos\\_de\\_alimentos\\_de\\_ninos\\_ninas\\_y\\_adolescentes\\_en\\_tiempos\\_de\\_COVID-19/links/602e19aca6fdcc37a8333e28/Los-procesos-de-alimentos-de-ninos-ninas-y-adolescentes-en-tiempos](https://www.researchgate.net/profile/Peter-Cruz-Espinoza/publication/348150199_Los_procesos_de_alimentos_de_ninos_ninas_y_adolescentes_en_tiempos_de_COVID-19/links/602e19aca6fdcc37a8333e28/Los-procesos-de-alimentos-de-ninos-ninas-y-adolescentes-en-tiempos)

# La indignación del pueblo aymara sobre el Perú actual: Refundar desde los pueblos y culturas de *todas las sangres*<sup>1</sup>

*The indignation of the Aymara people about Peru today:  
Refounding from the peoples and cultures of all bloods.*

VICENTE ALANOCA AROCUTIPA<sup>2</sup>, RUSSO AMÉRICO FLORES  
FLORES<sup>3</sup>, ISIDORO FÉLIX MENDOZA HUALLPA<sup>4</sup>, CESARIO  
TICONA ALANOCA<sup>5</sup>

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

Recibido: 02/11/2021  
Publicado: 30/12/2021

## RESUMEN

Quienes procedemos de pueblos originarios, en este caso del pueblo aymara, nos hartamos de la forma como se maneja y el Perú, en ese sentido en estos últimos años venimos discutiendo y debatiendo sobre esta realidad tan cruda e indignante. El objetivo del presente trabajo, es proponer elementos y propuestas para una refundación del Perú desde los pueblos de todas las sangres, quienes no tienen representación en los espacios de decisión de la vida nacional. La metodología que utilizamos es de tipo etnográfico y hermenéutico, se ha recopilado información en las diversas localidades de las trece provincias de la región Puno, los cuales describimos e interpretamos, luego consolidamos como propuestas y directrices, que podrían orientar el desarrollo del Perú. Los resultados se evidencian en dos aspectos, en primer lugar, existen motivaciones e indignaciones colectivas de los pueblos andinos y amazónico, en este caso desde los aymaras a nivel de la cotidianidad, y en segundo lugar identificamos algunos principios

---

<sup>1</sup> El trabajo es producto de diversos debates y análisis durante el 2020-2021.

<sup>2</sup> Doctor por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Miembro del Grupo de Investigación, Integración Histórico Cultural, Desarrollo y Derechos Humanos en América Latina, Universidad Pablo de Olavide.

<sup>3</sup> Ingeniero economista e investigador de la Asociación Centro de Investigación y Escuela de Pensamiento Crítico Aymara (ACIEPCA).

<sup>4</sup> Autoridad local del distrito de Desaguadero.

<sup>5</sup> Antropólogo, docente de la Universidad Nacional del Altiplano.

y estrategias que podrían ayudar a consolidar esa refundación, basado en valores y principios culturales, los cuales es posible realizar desde los espacios de la gestión pública como son los diferentes niveles de gobierno. Se concluye que no todo está perdido, sino que existen esperanzas y acciones pertinentes y coherentes que se evidencia en la lucha y emancipación de los pueblos que anteceden al Estado, ello hoy por hoy, son la alternativa para un Perú de *todas las sangres* y sin corrupción.

**PALABRAS CLAVE:** crisis, emancipación, pueblo aymara, indignación, política

## ABSTRACT

Those of us who come from native peoples, in this case the Aymara people, are fed up with the way Peru is managed, and in this sense in recent years we have been discussing and debating about this crude and outrageous reality. The objective of this work is to propose elements and proposals for a re-foundation of Peru from the peoples of all bloods, who are not represented in the decision-making spaces of national life. The methodology we use is ethnographic and hermeneutic, information has been collected in the various localities of the thirteen provinces of the Puno region, which we describe and interpret, then consolidate as proposals and guidelines, which could guide the development of Peru. The results are evident in two aspects, firstly, there are collective motivations and indignations of the Andean and Amazonian peoples, in this case from the Aymara at the level of everyday life, and secondly we identify some principles and strategies that could help to consolidate this re-foundation, based on cultural values and principles, which is possible from the spaces of public management such as the different levels of government. We conclude that all is not lost, but that there are hopes and pertinent and coherent actions that are evident in the struggle and emancipation of the peoples that precede the State, which today are the alternative for a Peru of all bloods and without corruption.

**KEYWORDS:** crisis, emancipation, aymara people, indignation, political

## INTRODUCCIÓN

Partimos de la indignación de la forma como se percibe, actúa y se gobierna desde los clanes de poder, para quienes no somos sujetos de derechos no servimos, ni para votar servimos, sino aún funciona y se piensa que Aristóteles sostenía: “Unos nace para gobernar y otro para gobernados” (Aristóteles, 1988), en esa lógica se maneja se gestiona el Estado. Esta situación no puede seguir en un país como el Perú, donde existimos y convivimos poblaciones no ese tramado de “izquierdas ni derechas” sino que desde los espacios de lucha o los espacios denegados como diría Bonfil (Bonfil,

2001), existen otras formas de liderar y dirigir y se encarna esa noción clásica de la praxis política: “el arte de gobernar”, en esa perspectiva la democracia representativa en el Perú ha fracasado.

No podemos ser indiferentes, a esta situación, sobre todo quienes salimos del dolor y llanto, nos estigmatizaron y nos ningunearon, pero eso no es todo, nos quieren mostrar que no tenemos la capacidad de dirigir ni asumir ninguna responsabilidad en los diferentes niveles y espacios políticos, sociales y económicos, el cual es un pretexto que se ancla en los desaciertos que cometen y podemos cometer cuando existen pueblos y culturas que vivimos sometidos, homogenizados, dopados y despojados de nuestras riquezas y sabidurías, pero con una reserva moral y acciones emancipatorias que en estos últimos 30 años de “gobiernos democráticos” siguieron un modelo de sumisión y corrupción bajo los pillos que se enriquecieron a nombre del pueblo y de la democracia, sin ningún pisca de identidad y dignidad de colectiva. Esta situación es una reproducción de los 200 años de vida republicana y 500 años de invasión. Se fundaron Estados uninacionales, inventaron e impusieron símbolos (Anderson, 1997) y crearon pueblos que respondieron a las élites nacionales, regionales y locales, estas cuestiones y otras nos incitan e inducen a reactivar nuestro ADN para “*refundar un Perú de Todas las Sangres*” como soñaba nuestro *tayta Arguedas*.

En ese sentido, presentamos estas líneas como una arista de propuesta que hemos aprendido desde la cotidianidad, donde transitamos por diversos espacios no sólo en la cuestión culturalista e identitaria, como un obrero de la academia, nos decidimos a encarrilarnos en ser parte de los procesos de lucha y resistencia del Perú, no como individuo, sino como parte del colectivo. En el contenido intentamos reconstruir y recrear otras formas y estrategias de “arte de gobernar” que encarne y encare la problemática de la salud, educación, seguridad, contaminación y sobre todo de la corrupción que los grupos de poder están acostumbrados y acumularon riqueza para toda su generación de por vida, eso no puede seguir, si existen hombres y mujeres que luchan, resisten y afrontan con coraje, pero son manipulados vía las redes sociales y medios comunicación, inclusive el mismo sistema educativo para mantener el status, ello implica como dirían mis maestros y maestras, *democratizar el poder*,

*desmercantilizar y descolonizar el saber y el poder*, al que el amauta Mariátegui nos retó: “*Peruanicemos al Perú*”, el cual está en las manos de quienes nos indignamos de la situación de crisis del Perú diverso y plural.

## LAS MOTIVACIONES E INDIGNACIONES COLECTIVAS DE LOS PUEBLOS QUECHUAS Y AYMARAS

En el Perú llegamos al año 2022 con muchos problemas irresueltos, por ejemplo la democracia representativa del cual fuimos testigos en estos últimos años ha fracasado, en pleno proceso de búsqueda de pretextos para sacar al Presidente de la República, vía vacancia o renuncia; un Congreso legitimado según la ley partido hecho a la medida de los clanes de poder, donde los 55 pueblos y 48 pueblos no son parte de este proceso y espacio; la corrupción se ha legitimado y anclado hondo en la gestión pública en los tres niveles de gobierno; aún se cree que el problema en el Perú es de orden jurídico normativo, ya tenemos más de 30 mil normas, muchas de ellas descontextualizadas; la inseguridad y la pérdida de credibilidad del sistema judicial, concretamente los operadores de justicia; exterminio de las sabiduría ancestrales; el *terruqueo* y la confrontación de izquierdas y derechas, sobre toda los clanes de poder de la derecha se sienten dueños del Perú, no sólo de los recursos naturales, sino también de las personas, bajo esa lógica se han rifado casi todas las empresas del Estado; así podemos enumerar y mencionar acciones y actitudes indignantes.

Frente a los cuales no podemos ser ajenos, sobre todo de quienes hemos comprendido que vivimos procesos de homogenización cultural, en todo sentido. Nuestro sentido de pertinencia y el dolor individual y colectivo que nos ha tocado vivir en los diferentes contextos sociales, económicos, políticos, ambientales, tecnológicos y culturales, nos obligan a reactivar nuestro ADN reconfigurado desde nuestra vivencia a no ser ajenos e indiferentes a esta situación trágica que hoy sentimos el dolor de los pueblos del Perú profundo, porque la indiferencia es el peso muerto de la historia. La indiferencia opera potentemente en la historia. Opera pasivamente, pero opera (Gramsci, 2011). En esa perspectiva, nos atrevemos y nos arriesgamos a plantear el sentimiento colectivo de quienes aún nos siguen considerando como obstáculo de desarrollo.

Entre las principales motivaciones tenemos los siguientes:

**a) Discriminación y racismo una herencia colonial irresuelta:**

La discriminación y el racismo son males que han heredado el rezago colonial que hasta hoy desde diversos espacios políticos reproducen, expresan e imponen en los diferentes espacios de la esfera pública, muchos de ellos han conjugado en todos los tiempos y espacios. En ese escenario los pobladores de los pueblos quechuas, aymaras, amazónicos y afroperuanos, venimos resistiendo, algunos se acuerdan cada vez que hay elecciones, aunque en estos últimos años se pretendió invalidar nuestro voto. Esta situación no puede continuar, requiere de respuestas contundentes y concretas, porque es evidente que la llamada democracia representativa legitima la discriminación y el racismo. En consecuencia, urge replantear una forma de democracia participativa desde diversidad histórica y cultural del Perú, sin resentimientos ni odios, sino un Perú plurinacional el cual es posible desde los espacios de esperanza y resistencia.

**b) El Perú nació corrupto:**

El Perú como Estado uninacional nació corrupto, “la oligarquía de Lima, soberbia y presuntuosa como ninguna, continuaba enriqueciéndose a manos llenas y acumulando símbolos de su poder” (Galeano, 2003). Hay una “Historia Oficial” que ha cubierto de velo las grandes matanzas y hechos de corrupción, existen viejas armas que se utilizan para ocultar esos actos, como que, los grandes pensadores, los hombres de ciencia, los poetas y artistas establecieron los cimientos de la civilización occidental, estuvieron convencidos muchas veces de que habían construido para la eternidad (Cassirer, 2013), del mismo modo se actúan los “dueños del Perú” que se apropiaron de las grandes riquezas del Perú.

El caso de la pérdida de la página 11 en el año 1968 y como el caso de todos los presidentes involucrados con grandes hechos de corrupción, por ejemplo, como las empresas multinacionales y corporaciones colocaron presidentes, crearon partidos bajo los clanes de poder, quienes llegando a esos espacios de poder regalaron nuestras empresas y las riquezas del Perú. Esas formas de dirigir el Estado, bajo pretextos y argumentos de derechas e izquierdas sigue sirviendo de

plataforma para seguir acumulando riqueza y poder bajo el nombre de la ciudadanía, pueblos y democracia o la pobreza para los caviares.

Hoy más que nunca, salta esa vieja práctica colonial de quienes se enriquecieron a costa y en nombre del Estado, privatizaron las empresas estatales bajo los cánones del mercado neoliberal, crearon instituciones y sectores a sus medidas.

**c) Pueblos y culturas de la resistencia, reserva moral para el Perú actual:**

Hoy más que nunca sigue vigente el pensamiento de Mariátegui: “Peruanicemos al Perú” donde sostenía: “la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios” (Mariátegui, 1980), aunque dirían “ya no existen indios” o “todos somos cholos”, entre otras categorías sociales, pero lo cierto es que estos pueblos quechuas, aymaras, amazónicos y afroperuanos venimos resistiendo y nos convertimos en una esperanza para un nuevo Perú plural, digno, intercultural y distinto, porque los tres poderes que hoy tenemos está manchado de sangre, embriagado y dopado de corrupción, en consecuencia, otro Perú es posible, teniendo en cuenta las nuevas formas de encarar y encarnar la vida desde los espacios de resistencia, como soñó el maestro Arguedas desde *Todas las Sangres* (Arguedas, 1964).

Existen nuevas formas de luchas y resistencia, una lucha que moviliza todas las capas del pueblo, que expresa las intenciones e impaciencias del pueblo (Fanon , 2018), desde los diversos espacios hay una reconfiguración de nuevos sujeto y actores emancipatorios (Alanoca , 2017) que vienen asumiendo y retomando esas directrices que son el soporte de la dignidad colectiva como requiere el Perú.

Una de las riquezas más grandes del Perú es la diversidad cultural y lingüística, que muy bien ello podría convertirse en un referente de desarrollo en el contexto internacional, en todos los aspectos, como político, económico, ambiental y tecnológico.

## PRINCIPIOS Y ESTRATÉGICAS PARA LA REFUNDACIÓN DEL PERÚ

El otro Perú, donde no es actor ni protagonista de poderes de decisión estatal (Alanoca, 2020), a pesar de ser legal, no es legítimo, porque se han instituido bajo la lógica de una estructura de un estado uninacional, donde el *suma jakaña* es el principio y valor de la dignidad colectiva al que los clásicos de la ciencia política denominarías el “bien común” no como retórica o discurso, sino es práctica. En proceso de la vida republicana bajo el tamiz del sistema educativo, ha convertido al individuo, en este caso, los hombres se someten a amar lo que tienen que hacer, sin saber siquiera que eso someterse, Así se asegura subjetivamente su felicidad y se mantiene el orden (Adorno, 1984). Otro de los principios el valor de la transparencia como el *chiqapa*, es una categoría que encierra una infinidad de acepciones, peor podemos resumir como el principio de transparencia, junto al buen vivir son los pilares angulares para la refundación del Perú.

Los aymaras desde su lucha cotidiana vienen resistiendo frente al colapso social, ambiental y político. Desde nuestro punto de vista consideramos algunas líneas estratégicas que serían más útiles para la refundación del Perú, en una situación adversa y compleja, que viene saltando y expresándose desde los clanes de poder, como el racismo, el sexismo, colonialismo, patriarcalismo, etc., al que urge estas líneas por donde es posible transitar, si es que realmente queremos al Perú diverso y plural.

**a) Democratizar la democracia:** Significa recrear nuevas formas de diálogo para la gobernabilidad para el Perú donde convergen 55 pueblos y 48 lenguas, quienes no son parte de los espacios de decisión, sólo se acuerdan en coyunturas electorales. No podemos seguir avalando las crisis de los gobiernos y estados uninacionales, ello nos obliga a reformular formas dignas, pertinentes, interculturales y apostar por una democracia comunitaria recreada en los principios y valores éticos y morales de los pueblos andinos, amazónicos, afroperuanos y mestizos vigentes, que son inclusivos, plurales, transparentes y participativos.

**b) Desmercantilizar la democracia:** Quitar y desconectar del dinero como único requisito para alcanzar la democracia, donde solo los que tienen el poder económico y político, colocan presidentes, congresistas, gobernadores regionales, consejeros, alcaldes y regidores, bajo pocas excepciones. Desde su constitución nace hipotecado, en todos los niveles de gobiernos. En ese sentido, el Estado ha perdido capacidad de regulación de los asuntos de interés colectivo, traslada al mercado funciones de bienestar social a su cargo desde larga data, se deslegitima a ojos del ciudadano común (Graña, 1993), donde los pueblos del Perú son denegados sistemáticamente, ello tiene que acabar en la refundación de un Perú plural de todas las sangres y culturas acorde los nuevos cambios y tendencias.

**c) Emancipar:** Salir de la forma tradicional de sometimiento y exclusión al que hemos sometidos a la obediencia, emancipar significa romper esos esquemas instituidos desde el rezago colonial, sobre todo para los pueblos andinos, amazónicos, afroperuanos, mestizos y quienes somos ninguneados, pero estamos en la capacidad de hacerlo bajo los principios colectivos e históricos, donde prima el sentido e identidad colectiva, asumiendo que es posible refundar otro Perú, inclusivo, plural, transparente sin corrupción.

**d) Descolonizar:** Romper esa mentalidad colonial en todas sus dimensiones temáticas y territoriales, donde se han inventado e imaginado realidades inexistentes, historias falaces bajo la bendición del sistema educativo en todos sus niveles, por ello urge, descolonizar el saber y reinventar el poder (Santos, 2010), desde bajo y desde adentro, el cual es posible desde los pueblos del Perú profundo y desde los propios actores sociales excluidos e imaginados ello implica una reorganización y reestructuración de las instituciones y sectores sin resentimientos, sino bajo la óptica plural y dignidad colectiva.

**e) Transducción cultural:** Significa quebrantar todos los espacios públicos que fueron hipotecados y blindados para sólo enriquecerse a clanes de poder, en nombre del Estado, democracia, pueblo, salud, educación, inclusive en nombre de Dios. Transgredir implica desobedecer esas directrices que sólo responden a la medida e intereses de poder económico. Salir de la clásica y vieja práctica culturalista y folclorización de nuestras formas de vivencias que finge y legitima el racismo, odio, corrupción y todos los males que hoy vemos con mucha indignación.

**f) Tecnología e innovaciones:** Seguir recreando y repotenciando las tecnologías e innovaciones existentes al que se han insertado muchos sectores gracias a esfuerzos colectivos e individuales, donde el Estado no debería asumir una acción policiaca, vía impuestos. Estas innovaciones deben ser insertados en todos los niveles del sistema educativo, pero con sentido de pertinencia y de servicio para fines colectivos. El uso y acceso de la tecnología deber ser un derecho, que el Estado debería liderar junto a las empresas que ofrecen en la actualidad, pero no degrade la madre tierra y apueste por el *sumajakaña* o el *allin kawsay*, es decir, por el buen vivir.

No sólo es cuestión de aymaras, los pueblos y culturas que fueron denegados sistemáticamente como los andinos, amazónicos y afroperuanos han creado y siguen aun recreando estrategias de resistencia anclado en nuestras normas y valores socioculturales y ambientales; estas acciones se pudieron evidenciar en esta etapa de la pandemia de Covid-19. El cual ha desnudado a todos los sectores en forma más indigna que venían trabajando, a pesar de ello aún seguimos liderando en América Latina y el mundo como un país con mayor cantidad de fallecidos y contagiados, donde algunos aprovecharon y siguen aprovechando en nombre de la pandemia.

A pesar de que el sistema educativo en los contextos de diversidad cultural y lingüístico sirvió para y transitó en el proceso de homogenización, peor no pudo. Vivimos y somos campos de disputa o objetos de adoctrinamiento religioso, que ha formateado y aprovechando la desinformación de hombres y mujeres que al final asistimos como mercancía del “shopping espiritual” (Silleta, 2007), donde algunos caemos ingenuos

buscando allí la “salvación”. Estas formas de actuar se reproducen y al parecer se percibe como que se vuelve sin esperanza, ya hemos llegado a un nivel en el que el capitalismo no tiene solución (Srnicsek & Williams, 2016). Sin embargo, es posible refundar un Perú diverso y plural; seguro y transparente; digno y democrático, por ello, constatamos y proponemos estas acciones estratégicas en el marco de la perspectiva intercultural emancipatorio.

Se pudo evidenciar la existencia de algunas acciones que se podrían asumir en este proceso de recreación de estrategias, que no sólo es protesta, crítica o rechazo, sino que la indignación se convierte en propuesta:

### **Acciones estratégicas en el aspecto sociocultural:**

Hay que recrear desde todos los pueblos y culturas, acciones de transformación bajo el soporte de principios éticos y morales, que encierran el respeto y dignidad colectiva e individual que apueste a cambios desde las raíces y cicatrices, sin fundamentalismo ni fanatismos trasnochados el implica asumir y apostar de acciones pertinentes reformulando acciones desde las diversas dimensiones socioculturales:

- a) Apuesta por una transformación en la educación: Educar para la emancipación (Martínez & Guachetá, 2020) y transformación en todos los niveles y todos los contextos, tiene que cesar la mentalidad colonial, de odio, racismo, sexistas, egoísmos, patriarcal, monocultural, culturalista y folclorización. La acción transformadora debe gestarse desde la cotidianidad, asumiendo que el Perú es diverso y plural. El sistema educativo en todos los niveles, desde la lógica individualista, competitividad y calidad se ha mercantilizado, ya no es un servicio gratuito, se convierte en una mercancía y responde a intereses de poder que legitiman el rezago colonial, que solo unos tienen la capacidad de dirigir o mandar, mientras otros están destinados de obedecer, como en la lógica aristotélica. La cultura y la lengua deben ser ejes transversales en todos los niveles en los currículos de estudios para que podamos crecer y vivir sin resentimientos ni odios, seamos un país transparente libre de corrupción.

La educación básica regular sea una tribuna y plataforma de lucha frontal de la corrupción que se rige por los principios de servicio y el bien común que forme ciudadanos de valores éticos y morales, donde el maestro, los padres de familia y los actores de la educación recuperemos la dignidad y la autoridad para refundar un Perú intercultural.

La educación ocupacional o tecnológica coadyuve a la transformación del Perú, creando emprendimientos que ayuden a resolver de manera directa, rápida, pertinente, creativa y contextual a la demanda de la sociedad peruana, pero en el marco de los estándares de calidad internacional, por tanto, sus egresados se convierten en líderes de cambio e innovación tecnológica del Perú para el mundo.

La universidad reoriente su rol en la enseñanza aprendizaje, investigación y responsabilidad social, sus egresados a nivel de pre y posgrado demuestren y lideren la transformación del país, seguro, transparente, con sentido de pertinencia cultural, donde la ciencia, tecnología y la innovación sea para el bien común.

Los sectores o instancias encargadas de liderar el sistema educativo reformulen sus instrumento de gestión acorde a la realidad y que liquide de una vez por todas la corrupción, no sólo en discursos ni documentos, sino desde su accionar concreto demostrando con hechos, para ello se requiere personal probo y con un perfil que apueste en la refundación de un Perú de todas las sangres, que en el fondo es disciplina, responsabilidad, transparente y vocación de servicio hacia los pueblos y culturas del Perú.

- b) Encarar y encarnar el tema de salud intercultural:** La pandemia del Covid-19, nos ha evidenciado que existe poblaciones de las culturas y pueblos del Perú profundo, retomaron y asumieron la crisis y colapso del servicio de salud, por ello supieron encarar y encarnar una práctica de salud intercultural, al que algunos los denominan pseudo ciencia desde la óptica de positivismo. Sin embargo, más allá del debate y confrontación estéril, en este contexto, la apuesta es por una salud intercultural, ello implica reconocer las limitaciones de la medicina tradicional o ancestral, pero es una alternativa complementaria en situaciones donde el sistema

de “salud científica” no tiene alcance, por ejemplo, infraestructura, equipos, personal especializado, es decir, también tiene serias limitaciones.

El Gobierno Regional, el Ministerio de Salud, junto a las universidades debería de promover investigación vinculados a la salud intercultural, de una manera interdisciplinaria e interuniversitaria, a nivel nacional e internacional, porque existe en el Perú un gran diversidad y riqueza de la flora y fauna que podría convertirse en una alternativa frente a las enfermedades que hoy afronta la sociedad en el mundo.

- c) **Recuperar la identidad cultural:** La identidad tiene doble rasero, porque tiene contenidos fundamentalista y podría encerrar egocentrismos que inducen a fanatismos descontextualizados, sino se asume con pertinencia la diversidad cultural como una riqueza de sabidurías y oportunidades que encaren a construir un Perú plural y diverso, conformado por 55 pueblos originarios y 48 lenguas, que vivieron relegados sistemáticamente desde el sistema educativo. Ello no significa volver al pasado o retomar para la venganza, sino admitir persistencia del racismo, discriminación en todas sus formas, que hoy desde sus luchas y acciones recreativas, se convierten en una alternativa frente al fracaso de la democracia representativa corrupta, rancia y pestilente que se ha empoderado desde los clanes de poder a pesar de la independencia.

Los pueblos andinos y amazónicos, a estas alturas sólo nos queda recrear las formas de accionar desde diversos espacios sin resentimientos y fanatismos, pensando que existen otros hombres y mujeres que sufren y luchan por su dignidad, eso está en nuestro ADN, a pesar del dopaje egoísta y individualista que muchos se han formateado y anclado en la soberbia y la también se contagiaron de corrupción. Los clanes de poder que heredaron de la colonia, las viejas prácticas de odios a los “indios” o “salvajes” tienen que admitir que sólo les queda aceptar que los 200 años de vida republicana acumularon riqueza a nombre del Estado y la democracia y de Dios; solo se acuerdan de “otros” en

periodos electorales o cuando sólo sirve para sus intereses de poder; eso se debe acabar, desde los propios actores, y reconstruir un Perú de *todas las sangres*.

**d) Nuevas y otras formas de liderazgo en los diferentes niveles de gobierno:**

Reorganización total de los diferentes niveles de gobierno con nuevos liderazgos, alejados de la mercantilización y de la práctica política, donde a nombre del pueblo o de la función pública se enriquecieron, si realmente auditaran los ingresos de los funcionarios, autoridades y exautoridades, entre su bins existen grandes desbalances, salvo y honorosas excepciones. Los famosos diezmos se han institucionalizado bajo la burocracia administrativa. Las empresas colocan alcaldes, regidores, gobernadores regionales, congresistas y presidentes, éstos van pagar siempre el favor a sus camaradas y correligionarios, no se toma cuenta la meritocracia.

Ese tipo de liderazgo hay que renovar, desde la raíz, para que lideren procesos de emancipación y transformación, que nunca más debían de fingir, sino a buscar la verdad de los procesos de sometimiento, colonización y discriminación al que fueron sometidos los pueblos y culturas, que hoy se legitiman la corrupción en todos los espacios. Han hipotecado generaciones sólo a la obediencia, ellos se traducen en pueblos y ciudades con un liderazgo dopado del poder económico, ambición, egoísta y excluyente.

**Acciones estratégicas en lo económico**

Romper las viejas mentalidades de un orden mundial, que el capitalismo vía estrategias de la cultura de consumo se ha apropiado de todo los bienes y servicios, tercerizaciones de ejecución de obras, privatizaciones, extractivismo salvaje, corrupción, entre otros males.

Recuperar las empresas estatales entregadas vía trampas de concesiones y exploraciones, sitios arqueológicos y empresas estratégicas del que el Estado no son dueños, sino que existen otros dueños. La riqueza y la biodiversidad considerada como recurso natural, al que se saquea y se extrae con el

“consentimiento” de la población; por ello es necesario, revisar, renegociar, no creo que sea despojar, como hicieron bajo reglas y con trampas establecidos por los clanes de poder a nombre de desarrollo y cambios. Recuperar significa recuperar la soberanía nacional de la riqueza, pero en el marco de respeto y dignidad colectiva.

### **Acciones estratégicas en político:**

Recuperar y con coherencia el “arte de gobernar” en todos los niveles de gobierno como en los sectores de la gestión pública. Democratizar el poder, implica admitir que en los pueblos y culturas existe hombres y mujeres con coraje y pasión que apueste por una refundación del Perú.

Replantear la ley de partidos acorde al contexto sociocultural, no existen recetas ni modelos, sino recrear la praxis política desde la cotidianidad, sin intermediarios y ni representantes, sino de los propios actores.

Refundar los partidos, movimientos nacionales, regionales y locales; asumir que existen alternativas desde esperanza y dolor de los pueblos y culturas, por el bien común, nunca más sobre la supremacía del dinero de la corrupción. Ni un voto más a los corruptos.

Nunca renegociar la corrupción, bajo pretextos del interés colectivo de Perú, porque, es el Cáncer del Perú que hay que acabar, si realmente queremos y amamos al Perú, hay muchos que fingen de demócratas y representantes del pueblo. La sangre derramada por la vida y la dignidad no se negocia, ni tampoco debe claudicarse, nunca más se hable del Perú, sin los 55 pueblos y 48 lenguas.

### **Acciones estratégicas en lo ambiental**

Recuperar las riquezas de la madre Tierra, las que fueron entregados a las grandes empresas multinacionales, bajo reglas y condiciones tramposas, por no decir regalados.

Recuperar la interacción del ser humano con la madre tierra, recuperando la práctica de la relacionalidad, racionalidad y con sabiduría.

Pensar y construir sociedades sustentables trascendiendo la relación del conocimiento con la objetividad de una realidad producida por el efecto de las formas de comprensión del mundo, abriendo la puerta de la historia desde la relación ética del Ser con lo Otro (Leff, 2002).

## CONCLUSIONES

La indignación es una actitud que viene asumiendo la población de las comunidades aymaras desde la resistencia y la lucha cotidiana, recreando sus formas de afrontar la vida a pesar de haber sido sistemáticamente denegado en la historia. La población ha optado una percepción de territorio común y colectivo, donde las fronteras territoriales cada vez más son entendidas como líneas imaginarias construidas bajo diversos intereses no necesariamente con fines de resolver la paupérrima situación o el abandono del Estado. Donde fueron sometidos a la discriminación y colonización; el Perú nació como Estado uninacional nació corrupto, las atrocidades cometidas bajo el nombre de la “ley” o la “democracia representativa”, son tan evidentes, no es cuestión del pueblo aymara, existe una reconfiguración de nuevos actores y liderazgos de la indignación en los pueblos andinos y amazónicos, y otros segmentos de la población.

Esta situaciones o motivaciones de la indignación, obliga y es natural la apuesta de búsqueda de estrategias para tener y vivir en una país donde no sólo es de “criollos”, “mestizos”, y “indios”, sino que existen o somos de *todas las sangres*, asumir y afrontar es apostar por una justicia intercultural desde adentro y desde abajo, reconociendo los actos de injusticia que aún toca vivir en un sistema justicia que cuesta admitir la descontextualización, hoy más que nunca urge recuperar la legitimidad de los sistemas de justicia, como alternativas en un contexto donde no viene azotando no sólo la pandemia, sino la corrupción, inseguridad y la injusticia. Ello es posible, pertinente y obligatorio en un país plural y diverso. La indignación es también salir a combatir la inseguridad y la justicia, sin el lastre de la corrupción, sino con pasión y convicción por la dignidad colectiva e individual.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (1984). *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe.
- 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 de Pablo de Olavide.
- Alanoca, V. (2020). Denegación sistemática al derecho a la diversidad cultural lingüística aymara en Perú. *Pacha derecho y visiones*, 18 - 24.
- Anderson, B. (1997). *Comunidades imaginadas*. México : Fondo de Cultura Económico.
- Arguedas, J. M. (1964). *Todas las sangres*. Lima: Biblioteca Peruana.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Bonfil, G. (2001). *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta.
- Cassirer, E. (2013). *El mito Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, E. (2003). *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (2011). *Odio a los indiferentes*. Barcelona: Ariel.
- Graña, F. (1993). ¿Democratizar la democracia? Las nuevas formas del diálogo social. *boletín cinterfor*, 125-148.
- Leff, E. (2002). *La transición hacia el desarrollo sustentable*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Mariátegui, J. C. (1980). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.
- Martínez, M., & Guachetá, E. (2020). *Educar para la emancipación. Hacia una praxis crítica desde el sur*. Buenos Aires.: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Santos, B. d. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Silleta, A. (2007). *Shopping espiritual*. Buenos Aires: Martinez Roca.
- Srnicek, N., & Williams, A. (2016). *Inventar el futuro. Poscapi-talismo y un mundo sin trabajo*. Barcelona: Malpaso.

## 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 AtribuciónNoComercial 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...**

Información 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. xxxx). Ciudad: Editorial.

**Recursos en internet**

Apellido del autor, Inicial del nombre. (Fecha de publicación). Título del documento (en letra itálica). Recuperado de <http://www.xxxxxxxxxxxx> **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](mailto:rpensamientocriticoaymara@gmail.com)

