

# **EL PUEBLO ORIGINARIO AYMARA PERUANO COMO SUJETO DE DERECHOS COLECTIVOS**

**Tesis para optar por el Grado de Licenciatura en Derecho**

**Bachiller Leonidas Wiener Ramos**

**Código: 19999075**

**Facultad de Derecho**

**Pontificia Universidad Católica del Perú**

*Febrero 2009*

*“Podría no estar de acuerdo con lo que dices, pero daría la vida por defender tu derecho a decirlo” (Voltaire)*

*“No quiero mi casa amurallada por todos lados ni mis ventanas selladas. Yo quiero que las culturas de todo el mundo soplen sobre mi hogar tan libremente como sea posible, pero me niego a ser barrido por ninguna de ellas” (Mahatma Gandhi).*

# ÍNDICE

Introducción.....	6
PRIMERA PARTE: Sujetos de derechos colectivos.....	17
Capítulo 1: Sujetos colectivos .....	21
1.1. Por qué se debe hablar de los sujetos colectivos: .....	21
1.1.1. Teorías liberales.....	21
1.1.2. Teorías colectivistas .....	26
1.1.3. Los sujetos colectivos en la realidad .....	29
1.2. La representación de la voluntad de los sujetos colectivos: .....	33
1.3. Características de los pueblos como sujetos colectivos .....	34
1.4. Características de los pueblos originarios como sujetos colectivos. ....	43
Capítulo 2: Los derechos colectivos de los pueblos originarios.....	48
2.1. El fundamento jurídico de los derechos colectivos de los pueblos originarios	48
2.1.1. Los derechos colectivos de los pueblos originarios como derivado del	
concepto de soberanía popular .....	51
2.1.2. Los derechos colectivos de los pueblos originarios como derechos de	
tercera generación.....	59
2.1.3. Un acercamiento de ambas vertientes .....	72
2.2. Tratamiento jurídico de los pueblos originarios como sujetos colectivos.....	84
2.2.1. Tratamiento jurídico a nivel internacional.....	84
2.2.2. Tratamiento jurídico en el Perú .....	89
SEGUNDA PARTE: Los aymaras como sujeto colectivo.....	93
Capítulo 3: Una primera aproximación a los aymaras .....	97

3.1. Características de los aymaras .....	97
3.2. Una historia marcada por la dominación y las presiones disociadoras .....	99
3.3.1. Situación de los aymaras en Bolivia.....	109
3.3.2. Situación de los aymaras en Chile.....	112
Capítulo 4: Base de la subjetividad aymara.....	115
4.1. Los aymaras como sujeto colectivo “en sí” .....	115
4.1.1. Una síntesis de la interacción histórica de una multiplicidad de grupos étnicos.....	115
4.1.2. El mantenimiento del espacio territorial.....	121
4.1.3. El mantenimiento de la lengua .....	125
4.1.4. La preservación de manifestaciones culturales .....	129
4.1.4.1. La vida familiar del aymara.....	131
4.1.4.2. La vida comunal del aymara.....	134
4.1.4.3. Las prácticas religiosas y rituales del aymara .....	137
4.1.4.4. La concepción aymara del tiempo y del espacio .....	140
4.1.4.5. Los mecanismos de justicia alternativa .....	141
4.1.4.6. Manifestaciones culturales presentes en los sucesos de Ilave del año 2004 .....	146
4.1.5. La tradición de intercambio comercial .....	150
4.1.5.1. El contrabando.....	154
4.1.5.2. Las redes sociales establecidas por las migraciones.....	157
4.1.5.2.1. El caso de los Unicachi y los Ollaraya .....	162
4.1.5.3. La integración comercial al mercado nacional y global.....	166

4.1.6. Manifestaciones concretas e hitos históricos relevantes que cimentaron el actual grado de cohesión social aymara .....	171
4.1.6.1. Levantamientos sociales .....	172
4.1.6.1.1. Levantamiento de Tupac Katari .....	174
4.1.6.1.2. Levantamiento de Wancho Lima.....	177
4.1.6.2. La subversión armada en la zona aymara.....	180
4.1.6.3. La Federación Aymara Tupac Katari .....	182
4.2. Los aymaras como sujeto colectivo “para sí” .....	185
4.2.1. El sentido de ser aymara.....	185
4.2.2. Reinventando una identidad colectiva.....	193
4.3. Caracterización de los aymaras como pueblo.....	203
TERCERA PARTE: Proyección del desarrollo de los derechos del sujeto colectivo aymara .....	206
Capítulo 5: Desarrollo de los derechos colectivos del pueblo aymara.....	207
5.1. Los aymaras, el Estado y la “sociedad “nacional” .....	207
5.2. La construcción de un Estado multicultural .....	214
5.2.1. Tres pilares para la dotación de autonomías.....	219
5.2.1.1. Territorio.....	219
5.2.1.2. Participación política .....	228
5.2.1.3. Educación .....	233
5.2.2. La integración transfronteriza.....	238
Conclusiones: .....	243
Bibliografía General: .....	246
Anexo: Entrevistados.....	258

## Introducción

Mi interés por la realización del presente trabajo nace de las inquietudes surgidas a raíz del conflicto entre Israel y Palestina, más de tres años atrás. Profundizar un poco en el tema, así como recordar algunas lecciones de Derecho Internacional Público, me llevó a reflexionar e interrogarme sobre el derecho que tiene el pueblo palestino para formar un Estado propio o para autodeterminarse como mejor le parezca, sin ninguna clase de injerencia externa. En todo caso, deshojando las múltiples connotaciones y aristas de este conflicto, fue la percepción de cómo el vínculo identitario de las personas constituía un poderoso motor capaz de emprender toda clase de empresas colectivas, el factor motivador determinante para seguir ahondando en el tema.

Así, profundizando en mis conocimientos y estudiando otros casos, como el de los vascos en España, los tamiles en Sri Lanka, los kurdos (divididos en 4 Estados distintos), los tibetanos en China entre otros, se hizo más notorio para mí cómo este vínculo identitario o el sentimiento de afinidad o pertenencia de una persona hacia un grupo humano determinado, era uno de los factores subyacentes más trascendentales (sino el más importante) para poder comprender la mayoría de los conflictos entre grupos humanos vigentes o latentes en la actualidad en el mundo. Resulta claro que éste no es un fenómeno nuevo en la historia. No sería posible explicar el devenir de la misma sin entender cuán poderoso condicionante y catalizador para las personas ha sido el vínculo identitario, desde los albores de la civilización humana. La formación de los Estados modernos representaría el producto contemporáneo más avanzado de acuerdo a esta forma de interpretar los cursos de la historia.

No obstante, a pesar de que la concepción primigenia detrás de la creación de los Estados modernos era la formación de “naciones”, sociedades en las cuales el derrotero (o la misión del Estado en todo caso) debía conducir inexorablemente a que un sentido de identidad superior se elevara sobre todos los vínculos identitarios preexistentes a la formación de estas unidades políticas, un gran número de Estados y específicamente las élites que los han encabezado, se han mostrado impotentes para (con)formar sociedades de este tipo en la historia política contemporánea. Nos encontramos así ante la realidad contundente de que la mayoría de Estados existentes en la actualidad albergan a más de un grupo humano minoritario con algún tipo de afinidad o vínculo común entre sí (en

términos étnicos, lingüísticos, religiosos o culturales), que trasciende al sentimiento de pertenencia a la “nación”.

En las últimas décadas se ha venido configurando un contexto histórico que favorece – al menos en términos formales- la convivencia pacífica entre grupos humanos minoritarios y los Estados que los albergan. La consagración de los derechos humanos de las personas, de la mano con un paulatino proceso de democratización al interior de los Estados, ha favorecido el desarrollo de una normatividad internacional y nacional (influida por la tendencia internacional) dirigida a proteger y resguardar los derechos de los numerosos grupos minoritarios y entidades colectivas étnicamente homogéneas que habitan al interior de los Estados.

Dicha normatividad se fundamenta en buena parte gracias a un poderoso concepto jurídico que ha tenido un trascendental papel para el desmantelamiento de los imperios coloniales y la creación de innumerables Estados: el derecho a la libre determinación de los pueblos. Como su denominación lo indica, el sujeto destinatario de aquel derecho es el *pueblo*. Si bien en un primer momento se consideraba que este derecho sólo era atribuible a aquellos territorios bajo dominación colonial, el desarrollo jurídico de este concepto permitió extender sus alcances a todos los *pueblos*, entendidos estos últimos como aquellos grupos humanos que, apoyados en una aproximación sociológica-antropológica, cuentan con una serie de factores objetivos (mismo territorio, lengua, cultura y otros elementos) y subjetivos (autoidentificación). No existe una definición jurídica de *pueblo* unánimemente aceptada por el Derecho Internacional Público o la doctrina, pero existe mayor consenso en que es posible enumerar una serie de factores o elementos atribuibles a los pueblos desde este tipo de aproximación<sup>1</sup>; que es el que se utilizará a lo largo del presente trabajo para referirnos a esta clase de entes y para estudiar al sujeto colectivo objeto de este estudio.

Así, los grupos minoritarios que históricamente habían estado rezagados u oprimidos, encontraron –principalmente- en un contexto posguerra fría, brechas insospechadas que les permitieron reivindicar cuotas de participación en la cosa pública y una mayor

---

<sup>1</sup> El mismo tipo de aproximación tiene el autor Remiro Brotóns (1997, pág. 125): “una acumulación de rasgos étnicos, lingüísticos, religiosos y culturales, unida a una historia común y/o mito compartido, permiten hablar de un grupo humano como *pueblo*”.

autonomía en la búsqueda de modelos de desarrollo que respondieran mejor a sus intereses y costumbres. Lo que sucedió en muchos casos es que, al no preverse las vías institucionales adecuadas para canalizar dichas demandas por la obvia reticencia de los poderes fácticos que controlaban los Estados de ver mermada su soberanía, estallaron un sinnúmero de movimientos con diversos reclamos autonomistas a su interior, constituyendo el cruento conflicto de los Balcanes el ejemplo más representativo de esta eclosión.

La gran mayoría de estos conflictos sólo buscaban reflejar una realidad que se había mantenido latente durante mucho tiempo: la existencia de entidades estatales constituidas con una composición étnica heterogénea, que no habían podido incorporar adecuadamente a la variedad de grupos humanos diferenciados que habitaban en su interior; es decir, que no habían tenido la capacidad de construir un Estado nacional o alternativamente, reconocerse como un Estado multinacional.

En suma, esta indagación inicial me llevó a concluir preliminarmente que se había configurado un nuevo contexto, el cual otorga a los grupos minoritarios o minorías nacionales, la posibilidad de demandar una mayor cantidad de derechos colectivos a los gobiernos centrales. Asimismo, el acontecer político me indicaba de manera constante, que para estas colectividades no era fundamental que los derechos que reivindicaban se encontrasen estipulados en el ordenamiento jurídico positivo del Estado al cual pertenecían. Los derechos que importaban (o los fundamentales) eran los que ellos mismos consideraban como suyos: los derechos (o el Derecho) que emanaran de su misma condición de sujeto colectivo diferenciado. Ante este panorama era posible deducir que la mayor parte de demandas de derechos colectivos que efectúan esta clase de entidades inciden en mayor medida en el plano político que en el jurídico.

De la misma manera, era percibible que, para demandar una serie de derechos ante el Estado, un sujeto colectivo determinado debía autoidentificarse de alguna manera. Podía hacerlo como una comunidad con títulos reconocidos como las comunidades campesinas o nativas, una localidad, una región, entre muchos otros tipos de locaciones determinadas. No obstante, este nuevo contexto brinda la posibilidad de generar mayores mecanismos de interpelación al Estado cuando los derechos colectivos son reivindicados a partir de la condición de *pueblo* del sujeto colectivo, dado el desarrollo y las connotaciones que ha alcanzado dicho término en la actualidad (dentro del marco



conceptual del derecho a la libre determinación principalmente). Esto genera que muchos grupos humanos con alguna clase de vínculo en común (sea histórico, étnico, lingüístico o cultural) empiecen a vislumbrar que sus derechos pueden estar mejor protegidos o que pueden alcanzar mayores grados de autonomía en sus ámbitos territoriales, si es que son reivindicados en base a su condición de *pueblos*. Los seres humanos suelen encontrar refugio en su identidad ante una amenaza a sus formas de vida e intereses. Así, se inicia un proceso de “reinvención” de una identidad colectiva con base étnica en muchos grupos humanos que buscan ser reconocidos en su diferencia y ejercer derechos con base en tal condición.

Resulta claro que los únicos que pueden “reinventar” una identidad colectiva con base étnica son las personas individuales, pues no cabe hablar de seres humanos colectivos. De la forma en que estos individuos se perciban a sí mismos, como parte de un pueblo, una nación o cualquier otro calificativo, dependerá en definitiva cómo se autoidentifique el sujeto colectivo (a través de sus miembros, asumiendo también que existe un nivel de representación en el sujeto colectivo que recoge de manera bastante fiel la voluntad de la mayoría de sus miembros) y reclame derechos en base a tal condición, más allá de cualquier denominación que le otorgue el Estado del cual forma parte en algún instrumento jurídico nacional o internacional. Por lo tanto, en este supuesto, los sujetos colectivos representan creaciones artificiosas de los individuos y a ellos se deben.

Estos artificios humanos, podrían erigirse sobre la base de grupos humanos étnicamente homogéneos, como es el caso del sujeto colectivo objeto del presente estudio (y que es el caso más común sin duda); en otras situaciones podrían surgir de grupos humanos de variopinta y heterogénea composición (étnica, lingüística o cultural) que consideren que una convivencia en común responde mejor a sus intereses, como sería el caso de los cruceños bolivianos y sus pretensiones autonomistas, lo cual los ha llevado a erigir un sentido de “identidad cruceña” o “camba”. No obstante, más que hablar de “reinventiones” en este último caso, cabría hablar de “invenciones”, pues difícilmente se podría hablar de la “reinvención” de un sentido de identidad cruceña que nunca antes existió en la historia. Esto demuestra a su vez que no existe un único patrón para esta clase de situaciones, lo cual hace aún más apasionante la investigación.

A su vez, la presente investigación parte por asumir que para los miembros de un sujeto colectivo con características de pueblo resulta más importante la forma en que ellos se

ven e identifican a sí mismos (y que suele ser determinante en la dotación o no de derechos, dadas las connotaciones extrajurídicas del derecho a la libre determinación) y el Derecho que emane de autoidentificarse de una manera determinada, con respecto a la forma en que los Estados lo definen en algún instrumento internacional, lo cual permite que el sujeto colectivo pueda acceder -al menos en términos formales- a una serie de derechos. De acuerdo a esta argumentación, estaríamos ante dos planos distintos del Derecho: uno es el que emana del sujeto colectivo al autoidentificarse de una manera determinada, el cual se deriva en un “reconocimiento” de derechos; mientras que el otro se desprende de la discrecionalidad del Estado, el cual “otorga” una serie de derechos - en algún instrumento jurídico nacional o internacional de carácter positivo- a aquellos grupos humanos que cumplan con determinados atributos para ser considerados como sujetos de derechos colectivos.

Concluyendo esta presentación inicial, puedo sostener que, si algo caracteriza el período poscolonial y con más fuerza, el período posterior a la caída del bloque soviético, es la creciente presencia y emergencia de entidades colectivas minoritarias y diferenciadas de las sociedades nacionales en las cuales habitan. Muchos de los conflictos que se vienen suscitando en la actualidad, ya sea a nivel interno o internacional, se relacionan con la persistencia, revitalización o emergencia de un conjunto de grupos que demandan un reconocimiento a su existencia diferenciada con base en su identidad colectiva.

Dentro del contexto latinoamericano, más que hablar de minorías nacionales o grupos minoritarios, es necesario hablar de pueblos originarios<sup>2</sup>. Si bien históricamente las luchas de estos grupos tenían un carácter eminentemente social o económico, las organizaciones actuales, soportadas por un discurso neindigenista y el poderoso concepto de relativismo cultural, vienen demandando un reconocimiento a su condición de población originaria y los derechos que subyacen en dicho reconocimiento (derechos que dan vida y contenido al concepto de libre determinación) con un grado de

---

<sup>2</sup> A pesar de que el término “indígena” (“pueblo indígena”) es el más comúnmente utilizado para designar a esta clase de colectividades, éste conlleva un grado de estigmatización en su perjuicio. En tal sentido, por ser un término que no conlleva connotaciones discriminatorias o vejatorias, en el presente trabajo se utilizará la terminología de “pueblos originarios” para hacer referencia a esta clase de sujetos colectivos, que es un concepto de uso aceptado por la comunidad mundial en sus instrumentos jurídicos. No obstante, cabe precisar que no hay que confundir “indio” con “indígena”: al primero se le ha dado una connotación vejatoria más no el segundo (que implica ser oriundo de, perteneciente a), aunque en el lenguaje popular haya adquirido también un contenido ofensivo para el poblador originario.

autoconfianza notablemente mayor. La asimilación, aculturación y sometimiento a la cultura dominante no es el objetivo de muchos de estos grupos. Todo lo contrario, buscan reconocerse como tales, y reivindican sus tradiciones y costumbres de modo que sean tan válidas como las occidentales dominantes.

No obstante, esta tendencia aún no se puede apreciar claramente en un país con una gran diversidad cultural como el Perú, siendo los movimientos de pobladores originarios de otros países (como Ecuador, Bolivia, entre otros) los que vienen generando mayor impacto y resonancia en el acontecer político de esos países y en el plano internacional. De acuerdo al contexto presentado, un ávido lector podría preguntarse en este punto: ¿por qué entonces cabría elegir al pueblo originario aymara<sup>3</sup> peruano como caso práctico de estudio del presente trabajo de tesis?

Debo reconocer que cuando inicié las investigaciones que condujeron a la realización del presente trabajo, conocía poco respecto a los aymaras. Como señalé al inicio de esta introducción, mi motivación inicial para realizar este trabajo se debía en gran medida al interés que suscitaba en mí la perseverancia del pueblo palestino por ser reconocido. Luego, conversando con personas con mayores conocimientos del tema (de entre las cuales debo reconocer a mi padre como el principal soporte y guía que he tenido a lo largo de la realización de este trabajo) y con base en mis propias investigaciones iniciales, pude vislumbrar que dentro del territorio nacional era posible encontrar ejemplos de grupos minoritarios que hacían sentir su identidad diferenciada al resto. El caso del pueblo originario aymara peruano es una muestra clara en tal sentido.

La posibilidad de realizar un trabajo de campo en la zona aymara, así como también la perspectiva de llevar a cabo un modesto aporte académico que redundara en beneficio del país, constituyeron los factores determinantes para optar por este grupo humano como caso práctico de estudio y desistir del caso palestino. Hubo otro factor más que incidió en mi decisión sin duda: percibir notoriamente que, si bien como se señaló

---

<sup>3</sup> Muchos estudiosos de la lengua y la cultura aymara, como es el caso de Cerrón Palomino (2000-b, pág. 34) escriben “aimara” y no “aymara”, ya que como señala el mismo, “se trata de guardar las normas ortográficas de cada lengua”. Añade dicho lingüista, que el término “aymara” sería legítimamente usado si es que se escribiera en la misma lengua aymara y no en castellano. Sin embargo, consuetudinariamente se utiliza mayormente “aymara” en vez de “aimara”, por lo que en el presente trabajo de tesis se empleará la forma de uso corriente a través de la cual se reconocen los mismos miembros de este colectivo.

previamente, la tendencia jurídica y política internacional apuntan a un paulatino reconocimiento de los pueblos (entre los cuales se incluye a los pueblos originarios) como entidades colectivas con capacidad de ejercer derechos con base en sus identidades diferenciadas, el Estado y las leyes peruanas parecen no estar alineadas con esta realidad. Es más, las instancias gubernamentales con capacidad decisoria no han implementado canales institucionales para que los pobladores originarios peruanos tengan, por ejemplo, un papel más significativo en la renta originada por la explotación de los recursos naturales que son bienes legados por la naturaleza y se encuentran en sus territorios de origen. Esta es una fuente de tensiones en una economía con un marcado carácter primario-exportador. Esta situación puede constituirse en un peligroso caldo de cultivo de futuras explosiones sociales, sobretodo si se toma en cuenta que las nuevas corrientes brindan la posibilidad a estos grupos minoritarios de “reinventar” su identidad colectiva, tomando el factor étnico como un poderoso aglutinador de colectividades. El riesgo subyacente es el enfrentamiento entre grupos excluyentes entre sí, pues todo se basaría en un “nosotros” o un “ellos”.

Analizar las connotaciones culturales detrás del conflicto de Ilave en 2004 constituyó la punta de lanza de mi investigación. En dicho conflicto social se podía percibir vagamente un anhelo social de poder ser “diferentes” por parte de la población ilaveña de raíz aymara. Luego, ir profundizando en mis investigaciones me fue revelando cómo esta demanda por diferenciarse formaba parte sustancial del devenir histórico de este grupo humano minoritario. Por último, el trabajo de campo en la zona aymara del altiplano, a través de la realización de entrevistas a múltiples especialistas y pobladores aymaras, así como la recolección de documentos y datos de diversa índole que difícilmente hubiera podido encontrar en la capital del Perú, me permitieron calificar a los aymaras como un grupo humano diferenciado, vigente y sin visos de desaparecer o disolverse en la “sociedad nacional”<sup>4</sup> peruana en el mediano o largo plazo.

En la actualidad, y con mayor notoriedad tras el conflicto de Ilave, se vienen percibiendo vagamente algunas transformaciones en la sociedad aymara que apuntan a

---

<sup>4</sup> El presente trabajo entiende a la “sociedad nacional” peruana como la sociedad dominante y descendiente de la tradición cultural occidental importada desde Europa, asentada principalmente en Lima y los centros urbanos del país. Se pone este término entre comillas porque el presente trabajo considera que una auténtica sociedad nacional debería reflejar la pluriculturalidad existente en el Perú, lo cual no hace la “sociedad nacional” actual.

aquella suerte de “reinención” de la identidad colectiva con base étnica a la cual se hacía alusión previamente. El actual proceso de transformaciones sociales y legales en Bolivia, que tiene como sus principales beneficiarios a los pobladores originarios de dicho país, confluye también en ese sentido. Prueba de la notoriedad y el eco que ha alcanzado esta relectura de lo “étnico” en el Perú, son los numerosos reportajes al respecto en diversos medios de comunicación capitalinos y su mención por parte de las máximas autoridades políticas del país. Y es que, dada la ubicación geográfica de la población aymara, una eventual convulsión social de grandes dimensiones en la zona aymara podría derivar en un potencial movimiento étnico de carácter separatista.

De tal manera que, describir a los aymaras de esta manera me condujo a la elaboración de la hipótesis central del presente trabajo, en el sentido de si cabía la posibilidad de definir taxonómicamente a este sujeto colectivo de acuerdo a su grado de desarrollo colectivo alcanzado. Tal como señalé previamente, no existe una definición jurídica unánimemente aceptada del término “pueblo” en el Derecho Internacional Público<sup>5</sup>, así como tampoco se ha podido establecer una definición consensuada del mismo en la doctrina. Ante tal vacío jurídico y conceptual, me preguntaba a mí mismo si era posible elaborar alguna aproximación que, aunque no fuera concluyente, permitiera superar la indefinición del término<sup>6</sup> y resolver el problema de la indeterminación del sujeto colectivo, lo cual permitiría caracterizar distintas clases de colectividades humanas y en última instancia unificar políticas que garanticen de mejor manera la protección de sus derechos colectivos y los derechos individuales de sus miembros.

Así, en la primera parte del trabajo elaboré una hipótesis que postula que existen dos variables determinantes para poder definir, en base a una diferenciación gradual, a

---

<sup>5</sup> Tal como señala Lanegra (1998, pág. 416), el concepto de “pueblos” utilizado para la aplicación del derecho a la libre determinación ha sido ante todo de carácter territorial y jurídico-político (asociándolo con las fronteras administrativas establecidas antes de la formación del Estado, en el caso de los países descendientes de procesos coloniales), mientras que la definición sociológica-antropológica de pueblo aún se halla lejos de lograr un reconocimiento internacional. Sin embargo, la reciente independencia de Kosovo ilustra cómo en este particular caso, el concepto de pueblo intitulado para ejercer el derecho a la libre determinación fue empleado en base a una concepción sociológica-antropológica del mismo.

<sup>6</sup> Así, a fines del año 2006 se tuvo que postergar un nuevo intento por aprobar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en la Asamblea General (que fue aprobada finalmente en Septiembre del año 2007). Como principales argumentos en contra de su promulgación se señalaron entre otros, la falta de criterios para determinar la cualidad de los grupos poblacionales que podían ser considerados como pueblos con derecho a la autodeterminación (Meentzen 2007, pág. 40). De la misma manera, Lanegra (1998, pág. 122) señala que unos de los principales problemas del derecho a la autodeterminación de los pueblos es la falta de definición respecto a la calidad o cualidad de un pueblo.

cualquier clase de colectividad humana: una alta o baja cohesión social, y una fuerte o débil presencia territorial. El grado de desarrollo colectivo alcanzado por los aymaras en la actualidad, el cual queda demostrado a lo largo del presente trabajo a través del estudio de los factores que lo definen como un sujeto colectivo, permite definir a este grupo humano como un *pueblo*. Debo remarcar que el resultado de esta aproximación dista de ser una definición concluyente, pero puede considerarse como un aporte al debate doctrinal ante la indefinición del término.

Por último, debo señalar que me resulta aún difícil vislumbrar cuál será el derrotero del pueblo aymara, pues los pueblos cambian, se modifican y se redefinen a lo largo del tiempo. No obstante, lo realmente importante es lo que el colectivo aymara representa en la actualidad, en el presente tangible, y qué es lo que puede hacer el Estado peruano y el Derecho positivo ante tal contundente realidad.

El problema descrito fundamenta el desarrollo del presente trabajo de tesis, obra que se divide en tres partes:

La primera presenta el marco teórico del trabajo, en el cual se examinan las principales características y la composición de las dos principales variables del estudio: los derechos colectivos y los sujetos colectivos que alcanzan características de pueblo o nación. Con relación a los últimos, en primer lugar se abordan las principales teorías en torno a su ser y cómo su existencia tiene un asidero en la realidad a pesar de la preponderancia de las teorías que propugnan la inexistencia de esta clase de entidades. Luego, se examinan los principales atributos y teorías en torno a los sujetos colectivos con características de pueblo o nación, introduciendo el estudio de los pueblos originarios como sujetos colectivos, dado que el caso práctico objeto de estudio constituye un sujeto colectivo de estas características. Habiendo delimitado la investigación en torno a esta clase de sujeto colectivo, el pueblo originario, se introduce la segunda variable del estudio: los derechos colectivos. Así, en primer lugar se realiza una aproximación que busca fundamentar jurídicamente por qué cabría atribuir derechos a estos sujetos colectivos. En este punto se introduce el poderoso concepto jurídico de libre determinación de los pueblos. Por último, se hace una revisión superficial de la principal normatividad nacional e internacional de carácter positivo atribuible a esta clase de sujeto colectivo. Tal como se señaló previamente, en esta parte del trabajo se

establece la hipótesis central del mismo a partir de la cual se caracterizará a los aymaras como un sujeto colectivo determinado en la segunda parte del trabajo.

La segunda parte del trabajo aborda el estudio del pueblo originario aymara peruano de acuerdo a una de las dos variables de la investigación presentadas en la primera parte: como sujeto colectivo con características de pueblo o nación. Así, en primer lugar, se estudian las características generales de los aymaras, las presiones disociadoras a las cuales han estado expuestos a lo largo de su historia y el contexto externo (Bolivia y Chile), considerando en este último punto que los aymaras constituyen un pueblo originario transfronterizo y entendiendo que cualquier progresión colectiva de los aymaras peruanos no es aislada de los procesos que se desarrollan en los otros países. Estos tres puntos permiten contar con un marco general respecto a este grupo humano, lo cual representa el punto de introducción para examinar los factores y hechos que permiten definir a los aymaras como un sujeto colectivo determinado de acuerdo a la hipótesis establecida en la primera parte del trabajo.

Habiendo concluido el estudio de los aymaras como sujeto colectivo, la última parte de la investigación aborda la segunda variable presentada en el marco teórico: el examen y análisis de los derechos colectivos que son posibles de ejercer los aymaras con base en su cualidad de sujeto colectivo, teniendo al derecho a la libre determinación como derecho marco e informador respecto al cual emergen y se desarrollan los demás derechos. Así, en esta última sección, se analizan las formas y medios que tiene el Estado y el ordenamiento legal para dotar de ciertas cuotas de autonomía al pueblo originario aymara peruano, las cuales impliquen una progresión colectiva de dicho grupo humano y la construcción de un país multicultural e inclusivo con respecto a la variedad de grupos minoritarios que habitan en su territorio.

La presente investigación no pretende ser ni terminante ni categórica en sus afirmaciones o conclusiones. Dada la magnitud del tema, la aproximación que se ha realizado puede aún ser considerada inicial, por lo que en un futuro espero poder seguir profundizando en mis investigaciones del tema confrontando el caso analizado con otros en un análisis comparado. Asimismo, al no existir verdades científicamente probadas en este tipo de temas, probablemente generará muchas opiniones contrarias. No obstante, considero que el mayor aporte del trabajo es traer a debate un tema de mucha actualidad

y suma importancia, que no sólo repercute en el plano jurídico sino de forma multidisciplinaria.

Como cuestión ulterior debo expresar mis más sinceros agradecimientos a todas las personas que han contribuido a la realización del presente trabajo, brindándome su apoyo y compartiendo conmigo sus puntos de vista respecto a este tema.



## **PRIMERA PARTE: Sujetos de derechos colectivos**

La primera parte del presente trabajo se divide en dos capítulos: el capítulo 1 se aproxima al concepto de sujeto colectivo desde diversas perspectivas: la primera busca fundamentar el por qué es necesario tratar el tema de los sujetos colectivos (acápites 1.1), examinando las teorías desarrolladas en torno a su naturaleza que sintetizan los fundamentos a favor o en contra de reconocerle una cierta subjetividad. Las tesis contrarias (o teorías liberales) se abordarán en primer lugar (acápites 1.1.1), mientras que las tesis a favor (o teorías colectivistas) serán desarrolladas a continuación (acápites 1.1.2). A partir de este estudio, el último punto abordará el tema de cómo se plasman los sujetos colectivos en la realidad social y política (acápites 1.1.3). La segunda perspectiva aborda la representación de los sujetos de derechos colectivos y el ejercicio de su voluntad (acápites 1.2); posteriormente, se estudian las principales características de los sujetos colectivos con características de pueblo o nación (acápites 1.3), lo cual se hace principalmente en base a las principales teorías en torno al concepto nación. Asimismo, en este apartado se presenta una hipótesis que pretende caracterizar -en base a dos constructos- a todo sujeto colectivo, lo cual es de fundamental importancia para la segunda parte del trabajo en la que se caracteriza al sujeto colectivo objeto del presente estudio. Por último, se presentan las principales características de los pueblos originarios como sujetos colectivos (acápites 1.4), entendiendo que el sujeto colectivo materia del caso práctico es el pueblo originario aymara.

Respecto al acercamiento que busca realizar el presente trabajo sobre los sujetos colectivos, es necesario realizar previamente una serie de precisiones que permitan delimitar el ámbito de estudio. Así, los conceptos introducidos en este capítulo (y a lo largo del trabajo) con relación a los sujetos colectivos, excluye a entes colectivos tales como las personas jurídicas o las organizaciones internacionales. Los sujetos colectivos con características de pueblo representan el objeto del presente estudio.

Asimismo, tal como se adelantó en la introducción general, dado que a partir de una aproximación sociológica-antropológica es posible delimitar una serie de componentes atribuibles a los pueblos, la presente investigación jurídica se desarrolla en base a esta perspectiva. De esta manera, en la segunda parte del trabajo resulta posible esquematizar una serie de factores que permiten definir al pueblo originario aymara

como un sujeto colectivo determinado de acuerdo a la hipótesis que será propuesta en el apartado 1.3.

Habiendo estudiado en el capítulo 1 a los sujetos colectivos con características de pueblo, el capítulo 2 se aboca al estudio de sus derechos, derechos ciertamente colectivos. Dado que el caso práctico del presente trabajo se centra en un pueblo originario, el pueblo originario aymara, el capítulo 2 delimitará su marco conceptual al estudio de los derechos colectivos de esta clase de sujeto colectivo. A su vez, el capítulo 2 se divide en dos partes: la primera parte busca realizar una aproximación al fundamento jurídico de los derechos de los pueblos originarios (apartado 2.1); es decir, al por qué habría que atribuir una serie de derechos a esta clase de entes colectivos. Del estudio realizado se desprende que existen dos vertientes que sirven de fundamento para dotar de derechos colectivos a los pueblos originarios. La primera vertiente (apartado 2.1.1) deriva la condición de “pueblos” de los pueblos originarios, mientras que la segunda vertiente (apartado 2.1.2) deriva de su condición de “originarios”. El apartado final de esta primera parte (apartado 2.1.3) busca efectuar una aproximación de ambas vertientes, así como analizar la forma en la que se plasman en la realidad social y jurídica.

Cabe advertir que en ese punto del trabajo se introduce un concepto muy importante para el desarrollo del mismo: el derecho a la libre determinación de los pueblos, entendiendo que éste es el derecho marco y guía a partir del cual se conceptualizan y desarrollan todos los derechos colectivos que pueden ser ejercidos por un sujeto colectivo con características de pueblo. Por lo tanto, su estudio y comprensión permite estructurar el análisis tanto de los sujetos colectivos como de los derechos pasibles de ser ejercidos por esta clase de entes.

Habiendo analizado en la primera parte del capítulo 2 el fundamento jurídico para atribuir una serie de derechos colectivos a los pueblos originarios, la segunda parte del capítulo 2 (apartado 2.2) se aboca a describir lo más resaltante de la normatividad nacional e internacional que atañe directamente a los pueblos originarios como sujetos colectivos y al poblador originario como sujeto pasible de ejercer derechos en su calidad de miembro de este tipo de sujeto colectivo. Así, el primer subapartado (2.2.1) hace mención de la normatividad internacional, entendiendo que gran parte de la legislación positiva nacional se sustenta o toma su ejemplo de un desarrollo internacional previo.

Sería difícil poder hablar de cambios positivos a nivel nacional si es que éstos no estuvieran respaldados por un contexto internacional progresivamente más favorable al desarrollo de los derechos de los pueblos originarios. Por lo tanto, se estudia el marco internacional primero para pasar al nacional en el siguiente subapartado (2.2.2).

Respecto a este apartado sobre el tratamiento jurídico de los pueblos originarios, resulta necesario establecer algunas precisiones. En primer lugar, cabe señalar que si bien la actual Constitución Política peruana de 1993 reconoce una serie de derechos que son individuales en su literalidad, éstos se tornan colectivos al ser atribuibles a los miembros de una entidad colectiva determinada. Por ejemplo, para demandar un derecho a la identidad cultural (artículo 2, inciso 19 de la Constitución) resulta necesario formar parte o sentirse identificado con un colectivo humano determinado, el cual dota de contenido a esa identidad. Por lo tanto, tales derechos se dotan de contenido en un determinado grupo social, no existen por separado. No obstante, dado que el único que puede demandar un ejercicio del derecho a la identidad cultural es la persona natural o el ser humano, resulta posible hablar de dos dimensiones contenidas en este derecho: una individual y la otra colectiva<sup>7</sup>.

Asimismo, la mayor parte de la legislación existente a nivel nacional que recoge derechos de grupos particulares, no hace referencia explícita de términos tales como “pueblos originarios”, “pueblos indígenas” o “pueblos” en general. La legislación peruana hace referencia en mayor medida, a “comunidades campesinas”, “comunidades nativas” o a una serie de derechos que se pueden comprender dentro del derecho a la

---

<sup>7</sup> En este sentido, cabe resaltar lo que señala la Sentencia 1-778-2005 de la Corte Constitucional Colombiana: “El derecho a la identidad cultural [...] ha sido concebido como un derecho fundamental de las comunidades indígenas y por lo tanto un derecho de naturaleza colectiva. El mencionado derecho se materializa, entre otras manifestaciones, en la medida en que las comunidades que no ostentan los valores culturales y sociales de la sociedad mayoritaria pueden ejercer sus derechos fundamentales de acuerdo con su propia manera de ver el mundo. Ello implica que también los individuos que pertenecen a una comunidad indígena puedan expresarse y autodeterminarse de acuerdo con su cosmovisión cultural dentro y fuera de sus territorios. Entonces, el derecho a la identidad cultural se proyecta en dos dimensiones: una colectiva y otra individual. La primera se trata de la protección constitucional que se le otorga a la comunidad como sujeto de derechos y la segunda protección que se le otorga al individuo para poder preservar el derecho de esta colectividad”.

Fuente en: <http://www.scribd.com/doc/4851550/DemandadeInconstitucionalidadDLeg1015>. Información obtenida en Octubre 2008.

identidad étnica o cultural (como el derecho a usar la propia lengua, derecho a la educación bilingüe, entre otros)<sup>8</sup>.

No obstante, a pesar de esta omisión, las normas vinculantes a comunidades campesinas, comunidades nativas o relacionadas a la identidad étnica de las personas, sí pueden ser atribuibles como derechos colectivos a los pueblos originarios que habitan en el Perú en su calidad de sujetos colectivos. El Estado peruano reconoce y otorga un tratamiento especial a las comunidades campesinas y nativas<sup>9</sup>, y la razón de ser para este trato diferenciado es que el Estado reconoce en dichas entidades unas características particulares, derivadas de una cultura, forma de vida o costumbres diferenciadas respecto de la “sociedad nacional”. Partiendo de esa misma aproximación, esos particulares rasgos que el Estado reconoce y positiviza no se dotan de contenido en un nivel o ámbito estrictamente comunal (entendiendo lo comunal, o la comunidad, como persona jurídica reconocida por el Estado), sino que es en un nivel supracomunal -o uno de proporciones mayores- donde se estructuran y conforman los elementos que hacen que un determinado grupo social adquiera la identidad diferenciada que lo define como un sujeto colectivo con características de pueblo<sup>10</sup>.

Por lo tanto, en el caso peruano, a pesar de que se conciba que la comunidad es el universo jurídico, es posible vislumbrar que la comunidad sólo representa una célula del pueblo originario, por lo que todas las normas vinculadas al primero comprenden también al segundo.

---

<sup>8</sup> La poca referencia a “lo étnico” dentro de la legislación peruana actual tiene como antecedentes inmediatos las reformas implementadas por el gobierno del general Velasco Alvarado (1968-1975), curiosamente de carácter modernista y clasista.

<sup>9</sup> Reconocidas como personas jurídicas de interés público con un tratamiento especial, tal como lo estipula el artículo 134 del Código Civil de 1984.  
Fuente en: <http://www.cajpe.org.pe/rij/bases/legisla/peru/codciv.htm>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>10</sup> El artículo 2 inciso a de la Ley 27811 (Ley que Establece el Régimen de Protección de los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas Vinculados a los Recursos Biológicos) incluye a las comunidades campesinas y nativas dentro de la definición de pueblos indígenas que dicha norma utiliza.  
Fuente: <http://www.concytec.gob.pe/infocyt/ley27811.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

## **Capítulo 1: Sujetos colectivos**

### **1.1. Por qué se debe hablar de los sujetos colectivos:**

Debido a que los sujetos colectivos no son formaciones naturales sino históricas, todas las explicaciones y doctrinas que pretenden justificar su existencia se han topado con muchos rechazos y suspicacias. La polémica actual en torno a la dimensión ontológica de esta clase de entidades parte por analizar la mayor o menor importancia que la sociedad o el contexto espacial-temporal juega dentro de la configuración de la identidad del individuo. Dicha polémica no es nueva pues aborda una vieja discusión entre las tesis de la ilustración y las tesis románticas, así como los cuestionamientos de Hegel a las propuestas kantianas (Dworkin, 1996, págs. 22 y 23). La naturaleza de los sujetos colectivos como constructo histórico antes que como entidades cuya taxonomía sea describible inequívoca y objetivamente, explica las posiciones doctrinarias contradictorias que existen en torno a su ser. Abordar las múltiples facetas de esta discusión excedería los propósitos del presente trabajo, por lo que los dos siguientes acápites de esta sección se limitarán a resumir los argumentos a favor o en contra de reconocer una cierta subjetividad a esta clase de entes, mientras que el último acápite abordará el tema de cómo se plasman los sujetos colectivos en la realidad.

#### **1.1.1. Teorías liberales**

El triunfo de la Revolución Francesa en 1789, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano el mismo año, y la promulgación del Código Civil Napoleónico en 1804, abrieron una nueva etapa en la historia y en el Derecho. La era moderna se había iniciado, y a su vez, la juridicidad del individuo había sido proclamada. A partir de ese momento, el individuo fue considerado como sujeto de derechos, y el Estado tenía la obligación de garantizar que esos derechos no fueran vulnerados.

El triunfo del individualismo moderno, el cual tiene sus raíces doctrinarias en el movimiento ilustrado, rompe con un antiguo sistema estamental basado en dogmas teológicos y un Estado absolutista. La concentración de la autoridad y de todos los poderes en una sola persona, el monarca, representaba una negación a la autonomía del individuo, en tanto se hallaba sometido por un ordenamiento jurídico ajeno a su

voluntad individual. En tal sentido, el gran triunfo de la era moderna se basó en la defensa de la autodeterminación del individuo frente a la imposición arbitraria de una voluntad omnipotente.

Para la modernidad, el individuo fundamentaba y daba sentido a toda la organización colectiva. Todo lo colectivo era justificable si es que existía debido a la participación de los individuos y su incuestionable servicio a ellos (López 2000, págs. 14 y 15).

La corriente individualista clásica que se generó a partir de estos acontecimientos históricos proclamó la existencia del hombre libre, igual, racional, ajeno a los condicionamientos históricos, a partir del cual se construye toda estructura social (Dworkin, 1996, pág. 26).

En principio, tanto el individualismo clásico como el individualismo contemporáneo<sup>11</sup>, tuvieron y tienen enormes reticencias y prejuicios respecto a los derechos colectivos, ya que entienden que pueden ser un riesgo para el ejercicio de los derechos individuales. De acuerdo a Rainer Baubok, el miedo de los liberales se basa en que los derechos colectivos atribuyen a las colectividades una condición moral igual o superior a la de las personas individuales, todo lo cual puede generar una justificación para subordinar los derechos individuales en aras de los derechos colectivos (citado por López 2000, pág. 53). Otra de las críticas que esbozan los liberales es que la preeminencia dada a la comunidad sobre el individuo trae como consecuencia que se conciba la moral y los principios de justicia como producto de las circunstancias espacio-temporales de las sociedades existentes, todo lo cual puede repercutir en una limitación de la libertad del individuo para autodefinirse más allá de los límites planteados por la moral comunitaria, con su consiguiente conversión en “un miembro más del rebaño” (Dworkin, 1996, págs. 31 y 32).

---

<sup>11</sup> Sin embargo, existen diferencias sustanciales entre el individualismo clásico y el contemporáneo en cuanto a la importancia del Estado Nación, como bien señala Guillermo de la Peña. En tal sentido, mientras que en el individualismo clásico los individuos deben emanciparse del tutelaje estatal para acercarse a la sociedad definida como nacional, en el contemporáneo los individuos deben independizarse de la nacionalidad para insertarse en la sociedad global o transnacional.

Fuente: <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/espinal/espinalpdf/Espiral3/19-28.pdf>.  
Información obtenida en Marzo 2007.

Esta preocupación de los individualistas pareciera justificarse ética y políticamente cuando se verifican los desastres económicos y los genocidios que produjeron regímenes colectivistas o nacionalistas en nombre de sujetos colectivos como los Estados o las naciones. No es difícil encontrar en la historia reciente sistemas políticos de tipo comunista o fascista que restringieron arbitrariamente cuotas de autonomía del individuo en tanto sirvieron al mantenimiento e interés supuesto de la sociedad o del ente colectivo<sup>12</sup>. Así, las experiencias negativas pasadas de estos sistemas colectivistas contribuyen a la preponderancia del individualismo en la vida contemporánea.

Otra de las críticas que esbozan los liberales tiene que ver con la indefinición científica del destinatario de los derechos colectivos, debido a la ambigüedad e inconsistencia de términos tales como “pueblo” o “nación”. En tal sentido, no se podría hablar de derechos colectivos en tanto es imposible definir a los sujetos destinatarios de tales derechos. Los sujetos colectivos no son entes naturales, son creaciones artificiosas de los individuos. Por lo tanto, los sujetos colectivos de por sí no tienen existencia. Esta posición es respaldada por Fernando Savater<sup>13</sup>, cuando señala que “los sujetos colectivos no pueden ser titulares de derechos humanos por la sencilla razón de que no hay seres humanos colectivos”<sup>14</sup>.

Otro de los argumentos que esgrimen los liberales en contra de las teorías colectivistas, consiste en señalar que estas últimas tienden a desconocer la pluralidad real de las sociedades contemporáneas donde se entremezclan innumerables materiales culturales (Dworkin 1996, pág. 32). En tal sentido, el hombre globalizado y cosmopolita puede vivir en Lima, hablar portugués, profesar la religión musulmana y tener ascendencia china. La lista de colectivos de los que puede formar parte una persona es muy variada, y en muchos casos, ya que el ser humano evoluciona y cambia en muchos órdenes de vida, su identidad personal se irá transformando de acuerdo al grado de afinidad que sienta por determinada colectividad.

---

<sup>12</sup> Ejemplos ilustrativos en tal sentido lo constituirían el régimen de Pol Pot en Camboya, el régimen stalinista en la ex-Unión Soviética o el nacionalsocialismo en Alemania.

<sup>13</sup> Fuente: <http://personales.mundivia.es/lbouza/savater2.htm>. Información obtenida en Marzo 2007.

<sup>14</sup> El autor Steven Lukes coincide con esta concepción al señalar que lo colectivo es una construcción de los individuos, es algo “artificial”, a diferencia de los individuos que constituyen una construcción “natural” (citado por López 2000, pág. 14).

Para el destacado novelista y ensayista peruano Mario Vargas Llosa<sup>15</sup>, las identidades personales existen, pero las colectivas no. Estas últimas se pueden rastrear en la historia antigua, cuando los seres humanos no existían como individuos sino como parte de una tribu gracias a la cual sobrevivían. Sin embargo, una vez que el individuo se independiza de la tribu y va adquiriendo su singularidad en múltiples ámbitos, las identidades colectivas se vuelven ficciones, o pasan a constituir generalizaciones tan vastas y ambiguas que, formar parte de una comunidad conlleva mayores perjuicios que beneficios al individuo.

Sin embargo, es necesario señalar que en la actualidad se vienen desarrollando teorías de origen liberal que distan mucho de aquellas teorías clásicas surgidas en el movimiento ilustrado. Estas teorías podrían ser definidas como moderadamente liberales y un buen exponente de esta tendencia es Will Kymlicka. La tesis de este autor reconoce que los derechos colectivos tienen asidero en la realidad y que la protección y realización de los intereses de grupo constituyen parte importante de la realización de los intereses individuales<sup>16</sup>. El argumento de Kymlicka se basa en la igualdad. La igualdad de los hombres exige tener en cuenta su pertenencia a las entidades colectivas o nacionales en tanto dicho reconocimiento sirve para corregir una desventaja relacionada con la pertenencia cultural de una persona. Así, la dotación de derechos colectivos contribuye a atenuar la vulnerabilidad de los sujetos colectivos minoritarios frente a las decisiones del grupo mayoritario (1996, págs. 152 y 153).

Cabe señalar que este argumento es recogido por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en la sentencia del caso Comunidad Mayagna vs. Nicaragua. La Corte señala en este caso que, desconocer el particular régimen de “propiedad indígena”, basado en patrones tradicionales de uso u ocupación de la tierra, equivaldría a negar a millones de personas la protección del derecho a la propiedad<sup>17</sup>, “[...]”

---

<sup>15</sup> Comentario del escritor Mario Vargas Llosa en el artículo “A la Sombra de los Cedros”, en el diario *El Comercio*, 02/07/06.

<sup>16</sup> MacCormick (citado por Calsamiglia 2000, pág. 110), en un argumento similar al de Kymlicka, considera que la pertenencia a una entidad colectiva (o a una nación) es un elemento dentro de la determinación de la identidad del individuo y debe respetarse, no porque tenga un valor intrínseco, sino porque hay individuos que la consideran un aspecto conformador de su identidad.

<sup>17</sup> El derecho a la propiedad se encuentra protegido por el artículo 21 de la Convención Americana de Derechos Humanos. Fuente en: <http://www.oas.org/Juridico/spanish/tratados/b-32.html>. Información obtenida en Febrero 2009.



sustrayéndolos así del reconocimiento y la protección de derechos esenciales que se brindan, en cambio, a las demás personas. De esta suerte, lejos de asegurar la igualdad de todas las personas, se establecería una desigualdad contraria a las convicciones y a los propósitos que inspiran el sistema continental de los derechos humanos”<sup>18</sup>.

Siguiendo con Kymlicka, Calsamiglia señala que este autor critica a los comunitaristas porque señala que establecen una relación de dependencia excesiva entre los valores comunitarios y la identidad personal, de tal manera que es imposible salirse del marco comunitario y por tanto, la revisión de los propios fines es muy limitada. Kymlicka señala que el individuo tiene la capacidad de distanciarse del marco de ideas recibidas por la comunidad y enfrentarse a ellas. En tal sentido, defiende la autonomía del individuo con capacidad de elección y crítica respecto a la concepción del bien e ideas transmitidas dentro de un marco comunitario (2000, pág. 114).

La hipótesis de Kymlicka va de la mano con el concepto de “libertad cultural”, desarrollado por un informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD en adelante). La “libertad cultural” implica dotar a las personas de la autodeterminación para escoger su propia identidad –y de llevar la vida que valoran- sin ser excluidas de la posibilidad de optar por otras alternativas identitarias que les pueden ser igualmente importantes. La “libertad cultural” representa una dimensión fundamental de la libertad humana, pues resulta determinante para que las personas vivan y se desarrollen de acuerdo a sus preferencias y tengan la oportunidad de escoger entre las opciones a su disposición (o aquellas que podrían estarlo) (PNUD 2004, págs. 6 y 13).

En conclusión, existen sólidos argumentos que permiten comprender la preponderancia alcanzada por las teorías individualistas en la actualidad. No obstante, tal como se verá en los siguientes dos puntos, el contexto social e histórico desempeña un papel importante en la configuración de la autonomía de todo individuo, de la misma manera cómo el sentido de pertenencia a un determinado grupo social constituye un aspecto sustancial de la dimensión individual de todo ser humano.

---

<sup>18</sup> Fuente en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec\\_79\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf) (pág. 98). Información obtenida en Febrero 2009.

### 1.1.2. Teorías colectivistas

Seyla Benhabib señala que el desencanto hacia la modernidad es contemporáneo al desarrollo de una corriente de pensamiento que surgió y se enriqueció en base a las críticas desarrolladas contra el liberalismo. Dicha corriente es comúnmente denominada “comunitarismo”, debido a su contraposición a las concepciones liberales que consideran al individuo como dotado de derechos anteriores a su entorno social, político e histórico (2006, pág. 84)<sup>19</sup>.

Charles Taylor, uno de los mayores exponentes de esta corriente, recurre a la idea aristotélica del hombre como animal social y político que no puede autorrealizarse fuera de la comunidad. Según esta idea, el hombre sólo puede constituirse como sujeto moral dentro de una comunidad en donde existe un lenguaje y un discurso moral. Todos los conceptos morales y políticos que se utilizan, como el de persona, de dignidad, de autonomía, son logros históricos y culturales que necesitaron, para ser aceptados, de la existencia de ciertas instituciones y asociaciones estables y continuas. Estos conceptos no pueden ser considerados como elementos a priori que el hombre posee en una situación hipotética, previa al surgimiento de la sociedad, sino que dichos conceptos son el resultado de movimientos políticos y sociales los cuales han quedado plasmados en las instituciones (Taylor 1993, págs. 52, 53 y 55).

Asimismo, Taylor señala que uno de los pilares básicos de la ideología liberal moderna fue el propugnar la política de la dignidad igualitaria universalista, la cual consiste en subrayar la dignidad igual de todos los ciudadanos y en tal sentido, establecer una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades sin importar las diferenciaciones sociales, étnicas o culturales existentes. En contraste a esta posición, los comunitaristas defienden la política de la diferencia, la cual señala que es necesario reconocer y establecer diferenciaciones con base en las identidades únicas de los individuos o de los grupos como condición previa para la atribución de derechos individuales. Es decir, si el universalismo liberal exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la

---

<sup>19</sup> Sin embargo, es necesario señalar que, desde mucho tiempo atrás al surgimiento de la corriente comunitarista, ya se habían desarrollado doctrinas favorables a la sociabilidad del individuo, la cual influyó en gran medida la teoría comunitarista. Ejemplos representativos lo constituyen autores como Aristóteles, Rousseau, Hegel, Marx, entre otros, lo que evidencia la larga tradición histórica y filosófica de esta corriente (López 2000, pág. 156).

diferencia, para la política de la diferencia se debe, reconocer y, más aún, fomentar las particularidades (1993, pág. 61).

La política de la dignidad igualitaria liberal se propugna supuestamente neutral y ciega a las particularidades, es decir que no es discriminatoria. Las teorías comunitaristas critican la hipocresía detrás de esta política, al señalar que la política de la dignidad igualitaria representa en realidad el reflejo de una cultura hegemónica. De esta manera, sólo las culturas minoritarias se ven constreñidas a asimilar una cultura que les es ajena, por lo que en el fondo, los argumentos liberales resultan contradictorios al subrayar un universalismo que esconde una particularidad cultural hegemónica, y que es discriminatoria respecto a otras culturas minoritarias (Taylor 1993, pág. 67; Benhabib 2006, pág. 92).

Siguiendo las críticas hacia la corriente liberal, los comunitaristas critican la pretendida transculturalidad del hombre propugnada por los liberales universalistas, porque infravalora el papel que juega la propia cultura y comunidad en relación con las posibilidades de elección que puede ofrecer una sociedad determinada (Calsamiglia 2000, pág. 118). De tal manera que, cambiar una cultura por otra no es tan sencillo como podría parecer a primera vista. Por ejemplo, si un europeo desea asimilarse a la cultura musulmana, sin duda tendrá dificultades en cuanto a la lengua, las costumbres, la religión, las instituciones públicas (que no son laicas) y en cuanto a la aceptación por parte de los miembros de dicha cultura. En suma, estará en desventaja respecto a otras personas que dominan la lengua, tienen la cultura asimilada y son reconocidas como miembros por los demás. Asimismo, de acuerdo a Calsamiglia (2000, pág. 117), sólo las élites sociales tienen la posibilidad de ser transculturales, y una auténtica teoría de la autonomía debería ser aplicable a todos los individuos.

Por otro lado, Calsamiglia señala que existen tres vallas infranqueables (al menos en un corto y mediano plazo) que impedirían el pretendido universalismo y unificación política propugnado por los liberales (todo lo cual debería conllevar el abandono de los nacionalismos y los particularismos). La primera valla es la desigualdad económica entre países ricos y pobres; la segunda es la comprobación de la existencia de religiones intolerantes y culturas xenofóbicas, entre otras, que al parecer son irreconciliables entre sí, todo lo cual dificulta la creación de un Estado mundial legítimo; la tercera proviene de los propios individuos y su relación con las entidades colectivas como la nación, la

cual consideran elemento fundamental de la formación de su identidad, y a la cual no están dispuestas a renunciar en favor de una causa universalista (Calsamiglia 2000, págs. 130 y 131).

Por último, es importante señalar que, de acuerdo a López, se distinguen dos tipos de teorías colectivistas o comunitaristas: las razonables y las radicales. Las teorías colectivistas razonables entenderían que los derechos colectivos no subordinan ni niegan los derechos individuales, sino que buscan que ambos se armonicen (2000, pág. 55). Un buen exponente de esta teoría es Joseph Raz. Este autor considera que la libertad es un valor que está íntimamente vinculado a otros valores, que se encuentra relacionado con la existencia de las instituciones sociales, y por tanto, que no puede existir por sí mismo. De acuerdo a él, sólo una auténtica provisión de muchos bienes colectivos es constitutiva de una auténtica posibilidad de autonomía, por lo cual no puede ser relegado a un papel subordinado. En suma, la libertad y autonomía personal no se alcanzarán sin los bienes colectivos (citado por López 2000, pág. 70)<sup>20</sup>.

Por otro lado, las teorías colectivistas radicales otorgarían prioridad y relevancia a los derechos e intereses de la colectividad por encima de cualquier interés individual. Estas teorías radicales han tenido históricamente una peligrosa vocación totalitarista, por lo que en la actualidad se encuentran desfasadas y sin ningún protagonismo doctrinario. En tal sentido, es comprensible el rechazo y polémica que guarda todo concepto relacionado con “comunitarismo” o “colectivismo”, ya sea por su ambigüedad o por el peligro que puede conllevar su aplicación práctica hacia los derechos individuales. Debido a la connotación peyorativa que acarrea este término, es poco común que alguien se declare profundamente comunitarista.

Sin embargo, este rechazo hacia todo lo relacionado con este concepto, contrasta con un fenómeno muy contemporáneo: la tendencia creciente hacia el reconocimiento de colectivos humanos, de identidades humanas, en base a un respeto y valoración de sus particularidades. Es decir que, mientras por un lado se condena el comunitarismo, por otro lado se reconocen las comunidades. En el siguiente acápite se abordará el estudio

---

<sup>20</sup> Sin embargo, Raz sostiene que los derechos colectivos existen sólo cuando sirven a los intereses de los individuos. La existencia de los llamados derechos colectivos no tiene sentido si estos no sirven a los derechos individuales (citado por López 2000, pág. 71 y 76).

de cómo los sujetos colectivos se plasman en la realidad, lo cual en suma permitirá reforzar la proposición esgrimida respecto a la importancia y el por qué hablar de esta clase de entidades.

### **1.1.3. Los sujetos colectivos en la realidad**

A pesar de que los sujetos colectivos no sean entes “naturales”, como pueden serlo los individuos, eso no implica que su existencia no tenga un asidero en la realidad social y política. Más aún, pueden llegar a ser determinantes en el comportamiento de los individuos. En tal sentido, sí es justificado tratar el tema de los sujetos colectivos.

En la actualidad se presentan tendencias que a todas luces parecen paradójicas y en cierto sentido, contradictorias. Nunca un tiempo fue tan individualista y al mismo tiempo, tan colectivista como el actual. Por un lado, fenómenos tales como la difusión de la democracia, la globalización y el predominio del sistema de libre mercado, reflejan triunfos del individualismo. Sin embargo, dichos fenómenos, que deberían conducir hacia el universalismo y la unificación política, en realidad han permitido conocer la realidad de entidades colectivas que, lejos de desintegrarse o asimilarse, han utilizado tales instrumentos (la democracia, la globalización y el mercado) para dar a conocer al mundo su cultura, sus reivindicaciones y sus intereses como colectividad. No hay lugar a dudas de que un marco democrático les otorga una mayor apertura, a diferencia de regímenes pasados de carácter totalitario, en los cuales las minorías culturales eran reprimidas o sojuzgadas en nombre del bienestar de una representación pretendida de toda la colectividad (el Estado).

De la misma manera, es innegable reconocer la creciente afirmación de toda clase de sujetos colectivos que se presentan con poderes efectivos e incluso con derechos legales. El mundo contemporáneo se encuentra dominado por la presencia de organizaciones supranacionales (ONU, Unión Europea), poderes económicos de

empresas transnacionales, organizaciones internacionales no gubernamentales, y por supuesto, por los Estados<sup>21</sup>, que son los sujetos colectivos por excelencia.

A lo largo del tiempo, el liberalismo ha tenido que ir cediendo posiciones en cuanto al reconocimiento de los derechos de los grupos sociales. El liberalismo, sobretodo durante el siglo XX, ha tenido que aceptar la existencia de sujetos de derechos colectivos para mantener los aspectos sustanciales del sistema económico que promueve. De esa manera, el liberalismo no ha tenido inconveniente en aceptar y reconocer capacidad jurídica y poderes a entes colectivos, como los sindicatos de trabajadores, las empresas transnacionales, las corporaciones bancarias, entre otros. Todos estos entes colectivos tienen derechos legales reconocidos por la normatividad interna e internacional y un gran poder fáctico. De tal forma que, el liberalismo no es tan individualista como pretende mostrarse. De acuerdo a López (2000, pág. 21), el liberalismo no puede desconocer las exigencias sociales del individuo, y por tanto tiene que reconocer ciertas formas colectivas que son indispensables para la propia realización del individuo.

Por otro lado, se puede constatar en la experiencia social y política, que existen valores e intereses que no son estrictamente individuales o atribuibles a unos individuos concretos. Éstos sólo pueden ser atribuibles a un grupo de personas y representan más que la suma del valor o interés de cada uno de los individuos que la componen, por lo que se expresan mejor siendo denominados como colectivos. Existen muchas evidencias de que los grupos, y en definitiva los individuos, luchan y mueren por la sobrevivencia de una entidad colectiva que es considerada parte importante de su identidad y autonomía. La pregunta sería, ¿por qué existen tantas personas que están dispuestas a morir por sus naciones? Otra materia es discutir si tales luchas sean justificadas o no, o que representen lo ideal, pero que se producen en la realidad, es innegable.

Otra de las paradojas o contradicciones con relación al liberalismo tiene que ver con los derechos de las minorías étnicas. En las sociedades pluriculturales existen mayorías y minorías; grupos con visiones del mundo distintas. El liberalismo tiene que aceptar el

---

<sup>21</sup> Habría que añadir también que existen ciertas entidades colectivas que se encuentran reconocidas por las constituciones internas de los Estados, como el caso de las Comunidades Autónomas en la Constitución Española de 1979.

respeto de todos los grupos, incluso los minoritarios, porque solamente de esa manera se respetan los derechos fundamentales. El liberalismo asume el ideal de la tolerancia, por lo que tiene que aceptar y reconocer el pluralismo y los derechos de los grupos. En tal sentido, el liberalismo rechaza ideológicamente cualquier particularismo o colectivismo, pero a la vez tiene que reconocer ciertos derechos de los grupos, porque en caso contrario estaría vulnerando los derechos individuales de sus miembros.

Si se asume que la autonomía es un valor genuinamente liberal, y que para el desarrollo de la autonomía la pertenencia a un sujeto colectivo tiene un papel importante para los individuos, entonces el Estado debe protegerla. De tal manera que cabe sugerir que no es necesario abandonar el liberalismo para defender los derechos de grupos minoritarios. De acuerdo a Calsamiglia (2000, pág. 125), uno puede encontrar sólidos argumentos que muestren que el no tener en cuenta los derechos de las minorías conduce a una profunda desigualdad entre los hombres. De esta manera, los derechos de las minorías servirían para corregir y mejorar aquellas demandas justificadas donde los derechos individuales no llegan.

Por último, hay que señalar que, de acuerdo a López, tres aspectos de nuestro mundo moral quedarían perdidos u oscurecidos si se niega que los grupos pueden ser agentes morales y si se niegan los derechos colectivos: el primero es la negación de la dinámica de los conflictos de grupo, tomando como ejemplo el caso de una guerra entre dos Estados (aunque también podría tratarse de un conflicto entre el Estado y un grupo beligerante en su interior, o entre dos o más grupos beligerantes), en el cual se enfrentan individuos que actúan como soldados, pero que no basan su lucha en conflictos personales sino en el conflicto de una colectividad con otra colectividad. El segundo es la naturaleza social de las personas, lo cual implicaría negar la importancia de la sociedad o la comunidad, aunque sea de manera relativa, en la determinación de la identidad del individuo. Finalmente, el tercero es la responsabilidad de las colectividades, lo cual implicaría explicar qué responsabilidad tiene una nación que viola los derechos humanos, si la responsabilidad del grupo se reduce a una simple colección de responsabilidades individuales (López 2000, pág. 133). Con relación a este último aspecto, un ejemplo muy ilustrativo y actual es la sentencia de la Corte Internacional de Justicia (CIJ) de fecha 25/02/07, la cual exculpa de responsabilidad al

Estado de Serbia<sup>22</sup> por el genocidio de cerca de 8,000 musulmanes en Srebrenica en 1995<sup>23</sup>.

En conclusión, existen sólidos argumentos que sugieren que los sujetos colectivos tienen un asidero en la realidad, y también que su existencia no tiene por qué ser incompatible con el liberalismo o con los derechos individuales de las personas. Atribuir derechos o alguna clase de subjetividad a los entes colectivos es razonable, si de esa manera se sirve mejor al bienestar de los individuos (López 2000, pág. 134). La existencia de los entes colectivos puede ser cuestionable, pero en lo que no hay duda es que lo realmente existente, lo realmente digno de protección, es el individuo como persona concreta.

De la misma opinión es Rodolfo Stavenhagen, quién al dar su testimonio (en calidad de perito) en la sentencia de la CIDH en el caso Comunidad Mayagna vs. Nicaragua, señaló lo siguiente:

“[...] En ciertos contextos históricos los derechos de la persona humana se garantizan y se pueden ejercer plenamente sólo si se reconocen los derechos de la colectividad y de la comunidad a la que pertenece esta persona desde su nacimiento y de la que forma parte y la cual le da los elementos necesarios para poder sentirse plenamente realizado como ser humano, que significa también ser social y cultural. La contraposición de esta afirmación es que, al violarse los derechos de seguir subsistiendo como tal y de poder reproducirse como unidad e identidad, se violan una serie de derechos humanos básicos: el derecho a la cultura, a la participación, la identidad, la sobrevivencia; esto lo han demostrado numerosos estudios sobre pueblos y comunidades indígenas en Latinoamérica”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> En 1995 Serbia formaba parte de la República Federal de Yugoslavia, y a través del principio jurídico internacional de continuidad de los Estados, Serbia pasó a adquirir la personalidad jurídica (derechos y deberes incluidos) de la ex-Yugoslavia.

<sup>23</sup> Fuente: Diario *El Comercio* (26/02/07).

<sup>24</sup> Fuente en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec\\_79\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf) (pág. 27). Información obtenida en Febrero 2009.



## **1.2. La representación de la voluntad de los sujetos colectivos:**

Uno de los grandes retos que tiene cualquier teoría de los sujetos colectivos, consiste en explicar de qué manera se expresan tales colectividades para demandar y ejercer derechos. En principio, la respuesta puede parecer sencilla: los sujetos colectivos se expresan por medio de representantes, los cuales son obviamente sujetos individuales. Sin individuos que los representen, puede dudarse de la existencia de una voluntad colectiva.

El problema surge cuando no se sabe con absoluta certeza si lo que dice el representante(s) es realmente la voluntad de la colectividad o si se trata de una suplantación. En el caso de personas jurídicas o de sujetos colectivos con derechos legales, tales como universidades o sociedades anónimas, es usual que cuenten con un estatuto interno dentro de su estructura organizativa que les permite configurar una voluntad colectiva legítima.

De igual manera, en colectividades asentadas y organizadas centenariamente, por ejemplo, Estados tales como Francia o Inglaterra, tampoco resulta complicado o problemático configurar un interés o voluntad colectiva. Normalmente esta clase de sujetos colectivos cuentan con un sistema institucionalizado que les permite desarrollar una voluntad general que representa de manera bastante fiel, la voluntad de sus miembros, aunque también dependiendo del grado de democratización que exista. Aun así, en sujetos colectivos de tal envergadura como el Estado, es difícil o casi imposible que haya razones o intereses comunes en términos absolutos; esto porque la voluntad colectiva no se puede establecer por unanimidad en sociedades de tal complejidad. Mientras más complejo se hace el grupo social, se presentan mayores contradicciones entre la razón y la voluntad formadas colectivamente, y la razón y voluntad de cada individuo. En tal sentido, no es lo mismo configurar la voluntad de una familia que la de un Estado.

Las minorías étnicas y los pueblos originarios son otro tipo de sociedades complejas al igual que los Estados, en las cuales también se torna imposible (o casi imposible) establecer una voluntad colectiva por unanimidad. Sin embargo, su situación es aún más problemática que la de los Estados, debido a que en ellas sus miembros no están plenamente definidos o identificados. Así, mientras es posible identificar a un

ciudadano peruano porque ostenta la nacionalidad peruana y tiene un documento que lo identifica como tal, en el caso de una persona de origen kurdo, no se puede determinar fehacientemente su origen debido a que no existe un Estado kurdo (no se encuentra reconocido por el Derecho positivo internacional). De tal manera que se torna realmente difícil conocer cuál es la auténtica voluntad del pueblo kurdo, y también saber qué es y quiénes lo componen. Igualmente, en el caso de los pueblos originarios latinoamericanos que demandan derechos de autogobierno y reconocimiento legal, es sumamente difícil determinar su real voluntad colectiva.

Respecto a este tema, la CIDH ha elaborado un argumento particular en la sentencia del caso Pueblo Saramaka vs. Surinam. De acuerdo a este órgano jurisdiccional, el reconocimiento de la personalidad jurídica<sup>25</sup> del pueblo tribal Saramaka en el derecho interno surinamense, permitiría que esta colectividad instituya un órgano de representación que refleje con bastante certidumbre y legitimidad la voluntad de sus miembros. El presente trabajo no considera que la ausencia de un ente representativo de estas características sea una “consecuencia natural” de la falta de reconocimiento de la personalidad jurídica del pueblo tribal saramaka, tal como lo señala la Corte<sup>26</sup>. Tal como se verá más adelante, instituir una entidad representativa de los intereses del pueblo tribal saramaka es un tema que se deriva de las dinámicas propias al interior de este grupo humano, de la capacidad de cohesión social con miras a un objetivo en común, más allá de cualquier reconocimiento que le otorgue el Estado.

Por lo tanto, y concluyendo este punto, no existe una representación auténtica o legítima en un sujeto colectivo que no ha podido desarrollar algún grado o nivel organizativo. Es necesaria además no cualquier clase de representación, sino que ésta sea democrática, es decir que exprese el equilibrio entre los diversos intereses a su interior.

### **1.3. Características de los pueblos como sujetos colectivos**

De acuerdo a Ballón (2004, pág. 18), en cierta etapa de la historia europea previa a la era moderna, la idea de pueblo y de la nación designaba a grupos delimitados por un

---

<sup>25</sup> De acuerdo al artículo 3 de la Convención Americana de Derechos Humanos. Fuente en: <http://www.oas.org/Juridico/spanish/tratados/b-32.html>. Información obtenida en Febrero 2009.

<sup>26</sup> Fuente en: <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf> (pág. 53). Información obtenida en Febrero 2009.

conjunto de variables de naturaleza objetiva y subjetiva. Ruiloba considera que, entre los elementos objetivos se pueden destacar: un territorio diferenciado, características físicas similares (afinidad fenotípica), lengua, cultura, pasado y tradiciones en común. Entre los elementos subjetivos se encuentra la conciencia de cada individuo de formar parte de un colectivo diferenciado, lo cual deriva en la formación de una voluntad colectiva común (citado por Ponte 2004, pág. 162). Sin embargo, a partir de la era moderna y de la constitución de los Estados Nacionales, los términos nación y pueblo dejan de corresponder a grupos con identidades étnicas o de territorio y pasan a designar al conjunto poblacional de un Estado Nacional. En tal sentido, “lo nacional”, o la nación, termina excluyendo a la variedad de pueblos e identidades culturales menores o menos consolidadas que podrían encontrarse en un Estado determinado, en pro de la homogeneización de la sociedad en una única nación (Ballón 2004, pág. 22).

Es por ello que los términos de nación y pueblo tienden a confundirse y se asume que ambos designan a la misma realidad. De acuerdo a Ruiloba, son únicamente matices y connotaciones diversas las que diferencian a uno de otro, pero básicamente ambos designan las mismas realidades. En consecuencia y por el origen histórico de ambos conceptos, se podría llegar a la determinación de lo que es un pueblo sirviéndose de las teorías formuladas acerca de la nación (citado por Pastor 2003, pág. 254), añadiendo también que la mayoría de trabajos relacionados al tema giran en torno al término “nación”. Por lo tanto, en la presente sección se desarrollarán las características de los sujetos de derechos colectivos partiendo de las teorías y construcciones conceptuales desarrolladas en torno al concepto de “nación”.

La palabra nación expresa un concepto de gran complejidad, pues en su realidad se entrecruzan factores muy diversos y es la totalidad de ellos lo que confiere carácter nacional a una comunidad histórica (Ferrero 2003, pág. 67). Sin embargo, es posible rastrear en la historia la aparición del concepto nación como categoría política fundamental. Su introducción data de los inicios de la Edad Moderna, al compás de las ideas surgidas a raíz de la Revolución Francesa y el movimiento ilustrado. De acuerdo a Kohn (citado por Sanders 1997, pág. 48), la introducción de la doctrina de la soberanía popular, sobretodo a través de las obras de Rousseau y la Revolución Francesa, representó un factor clave para entender por qué los Estados europeos llegaron a ser Estados Nacionales. La teoría del contrato social de Rousseau, implicaba traspasar la

soberanía del monarca al pueblo, es decir establecer la concepción de soberanía popular como soberanía del pueblo a través del contrato social (Harré 2000, págs. 353 y 354). De esta manera, si la legitimidad política dependía de la soberanía popular, había que encontrar una nueva categoría política que designara al pueblo como origen y fuente de toda soberanía. Esa categoría política fue cubierta por el concepto de nación. De acuerdo a Sanders (1997, pág. 75), el concepto de nación llega a tener tanto éxito porque llena un vacío conceptual y da una solución a la relación entre sociedad y Estado, problemas planteados por la formación del Estado moderno.

El concepto de nación, como categoría política surgida en la Edad Moderna y sustentadora del Estado Nación, ha traído como consecuencia que usualmente, en el lenguaje común y en los medios de comunicación masivos, se empleen los términos de nación y Estado para designar una misma realidad<sup>27</sup>. En tal sentido, se tiende a suponer que un Estado equivale a una nación y viceversa, aunque realmente no sea así.

Normalmente, la nación es el medio social en el que se produce el hecho Estado. Sin embargo, no todo Estado está formado por una sola nación, ni toda nación consigue formar un Estado. La nación es una sociedad y el Estado implica el grado más alto de la organización social. Entre ambos conceptos existe un paralelismo y no una identificación, pues el Estado es un concepto jurídico y la nación un concepto sociológico e histórico. En cuanto una nación adquiere conciencia de sí misma, tiende a aspirar a la unidad estatal o a mayores grados de autonomía (si es una nación que habita dentro de un Estado), y a su vez, una comunidad estatal no es verdaderamente armónica sino cuando reposa sobre una auténtica comunidad nacional (Ferrero 2003, págs. 49 y 65).

De otro lado, como se podrá comprobar a continuación, un concepto tan controvertido como el de nación no podía estar desprovisto de teorías y posiciones muchas veces divergentes. En cuanto al contenido o a la naturaleza de la nación, se pueden encontrar dos corrientes representativas. La primera es la corriente subjetivista francesa, producto de la Revolución Francesa y las ideas ilustradas, la cual pone el énfasis en la

---

<sup>27</sup> De esta manera, es común usar términos tales como los “estados nacionales”, así como existen organismos que utilizan la terminología “nación” para hacer referencia a los Estados (por ejemplo, la Organización de las Naciones Unidas).

voluntariedad de la agrupación nacional para la formación de una nación (Pastor 2003, pág. 254). Dicha corriente señala que la nación no es un fenómeno de la naturaleza, sino el producto de una asociación voluntaria de individuos y de diversos factores históricos, los cuales no tienen como resultado predeterminado el nacimiento de una nación (Sanders 1997, pág. 43). De tal manera que para los subjetivistas la nación no es un ente “natural” o que pueda sustentarse bajo criterios objetivos, sino que es un producto artificial o ficticio, fruto de la voluntad libre de los individuos.

La segunda corriente es la corriente objetivista alemana. Ésta señala que la nación se define como un grupo humano que guarda ciertas características objetivas en común, tales como: la lengua, el territorio, afinidad fenotípica, una historia compartida. Todas las personas que poseen estos rasgos objetivos pertenecen por naturaleza a una comunidad nacional (Pastor 2003, págs. 254 y 255).

Un caso paradigmático puede servir para ilustrar ambas concepciones de nación. En 1871, tras la finalización de la Guerra Franco-Prusiana, los territorios de Alsacia y Lorena fueron anexados al Imperio Alemán, a pesar de la aspiración de sus habitantes de continuar siendo franceses. Los alemanes argumentaban la anexión por cuestiones de similitudes de raza, culturales, y una historia en común. Por otro lado, los franceses apelaban a la libre voluntad de las poblaciones de Alsacia y Lorena para decidir donde se incorporarían. A este respecto, son significativas las cartas escritas por Ernest Renan a David Strauss entre 1870 y 1871 (Aguilar 1998, págs. 76 y 77).

Ernest Renan (uno de los clásicos pensadores de la nación, y referencia constante en cualquier escrito sobre el tema), en sus “Cartas a Strauss” señala que una nación es un alma, un principio espiritual. La nación se sustenta en el pasado a través de un sustancioso legado de recuerdos y glorias comunes, y se sustenta en el presente a través del consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. En tal sentido, Renan considera a la nación como un plebiscito de todos los días. La voluntad de los individuos es el único criterio legítimo al cual debería recurrirse. Por otro lado, Renan considera que el sufrimiento y el fracaso en común unen más que la alegría o los triunfos, pues imponen deberes y ordenan el esfuerzo en común (1987, págs. 82 y 83).

Ortega y Gasset critica uno de los puntos de la teoría de Renan, cuando este último sostiene que el plebiscito diario debe mantener la herencia indivisa, es decir la perduración del pasado. Para Ortega, Renan tiene como hipótesis de que el plebiscito es retrospectivo, porque decide la perpetuación de una nación ya hecha. Ortega prefiere considerar a la nación como un ente en transición, porque una nación nunca está hecha. En tal sentido, la nación puede ganar o perder adherentes, dependiendo de lo representativa que puede ser para con los intereses individuales (Aguilar 1998, pág. 84).

Por otro lado, las explicaciones al origen de las naciones encuentran las mismas posiciones divergentes. De acuerdo a Sanz (2005, págs. 18 y 19), existen dos corrientes en tal sentido. La primera corriente es la modernista, la cual señala que la idea de nación y su concreción histórica es el resultado de fuerzas convergentes en la edad moderna, entre las cuales se pueden nombrar a la Revolución Industrial, a la Revolución Francesa, al desarrollo técnico y del sistema capitalista, al surgimiento del modelo burocrático administrativo, entre otros; la otra corriente es la primordialista, que considera que la nación no se origina en la era moderna, sino que tiene claros y significativos precedentes en tiempos más remotos.

Como se aprecia, existen variadas y contradictorias concepciones en torno a la nación, ya sea en cuanto a su origen como a su contenido. Asimismo, y a juzgar por las teorías señaladas previamente, la corriente subjetivista francesa se complementa con la corriente modernista, al igual que el objetivismo alemán con la corriente primordialista. En suma, lo que se puede comprobar al menos a primera vista, es que, cualquier teoría que pretenda dar una explicación del concepto de nación, va a tender a atribuirle una mayor o menor “naturalidad” o “artificialidad”.

Algunas posiciones de autores representativos pueden dar mayores luces sobre el tema. Por el lado de los modernistas, uno de los autores más representativos es Ernest Gellner. Para este autor (citado por Sanders 1997, págs. 50, 51 y 52), las naciones no son entes naturales; lo que realmente existen son culturas. Rechaza una concepción de la nación que se base solamente en explicaciones voluntaristas o culturales. De acuerdo a él, es necesaria una específica coyuntura social, que se halla en un contexto histórico producido por la Revolución Industrial, para constituir una nación. La combinación de elementos convergentes, que son fruto de la época de la industrialización, engendra un

fenómeno nacionalista, el cual da paso a la formación de una nación. De tal manera que, para el autor, el nacionalismo engendraría a las naciones, no a la inversa.

Otro importante modernista es Benedict Anderson, el cual define a la nación como una comunidad política imaginada. Se define como imaginada, porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, pero en la mente de cada uno vive la imagen de la comunión. De acuerdo a su posición, la nación es obra del pensamiento, es decir, creación e ideología. Anderson no considera a la nación como un producto de criterios objetivos tales como la lengua, la cultura o el territorio en común (citado por Sanz 2005, pág. 21).

Por el lado de los primordialistas, un importante representante es Anthony Smith. De acuerdo a este autor, un grupo étnico es condición básica para el surgimiento de la nación. El grupo étnico normalmente precede a una nación y constituye la materia prima histórica que permite que una comunidad humana tenga un destino específico (citado por Sanders 1997, pág. 61).

La posición de Smith trae a colación la relación entre los conceptos de grupo étnico y nación. Para este autor, en muchas ocasiones sólo es una cuestión de grado y de status político la distinción que se hace entre uno y otro concepto (citado por Sanders 1997, pág. 61). Lo que no se puede negar es que, partiendo de una aproximación que recoge los postulados de la corriente objetivista alemana, ambos presentan muchas similitudes: aluden a grupos humanos que comparten un origen en común y rasgos comunes, tales como una misma lengua, afinidad fenotípica, entre otros. Asimismo, un grupo étnico puede contar con instituciones propias de gobierno, aunque no es imprescindible. De tal manera que, contar con cuotas de soberanía no sería definitorio de un grupo étnico.

La introducción del concepto de grupo étnico y su relación con el concepto de nación, sirve como punto de entrada para abordar el estudio de la nación en sus dos dimensiones, de acuerdo a la teoría de Mc Kim (citado por Mc Mahan 2003, págs. 101 y 102). Dicho autor distingue dos dimensiones contenidas en el concepto de nación. Por un lado, existe la nación desde una dimensión cultural. Ésta define a la nación como un grupo que comparte ciertos rasgos comunes, tales como una misma lengua, un mismo estilo de vida, las mismas costumbres, un origen común, entre otros aspectos. De tal

manera que, desde su dimensión cultural, el concepto de nación se asemeja al concepto de grupo étnico.

Por otro lado, Mc Kim (citado por Mc Mahan 2003, pág. 102) señala que el concepto de nación también presenta una dimensión política; un grupo humano sólo es una nación si, junto con la dimensión cultural, también posee una dimensión política. La formación de un Estado sería condición suficiente para que un grupo humano cumpla con la dimensión política, aunque también lo haría si simplemente tiene una aspiración tendente a la obtención de un Estado o a derechos de autogobierno. La dimensión política se plasma entonces, en el desarrollo de una plataforma política, a lo largo de varias generaciones, para la obtención de cuotas de poder para el grupo humano.

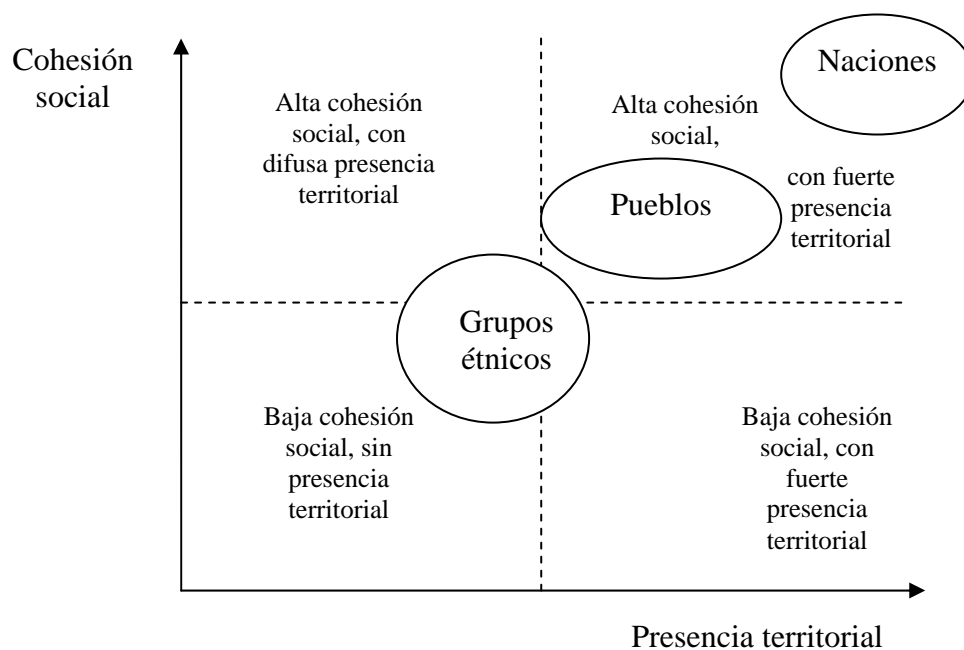
Siguiendo a Mc Kim (citado por Mc Mahan 2003, pág. 103), este autor señala que, si la dimensión política está del todo ausente en un grupo humano, normalmente no se la considera como una nación. En tal sentido, Mc Kim hace un paralelo entre las situaciones de pueblos tales como los amish en Estados Unidos o los protestantes evangélicos de Irlanda del Norte, para diferenciarlos de grupos tales como los vascos, los kurdos, o los quebequeses. Mientras los primeros no han desarrollado demandas de autodeterminación política, los segundos tienen aspiraciones de obtener cuotas de poder político, y por tanto, tienden a ser considerados -y considerarse- como naciones.

De acuerdo a estos argumentos, la génesis de una entidad colectiva que presente las dimensiones culturales a las que hace referencia Mc Kim vendría a ser el grupo étnico, que constituiría la materia prima histórica a la que hace alusión Smith a partir de la cual su progresión colectiva podría permitirle adquirir esa dimensión política (siguiendo una vez más a Mc Kim) que le permitiría constituirse en una nación. No obstante, el presente punto considera que entre grupo étnico y nación existe una fase intermedia en el desarrollo de toda colectividad humana, etapa dentro de la cual se le caracterizará como “pueblo”.

Así, de acuerdo a la proposición planteada, y con base en la variedad de factores y elementos constitutivos que contribuyen a delimitar conceptualmente el término nación, es posible distinguir entre aquellos sujetos colectivos que poseen una condición “nacional” de aquellos que no la poseen. Para dicho fin, el presente punto propone caracterizar, con base en una diferenciación gradual, a los sujetos colectivos



considerando los siguientes constructos: una alta o baja cohesión social, y una fuerte o débil presencia territorial. Por un lado, el concepto de cohesión social representa una forma de objetivizar el aspecto más subjetivo de la relación humana, su vínculo identitario. Por otro lado, el concepto de presencia territorial recoge la parte más objetiva de este mundo subjetivo en el sentido que combina la presencia física de un grupo humano en un territorio determinado, con la capacidad de este grupo de ejercer un cierto grado de influencia respecto a las cuestiones que atañen a ese espacio territorial. De tal manera que, sujetos colectivos tales como los grupos étnicos, los pueblos o las naciones pueden ser definidos en torno a estos dos constructos. La siguiente ilustración grafica la hipótesis planteada:



Cómo se puede apreciar en la ilustración, se ha establecido una diferenciación entre los conceptos de grupo étnico, pueblo y nación, con base en su más alta o baja cohesión social y en su más fuerte o débil presencia territorial. Así, la hipótesis establece que la progresión del imaginario colectivo en toda colectividad humana puede transcurrir por una serie de fases que van configurando su fisonomía. Así, si se parte de los grupos humanos étnicamente indiferenciados -aunque existen formas colectivas menos desarrolladas que se ubican en el primer cuadrante de las coordenadas-, primero se tiene a los grupos étnicos; posteriormente se evoluciona hacia el pueblo; por último, se llega a la nación, como la más perfeccionada expresión del ser colectivo.

El primer cuadrante de las coordenadas describe al espacio territorial en el cual habitan una diversidad de grupos humanos yuxtapuestos y entreverados, étnicamente heterogéneos, y dentro del cual el grado de atomización de la sociedad impide hablar de un ejercicio pleno de dominio territorial. El caso de los grandes centros urbanos, como la ciudad de Lima, ilustra claramente este tipo de colectividad; por otro lado, el cuadrante ubicado al lado superior izquierdo hace referencia de aquella sociedad subalterna que presenta rasgos étnicos uniformes y cuyos componentes se reconocen a sí mismos como miembros de un colectivo mayor, pero que, dada su ubicación en áreas marginales y su poca vinculación con los elementos de la sociedad dominante, es especialmente vulnerable a los agentes externos que constantemente alteran el control que ejerce dentro de su espacio territorial. Muchas comunidades nativas amazónicas que se encuentran en situación de aislamiento voluntario podrían encuadrarse bajo esta definición<sup>28</sup>.

El cuadrante ubicado al lado inferior derecho alude a aquella colectividad humana que, si bien mantiene características étnicas comunes (como el idioma, prácticas culturales, entre otras), sus componentes tienen un vago sentido de pertenencia común entre sí, o muy limitado a la comunidad, la localidad o el caserío. No obstante, cuenta con la posibilidad de ejercer un significativo grado de jurisdicción dentro del espacio geográfico en el cual se encuentra asentada, sobretodo como reacción cuando perciben que sus territorios y formas de vida podrían verse afectados. Este sería el caso de comunidades quechuahablantes que ocupan extensos territorios del sur andino, como en los departamentos de Arequipa, Cusco, Huancavelica o Ayacucho. También es aplicable a muchos Estados latinoamericanos descendientes de procesos coloniales, dado que estas repúblicas poseen la capacidad de ejercer una soberanía externa –respecto a otros Estados- e interna –en relación a sus propios conjuntos poblacionales-, pero que dado su carácter plurinacional y su incapacidad histórica para conformar una sociedad nacional inclusiva, presentan un bajo nivel de cohesión social entre sus miembros.

---

<sup>28</sup> La irrupción de actores externos -dedicados principalmente a la explotación de recursos naturales- motiva que estas poblaciones abandonen sus territorios de origen, tal como últimamente trascendió en la prensa respecto de un conjunto de pobladores que abandonó territorio peruano con dirección a Brazil. Fuente en: [http://www.farodevigo.es/secciones/noticia.jsp?pRef=2008070300\\_8\\_239282\\_\\_Sociedad-y-Cultura-rastro-indigenas](http://www.farodevigo.es/secciones/noticia.jsp?pRef=2008070300_8_239282__Sociedad-y-Cultura-rastro-indigenas). Información obtenida en Octubre 2008. También podrían ubicarse acá el caso de los gitanos o de los judíos, antes de la creación del Estado de Israel en el caso de los últimos. No obstante, en el caso de los judíos no cabría hablar de su poca o escasa vinculación con los elementos de la sociedad dominante.

El cuadrante ubicado en el vértice superior de las coordenadas conceptualiza las expresiones colectivas más desarrolladas: el pueblo y la nación. Siendo ambos entes étnicamente uniformes, sus diferencias se pueden calificar en base a dos factores principales: uno subjetivo, el cual consiste en el grado de concientización de los individuos integrantes respecto de formar parte de un grupo humano diferenciado (que a su vez deriva en la formación de una voluntad colectiva común); y otro subjetivo que tiende a ser objetivable, signado por la capacidad de todo grupo humano de construir un ideario político nacionalista que podría plasmarse en un proyecto autonómico, lo cual le permitiría en última instancia, aspirar a constituirse en un Estado independiente o a obtener cuotas de autogobierno (dentro del Estado nacional dentro del cual se encuentra circunscrito). La experiencia histórica demuestra que son esta clase de grupos los que propenden a ser considerados como naciones (que en la actualidad se encuentran personificados por sociedades como la vasca, la kurda, la palestina, entre otras).

Por lo tanto, cuando la condición de alta cohesión social se reúne con una significativa presencia territorial se puede hablar de pueblos. La progresión colectiva de esta forma de comunidad humana en base a los dos factores expuestos líneas arriba, puede conducir a la formación de una sociedad de carácter nacional.

Cabe señalar por último que la progresión colectiva de un sujeto colectivo de estas características depende en definitiva de la voluntad de sus miembros, y de las circunstancias históricas particulares que permitieron su desarrollo. En suma, y tal como señala Gellner, es posible señalar que el nacionalismo<sup>29</sup>, impulsado por la voluntad libre de un colectivo humano de establecer una vida en común, es el que engendra a las naciones y no a la inversa.

#### **1.4. Características de los pueblos originarios como sujetos colectivos.**

El término de “pueblos originarios” cubre a una gran variedad de colectividades, las cuales presentan en algunos casos, profundas vinculaciones con la sociedad dominante,

---

<sup>29</sup> Ferrero (2003, págs. 67 y 68) define el nacionalismo como “un sentimiento de adhesión a la comunidad y a los valores que ella encarna [...] Fundamentalmente, el nacionalismo es un sentimiento y no una doctrina; pero, dada su virtualidad impulsora, actúa eficazmente al mezclarse con las ideologías [...] El nacionalismo es una exaltación del patriotismo, un combustible que potencia las más diversas ideologías, una fuerza psicológica altamente motivadora”.

y en otros, se encuentran en estado de aislamiento. De la misma manera, no existe un único vocablo para designar a esta clase de colectividades, pudiendo ser denominadas como: pueblos indígenas, pueblos originarios, poblaciones indígenas, pueblos tradicionales, grupos étnicos, entre otros. Tal como quedó establecido en la introducción del trabajo, se utilizará el término de “pueblos originarios” para designar a estos sujetos colectivos. Con respecto a la definición planteada en el acápite anterior, se debe entender aquí que un “pueblo originario” puede constituir tanto un grupo étnico diferenciado, un pueblo o alcanzar el estatus de nación.

De acuerdo a Ballón, se suele usar términos tales como “originario” o “indígena” para hacer referencia a un conjunto preciso de colectividades humanas, buscando resaltar sus semejanzas jurídico-políticas. Sin embargo, individualmente cada una de estas colectividades se distingue de las demás, y se denomina a sí misma de manera distinta, por lo que no todas buscan definirse bajo un mismo término o vocablo (2004, pág. 16). En tal sentido, cada una de estas colectividades se autodenomina de manera distinta, sea como aymaras, quechuas, mapuches, guaraníes, etc.

Uno de los temas que se plantea en torno a la problemática de los pueblos originarios responde a su nominación como sujeto de derechos colectivos. Siguiendo a Ballón, el autor considera que la palabra “pueblo” es la más apropiada para designar a las colectividades originarias y resuelve el problema de la indeterminación del sujeto colectivo. Si se emplean muchos vocablos para designarlo, tales como “minorías” o “grupos”, se genera una confusión y un cúmulo de interpretaciones sobre la naturaleza del sujeto colectivo, lo cual acentúa el grado de indefensión de los colectivos originarios. Es necesario encontrar una palabra distintiva que permita uniformizar criterios y normas para garantizar su protección, y el vocablo “pueblo” cumple en la normatividad internacional este requisito (2004, págs. 34 y 35).

Tal como señala Erica Daes, ex-presidenta del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas para las Poblaciones Indígenas, los colectivos originarios son indiscutiblemente “pueblos”, en todo el significado político, cultural, social y etnológico del término, y en base a principios de igualdad no se puede pretender discriminar a una colectividad de otra (Mackay 1999, pág. 62).

El uso de la palabra “pueblo” para definir a estos colectivos originarios representa un paso importante para que éstos puedan adquirir cierta subjetividad internacional. En primer lugar, sustituye el término de “poblaciones”, adoptado por el Convenio 107 de 1957 (predecesor del Convenio 169). Asimismo, se vincula directamente con el reconocimiento de ciertos derechos colectivos que son imprescindibles para el pleno ejercicio de los derechos individuales de sus miembros. El más importante de estos derechos, y el que suscita mayor polémica, es el derecho a la libre determinación. El estudio de la libre determinación, su relación con los derechos de los pueblos originarios, así como las connotaciones del término “pueblo” para designar taxonómicamente a esta clase de entidades colectivas, se abordará en el siguiente capítulo del trabajo.

Por otro lado, la doctrina señala de forma casi unánime que es imposible hallar una definición jurídica comúnmente aceptada de lo que debe entenderse como pueblo originario o indígena (Ponte 2004, pág. 159)<sup>30</sup>. Es decir, no existe una definición unívoca de lo que debe entenderse como pueblo originario, siendo muchas las definiciones empleadas. Sin embargo, cada una de ellas aporta elementos objetivos y subjetivos en virtud de los cuales es posible identificar ciertas características comunes que delimitan el marco conceptual de estas colectividades, y a la vez sirve para diferenciarlos de otros grupos humanos.

Así, por ejemplo, el Convenio N° 169 de la OIT de 1989 establece una definición muy clara de pueblo originario. Este Convenio, en su apartado 1 b) del artículo 1, establece que es de aplicación:

“a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del

---

<sup>30</sup> Dado que los pobladores originarios han señalado que sólo ellos tienen la facultad de autodefinirse, cualquier definición de “pueblos originarios” o “pueblos indígenas” hecha por agentes externos (como los Estados o las Naciones Unidas), podría facultar a dichos agentes a excluir a ciertas colectividades pasibles de ser consideradas como originarias y a negar la existencia de estos grupos humanos y sus derechos. Es por tal motivo que en los trabajos para la elaboración del Proyecto de Declaración de los Derechos Indígenas de las Naciones Unidas, los Estados presionaban para que se establezca una definición de “pueblos indígenas”. Ante esta situación, la Presidenta del Proyecto en ese entonces, Erica Daes, evitó pronunciarse en torno a una definición de “pueblos indígenas”, señalando solamente que existen factores que pueden ser considerados “pertinentes” para entender tal concepto (Mackay 1999, Pág. 75).

establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales, políticas, o parte de ellas” (OIT 2003, Pág. 94).

Por su parte, la legislación interna peruana, a través del artículo 2 inciso a de la Ley 27811, define a los pueblos originarios<sup>31</sup> de la siguiente manera:

“Son pueblos originarios que tienen derechos anteriores a la formación del Estado peruano, mantienen una cultura propia, un espacio territorial y se autorreconocen como tales [...]”<sup>32</sup>.

De la misma manera, Martínez Cobo, ensaya una definición de pueblos originarios que combina tanto elementos subjetivos como objetivos. De acuerdo a este autor, los pueblos originarios son “(...) comunidades, pueblos y naciones (...) los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo (...)”. Asimismo, Cobo señala también que “se entiende por persona indígena a toda persona que pertenece a esas poblaciones indígenas por autoidentificación como tal indígena (conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por esas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación como grupo)” (citado por Ponte 2004. pág. 161).

El concepto de pueblos originarios de Martínez Cobo introduce un elemento muy importante: los encargados de definir qué y quién es miembro de un pueblo originario corresponde a sus mismos miembros, en vez de pretender definirlos de acuerdo a criterios o valores foráneos. La incorporación de este criterio subjetivo se encuentra

---

<sup>31</sup> Aunque el artículo utiliza la palabra “pueblos indígenas” para definir a esta clase de entes colectivos, el mismo artículo al cual se hace referencia señala que la denominación “indígenas” puede utilizarse como sinónimos de “originarios” (así como otros vocablos).

<sup>32</sup> Fuente: <http://www.concytec.gob.pe/infocyt/ley27811.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

plasmado en el apartado 2 del artículo 1 del Convenio 169 de la OIT, el cual establece que:

“La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (OIT 2003, Pág. 94).

La definición dada por Martínez Cobo es completa y clara. Sin embargo, es posible agregar otros elementos que enriquezcan el marco conceptual de los pueblos originarios. Así, los pueblos originarios cuentan con instituciones y sistemas políticos y jurídicos propios, los cuales rigen el modo y estilo de vida de sus miembros, y son considerados como esenciales para su organización y subsistencia (Defensoría del Pueblo 2004, pág. 14). Además, es usual que estos pueblos vivan más en conformidad con sus propias instituciones y tradiciones sociales, que con las instituciones del país o Estado del cual forman parte. Un ejemplo ilustrativo lo constituyen los mecanismos de justicia comunales en las comunidades campesinas y parcialidades de la sierra peruana, los cuáles recogen sus tradiciones ancestrales como criterio de resolución de conflictos, y generalmente funcionan mejor que los mecanismos de justicia formales<sup>33</sup>.

Por último, hay que destacar las condiciones de sometimiento, discriminación y sojuzgamiento a las cuales han estado expuestos los pueblos originarios a lo largo de la historia, entendiéndose claro, a partir de las invasiones colonialistas. Los pueblos originarios se han visto privados de su tierra, de su cultura, y de sus modos de vida, sufriendo así una destrucción física paulatina. Además, han sido objeto de políticas asimilacionistas e integracionistas por parte de los gobiernos centrales, y en algunos casos extremos, de políticas de limpieza étnica (como en el caso de los mapuches en Chile).

Aunque en la actualidad los individuos pertenecientes a estas colectividades gocen desde un plano formal de todos los derechos que la ciudadanía concede, en la realidad son considerados “ciudadanos de segunda clase”, y su condición de pobladores

---

<sup>33</sup> Para mayor información de este tema ver el acápite 4.1.4.5.

originarios normalmente les representa impedimentos para el disfrute pleno de sus derechos individuales (Remiro 1997, pág. 135).

Es por ello que en el presente los pueblos originarios exigen con mayor fuerza reivindicaciones históricas con respecto a sus tierras, su identidad, su cultura, y sobretodo su autonomía para decidir su futuro. Éstos reclaman la protección de sus derechos específicos, dada su situación especial de debilidad e indefensión frente a los grupos sociales dominantes y a las concepciones de progreso occidentales (Remiro Brottons 1997, pág. 134). Su protección, tanto por razones históricas como por principios morales y humanitarios, tiende a asumirse como un compromiso de los Estados y de la comunidad internacional, en aras de la preservación y fortalecimiento de su herencia cultural en beneficio de la humanidad.

## **Capítulo 2: Los derechos colectivos de los pueblos originarios**

### **2.1. El fundamento jurídico de los derechos colectivos de los pueblos originarios**

El ordenamiento constitucional de los Estados modernos como es el caso peruano, parte por definir lo que se consideran los derechos fundamentales del ser humano. Tales derechos son inherentes a la condición humana de las personas y terminan sólo cuando ésta se extingue físicamente. De otra parte, el Derecho Internacional reconoce derechos -y obligaciones- a los Estados en tanto y en cuanto cumplen con ciertos requisitos jurídicos, como son contar con un territorio, con una población (o un pueblo), con un gobierno (Ferrero 2003, pág. 50) y con reconocimiento internacional<sup>34</sup>. Sobre los derechos humanos y los derechos de los Estados, el sustento jurídico es ampliamente compartido. No ocurre lo mismo con los sujetos colectivos con características de pueblo que no han conformado un Estado. La fundamentación o el sustento jurídico para que se constituyan en titulares de derechos por su condición de sujetos colectivos, es aún materia de discusión.

Ese sería el caso de los pueblos originarios. ¿Por qué los pueblos originarios serían sujetos colectivos de derechos particulares? ¿Cuál es el fundamento para atribuirles una

---

<sup>34</sup> Se puede señalar que en el caso del reconocimiento internacional, aún se discute si este requisito es constitutivo o no de la formación de un Estado, como sí lo son los otros requisitos.



serie de derechos? Para introducirse en este punto, primero resulta importante desmenuzar las connotaciones del vocablo que los define: “pueblos originarios”. Por un lado, el ser “originarios” (o “indígenas”) implica ser descendientes directos de la población oriunda de, pertenecientes a; en este caso, a partes o la totalidad del territorio en el cual se forjó en un momento posterior el Estado Nacional, tras haber atravesado un período de dominación colonial o de arrinconamiento por parte de grupos poblacionales organizados que se trasladaron e instalaron empleando algún mecanismo de imposición. Por lo tanto, son las expresiones contemporáneas de entidades que preceden al Estado actual del cual forman parte.

Asimismo, tal como se señaló en el apartado 1.4, se atribuye la condición de “originario” o “indígena” a aquellas entidades colectivas que mantienen en la actualidad, prácticas, costumbres y formas organizacionales diferenciadas de la sociedad dominante en la cual habitan y que tienen su raíz en algún pasado común que ha dejado su impronta en el colectivo, aún cuando pudieran haber sido afectados por el desarraigo respecto a su territorio de origen.

Así, los pobladores originarios actuales se reconocen como los descendientes de poblaciones que tenían determinadas prácticas, costumbres y normas que regulaban su existencia social. La dominación colonial conculcó o interfirió gran parte de estas prácticas, además de someter a estas poblaciones a un régimen de sojuzgamiento y opresión que se extendió incluso cuando terminaron los regímenes coloniales a través de la reproducción interna de la dominación por parte del grupo dominante heredero del poder colonial. Esta situación se dió claramente en el caso peruano, así como en muchos otros países latinoamericanos.

La subsistencia de estas poblaciones en la actualidad, el hecho que mantengan o recreen muchas de las prácticas de sus lejanos ascendientes -que por más que no sean las mismas que desarrollaban, se diferencian de los patrones culturales de la sociedad dominante en las cuales habitan-, y la particular situación de indefensión o vulnerabilidad en la que se encuentran frente a las presiones modernizantes u homogeneizadoras de esa misma sociedad dominante, constituye el fundamento último del cual emerge la necesidad de un tratamiento jurídico especial y diferenciado, sustentado también en una reparación histórica y sentido de justicia por los siglos de opresión y despojo de los cuales han sido objeto.

Por otro lado, los pueblos originarios se definen también por su condición de ser “pueblos”. Como se ha definido previamente en el apartado 1.4, al hablar de “pueblo originario” se alude a aquél sujeto colectivo que reúne, en distintas proporciones, una serie de características objetivas (territorio, lengua, manifestaciones culturales, entre otras) y subjetivas (autoidentificación, visión compartida). No obstante, aquellas características también podrían ser atribuibles a entidades colectivas definidas como “minorías”, “grupos étnicos”, o “poblaciones”. La particularidad del término “pueblo”, y la razón por la cual los pobladores originarios, sus organizaciones y los defensores de sus derechos abogan porque se les defina de tal manera, estriba en las connotaciones que ha alcanzado dicho término de acuerdo a la teoría moderna del Estado y la sociedad: “pueblo” como aquella entidad que alcanza una cierta soberanía, y en esa medida, es creadora de un Derecho propio.

Para comprender los alcances que ha alcanzado el concepto “pueblo” en la actualidad, hay que rastrear sus orígenes a fines del siglo XVIII, período histórico en el cual se rompe con el sistema absolutista estamental y se proclama el concepto de soberanía popular o soberanía del “pueblo”. De acuerdo a este constructo, los derechos del pueblo son constitutivos, no le corresponden al Estado y persisten en tanto el pueblo subsista. Si se partiera por asumir que los pueblos originarios tenían la calidad de “pueblos” antes del inicio del período colonial, éstos ya tenían derechos -por el hecho de ser pueblos-, los cuales fueron conculcados o restringidos por el Estado colonial. En la medida en que el pueblo no se extinguió físicamente, sus derechos permanecieron latentes porque el pueblo por su condición de tal, tenía derechos propios en su relación con las otras entidades, en especial la dominante, y en su propio ordenamiento interno.

No obstante, la construcción teórica que señala que los pueblos tienen derechos por el hecho de ser pueblos corresponde a un período histórico (el inicio de la Edad Moderna) y a una tradición jurídica particular (la occidental liberal). En tal sentido, siguiendo la línea argumentativa del párrafo anterior, los pueblos originarios habrían adquirido la condición de entidades soberanas, creadoras de su propio derecho, gracias a la concepción de pueblos surgida en la Edad Moderna y no antes del inicio del período colonial. Es decir, los pueblos precoloniales peruanos pudieron haber sido “pueblos” (y tener las características objetivas y subjetivas atribuibles a los pueblos) pero no “pueblos jurídicos” durante el período precolonial.

Por lo tanto, de acuerdo a esta aproximación, si los derechos de los pueblos originarios se basan en su condición de “pueblos”: ¿qué relevancia tendría que sean originarios y que preexistieran al Estado? Es decir, dado que sus derechos como pueblos los adquirieron en el período histórico en el cual se proclamó al pueblo como matriz de todo derecho y en tal acontecimiento se fundamentan, no tendría mayor importancia su carácter de “originarios” como fundamento del derecho. De la misma manera, si su condición de sujeto de derechos se debe a su carácter de entidades preexistentes al Estado y descendientes de un proceso colonial, es decir, el ser “originarios”: ¿qué relevancia tendría que se denominen “pueblos” y no “poblaciones”, “grupos étnicos” u otros? Al final, ¿en qué se fundamentan sus derechos?, ¿en el carácter de “pueblos” o de “originarios”?

Esta disyuntiva planteada respecto a la fundamentación de los derechos de los pueblos originarios resulta sumamente importante, dado que, como se verá a continuación, atribuir el carácter de “pueblo” como fundamento del derecho de los pueblos originarios implicaría postular que sus derechos derivan en mayor medida de una acción de “reconocimiento” que una acción de “otorgamiento”. Por otro lado, atribuir el carácter de “originario” como fundamento del derecho de los pueblos originarios implica que sus derechos derivan en mayor medida de un “otorgamiento” que de un “reconocimiento”.

Por lo tanto, en los siguientes dos apartados se realizará una aproximación a cada una de las vertientes que sirven de fundamento para dotar de derechos colectivos a los pueblos originarios: en primer lugar la vertiente que se deriva de su condición de “pueblos”, y en segundo lugar, la vertiente que se deriva de su condición de “originarios”. Por último, en el apartado final del capítulo se efectuará un acercamiento de ambas vertientes.

### **2.1.1. Los derechos colectivos de los pueblos originarios como derivado del concepto de soberanía popular**

El sistema estamental del Antiguo Régimen, basado en el poder soberano de los reyes, fundamentado en la supuesta transmisión que Dios hacía a los reyes de la soberanía y, por ende, de la función constitutiva del Derecho (como mecanismo de control social), fue demolido a través de dos sucesos principales: la Revolución Francesa y la Revolución Americana. La Edad Moderna se había iniciado, la juridicidad del hombre

había sido proclamada, y el poder soberano era transferido al “pueblo”. A partir de ese momento, el pueblo (que era la expresión despectiva del Tercer Estado) adquirió la calidad de ente soberano creador del Derecho. La formación de cualquier Estado debía fundamentarse en tal sentido, en la transmisión previa del poder soberano del pueblo hacia el Estado y en su propio nombre (así como se la otorgaba, podía quitársela).

La concepción de soberanía popular o soberanía del pueblo que surge en la Edad Moderna, no podría entenderse, o no tendría sentido, si es que previamente no se hubiera declarado una serie de derechos fundamentales del ser humano, derechos inherentes a su condición y basados en principios de libertad e igualdad. Dentro de este marco, el concepto de soberanía popular implica que toda persona tiene la potestad de escoger el sistema de gobierno más acorde a sus intereses y designar a quién debe ejercerlo. En base a esta prerrogativa, toda entidad colectiva (no necesariamente homogénea en un sentido étnico o lingüístico) tenía la posibilidad de constituir un Estado, entendiendo a este último como la máxima expresión organizada de dicha entidad.

No obstante, el pensamiento liberal y modernista de la época desarrolló una concepción de soberanía popular, no de “soberanía de los pueblos”, entendidos estos últimos como entes colectivos étnicamente homogéneos. Tal como señaló Dworkin, la corriente de aquella época, la corriente subjetivista francesa<sup>35</sup>, consideraba que el ser humano se encontraba ajeno a cualquier condicionamiento histórico y que a partir de dicha base se construía toda estructura social<sup>36</sup>. Es decir, la procedencia étnica o la lengua que tuviera una persona no tenían mayor relevancia para los liberales modernistas. Era la voluntad individual del hombre para construir un Estado Nacional lo que primaba. Por lo tanto, no tenía mayor relevancia que el Estado Nación constituido albergara a una serie de grupos minoritarios, cada uno con características atribuibles a los pueblos (objetivas y subjetivas). La formación de un Estado permitiría que todas las personas conformantes pasaran a ser “ciudadanos nacionales” (a través de un proceso de homogeneización, concepción modernista de la sociedad), sin que tuviera mayor relevancia la procedencia étnica de cada uno. Lo que primaba era la voluntad individual de cada uno para

---

<sup>35</sup> Ver más información de este tema en el apartado 1.3.

<sup>36</sup> Ver más información de este tema en el apartado 1.1.1.

congregarse y constituir un Estado Nación, para conformar una sociedad “nacional”. Así, la “nación” sustituye al “pueblo” como término que alude a la fuente y origen de toda soberanía del nuevo Estado moderno. No obstante, para efectos de esta línea argumentativa, pueblo y nación designan al mismo sujeto.

El concepto de “nación cultural”, o nación étnicamente homogénea, surge posteriormente, influenciada por la corriente objetivista e historicista alemana<sup>37</sup>. En base a este constructo teórico se desarrolló el principio de las nacionalidades, que propugnaba que a toda nación le debía corresponder un Estado. Este principio, cuyo ámbito de aplicación fue principalmente europeo, respondió a los reclamos de numerosas minorías étnicas oprimidas en Europa, y fue relevante para la conformación de los Estados nacionales de Italia y Alemania (Forno 2003, pág. 92). Este enfoque ponía más acento en la soberanía de los Estados en su relación con otros Estados que en la soberanía de los habitantes del Estado nación. Con base en estos conceptos se construyeron constructos como los de destino nacional, para asignar a estas colectividades un supuesto lugar en la historia con independencia de los individuos que las conformaban.

No obstante, el actual Estado republicano peruano –al igual que casi todos los países americanos- se constituyó bajo la influencia de la corriente subjetivista francesa. La propia solución del tema de las fronteras entre las colonias emancipadas por el principio del “*utti possidetis*”<sup>38</sup>, no fue sino la consagración de la división colonial, con lo cual primaba la constitución de Estados soberanos más que de naciones (de acuerdo a una concepción objetivista e historicista de la nación). En la conformación de estos Estados no tuvieron ninguna significación los pueblos originarios, algunos de los cuales fueron fragmentados entre más de un Estado. Muy pronto además, el discurso igualitarista de algunos próceres cedió su lugar al pragmatismo de las élites criollas que mantuvieron las relaciones de dominación interna con estos pueblos originarios, sometiéndolos a un

---

<sup>37</sup> Ver más información de este tema en el apartado 1.3.

<sup>38</sup> En base al principio de “*uti possidetis*”, la constitución del Estado peruano se hizo sobre la base de las fronteras previamente delimitadas por la Corona Española, resultado de las tardías reformas borbónicas. El principio de “*uti possidetis*” significa “el reconocimiento del estado posesorio en que se hallaban las provincias o regiones en el tiempo en que eran colonias y la continuidad del mismo, ya emancipadas y formando estados independientes” (Porras 1981, pág. 37).

estatuto diferente en términos de deberes pero con derechos aún más recortados que aquellos que les reconoció el Virreinato.

Es decir, acorde a esta corriente de pensamiento, la formación del Estado republicano peruano se habría realizado (supuestamente) sobre la base de la voluntad individual de los súbditos del Virreinato peruano para conformar una nueva organización política independiente, una “nación peruana”. No obstante, no todos los súbditos tenían la misma condición jurídica, ni los mismos derechos y obligaciones. De la colonia se heredó un sistema jurídico estamental –de pretendido carácter paternalista y proteccionista, pero que ocultaba un régimen de explotación cruento- que colocaba al poblador originario como una suerte de “ciudadano de segunda clase”<sup>39</sup>, a diferencia del status privilegiado de los criollos (descendientes de los españoles, y por lo tanto, con los mismos derechos y obligaciones), que fueron en última instancia los que se arrogaron el ejercicio de la soberanía popular, pasando así a “representar”<sup>40</sup> los derechos e intereses de todos los habitantes incluyendo los pueblos originarios y otras minorías existentes (como la afroperuana)<sup>41</sup> una vez constituido el Estado republicano. Dentro de un plano de igualdad entre los hombres –de acuerdo a la ideología liberal que había adoptado el nuevo Estado republicano peruano- los pobladores originarios y miembros de otras minorías étnicas de menor status social y jurídico, debieron haber tenido la posibilidad

---

<sup>39</sup> Ver más información de este tema en el apartado 3.2.

<sup>40</sup> Respecto a la forma en que los derechos de los pueblos originarios transitan (jurídicamente hablando) del Estado colonial al Estado republicano, Ballón (2004, págs. 35 y 36) establece dos tesis. La primera es la tesis del agotamiento, que “[...] implica que mediante la emancipación se reivindicaron políticamente a todos los pueblos peruanos (incluidos los indígenas), de manera que desaparecieron sus derechos originarios, pues se *trasladaron* al mismo formato del sistema jurídico nacional. Es decir, los pueblos indígenas dejaron de ser pueblos en el sentido jurídico [...] Toda soberanía pasó al Estado-Nación. Entonces las normas indigenistas son todo lo que esas poblaciones tienen como derechos”. De acuerdo a Ballón, esta tesis no sería válida porque los derechos de los pueblos únicamente concluyen con la desaparición física del pueblo. La segunda es la tesis de la representación, que postula que los derechos de los pueblos originarios no desaparecieron con la emancipación sino que “[...] fueron trasladados al sistema jurídico nacional, el cual los alude a través de sus disposiciones”. Respecto a esta tesis, el autor señala que es contradictoria respecto de la historia de abusos y vejaciones –legalizados- a las cuales han estado sometidos los pueblos indígenas por parte de un Estado que, supuestamente, “los representa”. Añade el autor, “En la tradición constitucional peruana, el asunto no está definido entre el *agotamiento* y la *representación*. Parece inclinarse por la representación, pues admite que sus dispositivos no *crean* sino *reconocen* derechos preexistentes, en especial gracias al influjo del movimiento indigenista en buena parte del siglo XX. Pero toda la teoría jurídica dominante conduce en la práctica a la tesis del agotamiento”.

<sup>41</sup> El tributo indígena, así como la esclavitud, no fueron abolidos hasta mediados del XIX. No puede pensarse que para los criollos independentistas, éstos eran parte de la nación. Este es dicho sea de paso el peor momento de los pueblos originarios, pues mantuvieron su condición subalterna pero sus derechos comunitarios (que habían sido de algún modo protegidos por las Leyes de Indias) fueron afectados como no lo había hecho el Virreinato. Ver más información de este tema en el apartado 3.2.

de ejercer su derecho a la soberanía popular, es decir, decidir si formaban parte del Estado peruano u adoptaban cualquier otra forma jurídica.

En este punto de la línea argumentativa se introduce un concepto fundamental para el desarrollo del presente trabajo: la libre determinación de los pueblos. A pesar de que la libre determinación, como constructo jurídico, no existía en el período histórico iniciado con las revoluciones (francesa y americana) y el proceso independentista de Hispanoamérica, el trasfondo o la base ideológica de dichas revoluciones y procesos independentistas tenía como fundamento la autodeterminación de un grupo de individuos por hacer realidad sus aspiraciones; en este caso, formar Estados nacionales y desprenderse del yugo colonial o estamental. Considerando que una definición jurídica estándar de la libre determinación señala que “[...] En virtud de este derecho [los pueblos] establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”<sup>42</sup>, resulta posible establecer una línea evolutiva y conceptual entre dichos sucesos y el concepto de libre determinación tal como fue definido en el siglo XX. Tal como señala Remiro Brotóns (1997, pág. 125):

“[...] la aplicación del derecho a la libre determinación a la población del Estado se presenta sugestivamente como la dimensión comunitaria de los derechos y libertades públicas de los ciudadanos, traduce la soberanía popular y hace realidad el Estado democrático”.

En tal sentido, se podría señalar que en un sentido lato, la formación del Estado peruano habría conllevado un ejercicio de la libre determinación, aunque limitado a las élites criollas. Y en la medida en que esta élite sólo representaba entonces a una pequeña porción del total de la población peruana, y que la otra parte, la mayoritaria, constituida principalmente por pobladores originarios, no tuvo ni voz ni voto para elegir autónomamente la forma de gobierno más conveniente a sus intereses (soberanía

---

<sup>42</sup> De acuerdo al artículo 1 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966. Fuente en: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a\\_ccpr\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ccpr_sp.htm). Información obtenida en Febrero 2009.

popular), de acuerdo a la concepción jurídica de libre determinación que se tiene en la actualidad, ésta no se habría ejercido<sup>43</sup>.

Por lo tanto, es posible establecer una línea evolutiva entre el principio de soberanía popular y el concepto de libre determinación de los pueblos. Ambas aluden a la capacidad de decisión respecto a quién te gobierna y cómo. Pero, para poder ejercer tal derecho en plena libertad y autonomía, primeramente se debería tener plena libertad para organizarse como un Estado (o adoptar alguna otra forma al interior de un Estado). Considerando que, durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, muchos territorios, los cuales contenían a su vez numerosas entidades colectivas étnicamente homogéneas, se encontraban colonizadas por las potencias occidentales, la libre determinación parte por una lucha contra la opresión o liberación externa y el ejercicio soberano de decidir cómo o con quién y en qué condiciones organizar un Estado.

No obstante, cómo se ha señalado previamente, el concepto de soberanía popular no implicaba “soberanía de los pueblos”, entendidos estos últimos como grupos humanos con características objetivas (lengua, territorio y cultura en común) y subjetivas (autoidentificación). El principio de las nacionalidades, que proclamaba que a toda “nación” debía corresponderle un Estado –siguiendo las influencias de la corriente objetivista alemana-, introduce el concepto de “soberanía de los pueblos”. Sin embargo, como se indicó previamente, este principio tuvo un ámbito de aplicación exclusivamente europeo y posterior al proceso de independencia americana. Sin embargo, cabe señalar que aunque esta corriente teórica hubiera tenido alguna influencia sobre los independentistas criollos, poco o nada se hubiera mejorado la situación de los pueblos originarios peruanos, considerados “ciudadanos de segunda clase”.

Sin embargo, a pesar de que la calidad del sujeto colectivo pasible de constituirse en un Estado no se hubiera definido (es decir, si partía de la libre voluntad de los individuos por formar una nación, de acuerdo a la corriente subjetivista francesa; o se sustentaba

---

<sup>43</sup> Por ejemplo, un ejercicio contemporáneo de la libre determinación es el que busca llevarse a cabo en el Sahara Occidental a través de un referéndum que decida el status jurídico de dicho territorio. Todos los pobladores saharauis están facultados para ejercer su derecho a voto en dicha consulta. Otro tema es identificar quién puede ser considerado saharauí. Ver más información de este tema en el apartado 4.2.1.



sobre una nación ya formada, de acuerdo a la corriente objetivista alemana), ambas corrientes proclamaban al pueblo (o la nación) como entidades soberanas creadoras de su propio Derecho, Derecho que antecedió al Estado. La constitución de numerosos Estados se realizó sobre la base ideológica de una de las dos corrientes y constituyen el germen sobre el cual el concepto de libre determinación de los pueblos se desarrolló jurídicamente a posteriori.

En suma, de acuerdo a esta vertiente, la libre determinación representa una continuación de aquella victoria histórica que señala que los pueblos son creadores de su propio Derecho, a pesar de que no se haya definido la calidad del pueblo. En este punto se introduce el tema de los pueblos originarios y su vinculación con esta vertiente, como fundamento y base para atribuirles derechos colectivos.

Tal como se señaló en el apartado 1.4, en la actualidad los pueblos originarios buscan ser denominados como “pueblos”, dado que ser definidos de esa manera representa un paso importante para que estas entidades puedan adquirir cierta subjetividad internacional. Definirlos bajo este término implicaría reconocerles una serie de derechos colectivos en base a dicha condición, siendo el más importante y que le da sustento a los demás, el derecho a la libre determinación. Como ya se ha señalado, la importancia del término “pueblo” deriva del desarrollo y las connotaciones que ha alcanzado este término en el derecho internacional, cuyos orígenes se remontan hacia fines del siglo XVIII, período en el cual se consagró el concepto de soberanía popular o soberanía del pueblo.

Considerando que, dentro de esta vertiente, la libre determinación representa una continuación del concepto de soberanía popular, el cual consagra que el Derecho del pueblo es constitutivo, un ejercicio de la libre determinación en la actualidad también debería entenderse en tal sentido. Es decir, siguiendo la línea argumentativa de esta vertiente, el ejercicio de la libre determinación debería implicar que todo pueblo debe tener la capacidad de normarse y regularse bajo su propio Derecho, que emane de su propia condición de pueblo.

Por lo tanto, cualquier dotación de derechos colectivos a los pueblos originarios no se fundamentaría en un acto discrecional del Estado, cuyo trasfondo sea compensar, reivindicar o reducir las condiciones de desigualdad de estas entidades colectivas. La

idea detrás de la dotación de derechos, de acuerdo a esta vertiente, oscilaría en un acto de “reconocimiento”. El “reconocimiento” implicaría que el Estado ha reconocido la condición de “pueblo” a un sujeto colectivo determinado, y que con base a dicha calidad, le positiviza una serie de derechos que emanan de su misma condición de “pueblo”. Es decir, los derechos colectivos de los pueblos originarios no formarían parte de un “derecho indigenista del Estado”, pues no es un derecho que emana del Estado sino del mismo pueblo por su condición de tal. Aunque la condición es que el pueblo tenga existencia efectiva, manifiesta y observable para demandar el ejercicio del derecho.

Forno (2003, pág. 107) tiene una definición de libre determinación que encaja con esta vertiente. Señala que “(...) el derecho de libre determinación de los pueblos, que es un derecho humano colectivo, es un derecho que posee todo pueblo por el simple hecho de serlo. Ningún pueblo puede ser privado de él porque es inherente a las colectividades y a las personas que la constituyen”. De tal manera que el Estado no tendría la potestad de concederlo a ninguna colectividad debido a que es un derecho superior y anterior a la existencia del propio Estado.

En esa misma línea, conciliar el atributo de los pueblos a ser normados por su propio Derecho con el Derecho que emerge de los Estados del cual forman parte, resulta difícil y polémico. Es decir, dado que en la actualidad la mayor parte de los pueblos que se plantean el ejercicio de la libre determinación habitan dentro de un Estado ya constituido, el Derecho que emane de su misma condición de pueblos podría entrar en colisión con el marco constitucional del Estado en el cual habitan si es que el pueblo decidiera secesionarse o afectar de alguna manera la integridad territorial de dicho Estado. A pesar de que, en el caso específico de los pueblos originarios, esa no fuera su intención en la actualidad<sup>44</sup>, no puede afirmarse nada categóricamente sobre el futuro, como tampoco puede afirmarse que las fronteras estatales y los Estados tal como se conocen ahora se mantengan sin modificaciones.

---

<sup>44</sup> Tal como señala Mackay (1999, pág. 63), los pueblos originarios, salvo pocas excepciones, no han desarrollado aspiraciones de independencia o secesión. Igualmente, Pajuelo (2007, pág. 26) señala que a diferencia de otros movimientos étnicos de carácter exclusivistas, los movimientos indigenistas andinos “se deslizan sobre un reclamo de pertenencia a la nación, y no mediante su impugnación”.

Profundizando un poco más en este supuesto conflicto entre dos planos del Derecho diferenciados (uno del pueblo originario y otro del Estado), cabría considerar: ¿cómo se pueden configurar los derechos de los pueblos originarios dentro de un marco determinado por el Estado del cual forman parte, si asumimos que ellos son los que hacen su propio derecho? Es decir, si es que en un período histórico determinado, un pueblo originario establece y concerta con el Estado en el cual habita, una serie de autonomías y derechos basados en la misma condición del primero, pero la progresión histórica del mismo –que ha originado un nuevo Derecho que no existía cuando se establecieron las autonomías- conlleva que en un futuro tal grado de autonomía alcanzado previamente restringe los alcances y el ámbito de su propio Derecho, ¿podrían entonces exigir mayores grados de autonomía? Sí, si se parte por considerar al pueblo como ente soberano de acuerdo a esta vertiente, y en la medida que la voluntad mayoritaria de éste así lo asuma. En tal sentido, siguiendo esta línea argumentativa, si es que el pueblo desea separarse del Estado en algún momento, sería un derecho inobjetable. No obstante, ¿qué pasaría entonces con el derecho del Estado a no ver mermada su integridad territorial y su soberanía? Siguiendo esta vertiente, existirían dos planos en conflicto en este supuesto: uno es el derecho del Estado a no ver mermada su soberanía, y el otro es el derecho de los pueblos a ser normados por su propio Derecho y definir y eventualmente redefinir su status. ¿Cuál sería el límite entre ambos planos del Derecho, si es que hay límites? Se retomará este tema más adelante, en el apartado 2.1.3, en el cual se realiza una aproximación de ambas vertientes.

### **2.1.2. Los derechos colectivos de los pueblos originarios como derechos de tercera generación**

El Derecho Internacional tradicional es un Derecho hecho por y para los Estados, sujetos colectivos creadores del Derecho por antonomasia. Esto ha conllevado que el constructo jurídico de la libre determinación sea desarrollado por Estados nacionales ya consolidados, lo que a su vez trajo como consecuencia que en un primer momento sus alcances se restringieran para aquellos territorios que se encontraban colonizados por potencias extranjeras (cuyos territorios ya se encontraban previamente delimitados por estas potencias, albergando en ellos a un sinnúmero de grupos étnicamente diferenciados) con la finalidad de que éstos se constituyeran en nuevos Estados. Pero, en el caso de los Estados Nación que ya se habían constituido como tales

(independientes y sin injerencias extranjeras), la libre determinación ya se había agotado con el acto de constitución del nuevo Estado (no representaba un ejercicio continuo) o era ejercido directamente por parte del mismo Estado (Lanegra 1998, pág. 40).

Las minorías étnicas o pueblos originarios que habitaban dentro de los márgenes de un Estado ya constituido, simplemente no se les consideraba como pueblos con derecho a ejercer la libre determinación, ya que la concepción modernista y homogeneizante de la época consideraba que todos formaban parte del mismo “Estado nacional”, y que cualesquiera derechos que pudieran haber tenido, éstos habían sido absorbidos por el Estado, que los “representaba” a través de su propio ordenamiento jurídico interno.

Dentro de esta primera fase del desarrollo jurídico de la libre determinación, cabe resaltar que este concepto fue alentado desde posiciones tan opuestas como el liberalismo y el marxismo-leninismo. De un lado, el liberalismo del Presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, hizo de la libre determinación uno de los famosos “catorce puntos” de su doctrina para articular las relaciones internacionales (Pastor Ridruejo 2003, pág. 256). De otro lado, el marxismo-leninismo propugnaba dicho concepto para impulsar las luchas nacionales de independencia y descolonización como uno de los medios para socavar el poder del imperialismo, fase superior del capitalismo (Lenin 1973, págs. 146 y 147).

No obstante, el hecho de que ni la Unión Soviética ni los Estados Unidos fueran miembros fundadores de la Sociedad de Naciones, impidió que éste organismo internacional efectuara una sustancial reordenación territorial en el período de entreguerras (Remiro Brotóns 1997, pág. 107)<sup>45</sup>. Sería el régimen de administración fiduciaria, establecido en la Carta de las Naciones Unidas de 1945, el que reconfiguraría el régimen establecido por la Sociedad de Naciones, instaurando unos objetivos tendentes al desarrollo progresivo del autogobierno o la independencia de los territorios colonizados, teniendo en cuenta además los deseos libremente expresados de sus

---

<sup>45</sup> La reticencia de los países occidentales de perder extensos territorios incorporados a sus dominios, trajo como consecuencia que sólo se vieran afectadas las colonias de las potencias vencidas en la Primera Guerra Mundial, específicamente los imperios austro-húngaro y otomano. Los territorios que se habían anexoado quedaron bajo un régimen de mandatos o protectorados, debido a la supuesta misión “civilizadora” que tenían que cumplir en ellas las potencias occidentales vencedoras.

pueblos (“pueblos” que no tenían una composición étnica homogénea necesariamente, pero que compartían un mismo territorio colonial)<sup>46</sup>.

En lo sucesivo, la evolución de la propia sociedad internacional, con el empuje de un proceso descolonizador que se expandió aceleradamente (aunque sin perder su carácter cruento), hizo que en pocos años la conservadora regulación de la Carta de las Naciones Unidas se desarrollara con una orientación favorable a las aspiraciones de entidades colectivas y territoriales sometidas<sup>47</sup>. Así, de acuerdo a Remiro Brotóns:

“Entre el acontecimiento histórico de la descolonización y el principio de la libre determinación se produjo una relación simbiótica: el principio facilitaba la operación descolonizadora; la descolonización permitía vertebrar y consolidar jurídicamente el principio” (1997, pág.109).

No obstante, el ejercicio de la libre determinación, amparado por los Estados miembros de las Naciones Unidas y que implicaba la secesión y la formación de un nuevo Estado, se ha restringido a tres supuestos: la descolonización; que una entidad colectiva -que puede o no haber sido un Estado independiente previamente- sea objeto de una ocupación ilegal extranjera o anexionado a la fuerza; y la lucha contra regímenes autoritarios y racistas en los que existiese una situación extrema de violaciones a los derechos humanos<sup>48</sup> (Lanegra 1998, pág. 119; Novak 2000, pág. 385).

Fuera de estas excepciones, el principio de conservación territorial de los Estados y de no intervención externa en asuntos internos ha prevalecido sobre las legítimas

---

<sup>46</sup> Este régimen era de aplicación a los territorios sometidos a los mandatos, a las colonias de los países perdedores en la Segunda Guerra Mundial y a aquellos otros puestos voluntariamente bajo tal régimen por los Estados responsables. A las colonias de las potencias europeas no sometidas a este régimen se les asignó la denominación de “territorios no autónomos”, estableciendo para ellos un régimen basado en la entrega de información periódica sobre las condiciones económicas, sociales y educativas -más no políticas- de dichos territorios por parte de las potencias coloniales.

Fuente: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/ch-cont\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/ch-cont_sp.htm) (Artículo 76, inciso b; y Artículo 73 inciso e). Información obtenida en Abril 2007.

<sup>47</sup> Numerosas declaraciones de la Asamblea General, así como los Pactos de Derechos Humanos de 1966, reflejan esta corriente. Entre las declaraciones de la Asamblea General más importantes, se pueden considerar: la Resolución 1514 (XV), aprobada en 1960 y conocida como la “Carta Magna de la Descolonización” (Novak 2000, pág. 387); y la Resolución 2625 (XXV), aprobada en 1970.

<sup>48</sup> Como ejemplo del segundo supuesto, la ocupación militar, podría señalarse el caso las Repúblicas Bálticas (Estonia, Lituania y Letonia), anexas por la Unión Soviética en 1940. En el tercer supuesto, es ilustrativo el régimen del apartheid en Sudáfrica, el cual fue condenado por la sociedad internacional y fue objeto de sanciones económicas.

aspiraciones de entidades colectivas étnicamente homogéneas que habitaban dentro de Estados surgidos de procesos de descolonización y buscaban un reconocimiento a su subjetividad como pueblo. De tal manera que, de acuerdo al Derecho Internacional, formalizada la independencia y la constitución del Estado, cualquier intento destinado a quebrantar total o parcialmente su integridad territorial deviene ilegal. Numerosas declaraciones comprueban que la legislación internacional se decanta abrumadoramente en favor de dicho principio sobre el de libre determinación (Novak 2000, págs. 386 y 388). Esto es obvio, pues si son los Estados los que forman primariamente el Derecho Internacional, no cabe presumir en ellos acciones que pongan en peligro su estabilidad interna e integridad territorial.

Esta situación ha significado que los nuevos Estados tuvieran que afrontar numerosos problemas internos por su incapacidad para formar una nación. Guerras civiles, violencia crónica, enfrentamientos entre etnias, inestabilidad política, han sido las constantes en muchas de estas nuevas unidades políticas, siendo una de las pesadas herencias de la época colonial. De la misma manera, la experiencia histórica demuestra que numerosos Estados –sean descendientes de un proceso colonial o no– sistemáticamente han negado derechos –y en muchos casos también oprimido y sojuzgado– a las minorías que pueblan su territorio, lo que ha conducido a estas colectividades a buscar el camino de la separación como única vía para que sus miembros puedan ejercer plenamente sus derechos individuales. Si algo caracteriza el período poscolonial y con más fuerza en el período posterior a la caída del bloque soviético, es la cada vez mayor visibilidad y emergencia de estas entidades colectivas minoritarias y diferenciadas de las sociedades nacionales en la cuales habitan, que reivindican mayores espacios en la cosa pública en base a intereses y aspiraciones propias que derivan de un sentimiento de pertenencia colectiva.

Así, paulatinamente los Estados han tomado conciencia de que, para alcanzar una adecuada estabilidad interna y resolver problemas de fuerte inequidad interna, resulta necesario ceder cuotas de soberanía a los grupos minoritarios que habitan en su interior, sin necesidad de poner en cuestión su integridad territorial<sup>49</sup>. Esto ha ido de la mano con

---

<sup>49</sup> Existen numerosos ejemplos en tal sentido. Por ejemplo, el régimen de las comunidades autónomas en España; Escocia con respecto al Reino Unido; Groenlandia respecto de Dinamarca; entre otros.

el proceso de democratización de los Estados, sin duda, un fenómeno ciertamente contemporáneo.

El progresivo desarrollo y aceptación universal de los derechos humanos –a partir de la segunda mitad del siglo XX-, sin duda representa la base fundamental sobre la cual se han ido erigiendo los Estados democráticos contemporáneos. Estos Estados han ido dotando paulatinamente de derechos a las minorías étnicas, minorías nacionales o pueblos originarios que habitan en sus territorios.

Estos factores influyeron sin duda en el desarrollo –y democratización- del Derecho Internacional, y más específicamente, en el desarrollo jurídico de la libre determinación. Si en una primera fase se consideraba que este concepto se encontraba indisolublemente vinculado con el proceso de descolonización (es decir, implicaba la formación de un nuevo Estado), cuyo sujeto titular era -salvo algunas excepciones- una entidad colectiva definida no por su similar composición étnica o cultural, sino con base en las fronteras administrativas previamente delimitadas por las potencias coloniales que ocuparon dichos territorios, en esta segunda fase, marcada, como ya se señaló, por la difusión de la democracia, la preponderancia alcanzada por los derechos humanos, y las crecientes demandas reivindicativas de colectivos humanos que buscan un reconocimiento a su particularidad en base a sentimientos étnicos o nacionales, la libre determinación adquirió una nueva dimensión: una dimensión interna.

Así, en primer lugar, ésta ya no se concebía solamente para los pueblos coloniales, sino para todos los pueblos<sup>50</sup>. Tal como lo señala un informe del Comité sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales<sup>51</sup>, el artículo 1 común a ambos Pactos de Derechos

---

<sup>50</sup> Es importante resaltar que, para que el concepto de libre determinación fuera extendiendo su ámbito de aplicación a sujetos colectivos étnicamente homogéneos (es decir, “pueblos” en su concepción original, como entidades con características objetivas y subjetivas), tuvo mucha importancia la presión política que ejercieron las potencias occidentales. Éstas habían sido afectadas previamente en sus dominios coloniales, dado que en una primera etapa se estableció que la libre determinación tenía como sujetos destinatarios principales a los territorios coloniales. Los países del eje socialista y Estados Unidos tuvieron mucho que ver en el desarrollo de la libre determinación en esta primera etapa, dado que eran estos países los que principalmente abogaban por la descolonización. Como una suerte de revancha, y considerando que muchos de los países del eje socialista albergaban a un sinnúmero de grupos minoritarios en su interior, posteriormente los países occidentales (que comenzaban a ver desmoronado su imperio colonial) comenzaron a enarbolar el concepto de que la libre determinación se aplicaba a *todos* los pueblos.

<sup>51</sup> Organismo que supervisa la implementación del Pacto Internacional de Derechos Económicos y Sociales por parte de los Estados miembros. Fuente en: <http://www2.ohchr.org/spanish/bodies/cescr/>. Información obtenida en Febrero 2009.

Humanos de 1966, que señalan que “todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación [...]”<sup>52</sup>, es aplicable a los pueblos originarios<sup>53</sup>.

En segundo lugar, ya no se consideraba que el ejercicio de este derecho tenía que conllevar necesariamente la formación de un nuevo Estado, sino que se podía ejercer dentro de los márgenes de uno ya existente<sup>54</sup>. Como señala Pastor Ridruejo (2003, pág. 261), dado que la Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas enuncia el derecho a la libre determinación en términos generales (para toda clase de pueblos), esta declaración se vio forzada a añadir una manifestación más en la cual podía plasmarse este principio (además de la creación de un nuevo Estado, la libre asociación con otro Estado y la integración a otro Estado, tal como contemplaba la Resolución 1541): la adquisición de cualquier otro estatuto político decidido por el pueblo. Lo cual implica, de acuerdo al autor, que la libre determinación no conduce necesariamente a la independencia o secesión, pudiendo derivar en situaciones distintas (se entiende en una dimensión interna).

En tercer lugar, si antes se consideraba que el derecho a la libre determinación se agotaba con la constitución de un Estado propio, ahora se considera que debe ser un ejercicio continuo.

---

<sup>52</sup> Se hace referencia al Pacto de Derechos Civiles y Políticos y al Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Fuente en: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a\\_ccpr\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ccpr_sp.htm); [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a\\_ceschr\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ceschr_sp.htm). Información obtenida en Abril 2007.

<sup>53</sup> Fuente en: <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf> (pág. 29). Sentencia de la CIDH en el caso del pueblo Saramaka vs. Surinam (de fecha 28/11/07). Información obtenida en Febrero 2009.

<sup>54</sup> Tal como señala la Resolución del Tribunal Supremo de Canadá del 20 de Agosto de 1998 respecto a Québec, habiendo descartado que este pueblo tenga un derecho a la secesión en virtud a la libre determinación de los pueblos, señala que: [...] se considera que los pueblos deben alcanzar la autodeterminación en el marco del Estado existente al que pertenecen. Un Estado cuyo gobierno representa el conjunto del pueblo o los pueblos residentes sobre su territorio, basándose en la igualdad y sin discriminaciones, y que respeta los principios de autodeterminación en sus asuntos internos, tiene derecho al mantenimiento de su integridad territorial en virtud del Derecho Internacional y al reconocimiento de dicha integridad territorial por otros Estados”.

Fuente en: <http://www.pisunyer.org/publicaciones/puntos5.pdf> (pág. 19).

En el mismo sentido, la Resolución 2625 de la Asamblea General de las Naciones Unidas reconoce la integridad territorial de los Estados sobre cualquier pretensión separatista que se ampare en el derecho a la libre determinación. Sin embargo, tal reconocimiento se encuentra condicionado a aquellos Estados que: “[...] se conduzcan de conformidad con el principio de igualdad de derechos [...] y estén, por tanto, dotados de gobierno que represente a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio, sin distinción por motivos de raza, credo o color”.

Fuente: [http://www.bnjm.cu/librinsula/2004/enero/01/documentos/Res.2625\\_ONU.pdf](http://www.bnjm.cu/librinsula/2004/enero/01/documentos/Res.2625_ONU.pdf) (pág. 5). Información obtenida en Abril 2007.



Estos dos elementos inherentes en el concepto contemporáneo de la libre determinación, son recogidos en una sentencia del Tribunal Constitucional peruano. Este tribunal declara en primer lugar que los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación, para después precisar que ésta “[...] no debe ser confundida con pretensiones autárquicas, separatistas o antisistémicas, puesto que deben considerarse juntamente con el principio de unidad de gobierno e integridad territorial del Estado”. Así, “[...] la libre determinación es la capacidad [de los] pueblos indígenas de organizarse de manera autónoma, sin intervenciones de índole política o económica por parte de terceros, y la facultad de aplicar su derecho consuetudinario a fin de resolver los conflictos sociales surgidos al interior de la comunidad, siempre que en el ejercicio de tal función no se vulneren derechos fundamentales de terceros, de los cuales el Estado es garante, por ser guardián del interés general y, en particular, de los derechos fundamentales”<sup>55</sup>.

Por lo tanto, la evolución de este concepto, a la par con el desarrollo que han tenido los derechos humanos, ha generado que la libre determinación adquiera una nueva dimensión. Así, el sistema jurídico internacional ha permitido el paulatino reconocimiento de entidades colectivas étnicamente homogéneas como titulares de la libre determinación. Ese sería el caso de los pueblos originarios. Como señala Remiro Brotóns (1997, pág. 137), en el caso de estos grupos humanos, la operatividad de la libre determinación debe incardinarse dentro de la soberanía territorial de los Estados (con lo cual reconoce que los pueblos originarios son pasibles de ejercer este derecho, más en una dimensión interna).

De acuerdo a Lanegra, este reconocimiento ha conllevado que las entidades colectivas étnicamente homogéneas se vean conferidas de un cierto status legal que les permite efectuar demandas ante los Estados por mayores derechos colectivos. En tal sentido, se declara a los pueblos como titulares de un derecho humano<sup>56</sup>, y ya no sólo de un principio en el que se hallan comprometidos sólo los Estados (1998, págs. 258 y 260).

---

<sup>55</sup> Sentencia del Tribunal Constitucional, expediente N° 03343-2007-PA/TC del 19/02/09, mediante la cual se suspendieron las actividades de exploración y explotación de hidrocarburos en el Lote 103 sobre el cual se constituyó el Área de Conservación Regional Cordillera Escalera. Fuente en: <http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2009/03343-2007-AA.html>. Información obtenida en Abril 2009.

<sup>56</sup> Tal como lo señala el artículo 1 común a los dos Pactos de Derechos Humanos de 1966.

Por otro lado, como se ha señalado previamente, el proceso de democratización de los Estados y el desarrollo de los derechos humanos, han permitido que los miembros de entidades colectivas étnicamente homogéneas, minorías religiosas y culturales y otros puedan alcanzar paulatinamente una serie de derechos, que se basan y se dotan de contenido justamente en su carácter de entidades diferenciadas respecto a la sociedad nacional –o sociedad mayoritaria- de la cual forman parte. No obstante, alcanzar estándares democráticos y de respeto a derechos elementales de la persona, es un logro que no llegó por sí solo. Representa el resultado de ininterrumpidas y sistemáticas luchas de sectores marginados –que en algún momento fueron la mayoría de los miembros de la población- al interior de la sociedad nacional para alcanzar la igualdad<sup>57</sup>. Por más que en un plano discursivo, la igualdad entre las personas se haya proclamado a fines del siglo XVIII, en un plano formal –y parcialmente material- se han alcanzado condiciones de igualdad recién en las últimas décadas (por ejemplo, con la dotación del derecho al voto a las mujeres, a los pobladores originarios, a los analfabetos, entre otros sectores marginales). El logro de la igualdad entre las personas se sustenta en la consolidación de una democracia o un régimen democrático, es decir, en la consolidación de un régimen basado en un ejercicio pleno de la soberanía popular (soberanía del ciudadano).

Tal como señala Novak, si se reconoce la forma progresiva en que los derechos humanos han ido institucionalizándose a lo largo de la historia, es posible distinguir tres generaciones de derechos humanos (2004, pág. 39)<sup>58</sup>. El derecho de las personas a ser tratadas como iguales forma parte de los derechos civiles y políticos del hombre, o derechos de primera generación. Estos derechos surgieron asociados a la revolución francesa y la independencia americana. La Declaración de los Derechos Fundamentales del Hombre y el Ciudadano de 1789, documento fundamental de la revolución francesa, representó el gran punto de partida para la protección y defensa universal de los derechos de la persona. En dicho instrumento se consagraron los derechos civiles y

---

<sup>57</sup> Así, las mujeres, la población negra, los pobladores originarios, y otros sectores minoritarios, fueron alcanzando progresivamente condiciones de igualdad respecto al sector privilegiado de la población.

<sup>58</sup> Añade Novak (2004, pág. 41): “más allá de estas generaciones de derechos humanos identificados en base al momento histórico de su aparición, lo importante es comprender la interdependencia existente entre ellos, no pudiendo existir unos sin los otros. Los derechos humanos al fin y al cabo deben ser entendidos como una unidad, donde si bien cada derecho cumple con una función propia, sólo la sumatoria de ellos permite contar con seres humanos dignos y merecedores de tal nombre”.

políticos del hombre, también denominados libertades clásicas, tales como el derecho a la igualdad ante la ley; a la libertad personal, a la libertad de pensamiento, a la propiedad, entre otros derechos.

La segunda generación de derechos reúne los derechos económicos, sociales y culturales. Su reconocimiento se inició con las luchas sociales y sindicales de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX en torno a reivindicaciones sociales y económicas, junto con las ideas socialistas que alcanzaron sus máximas expresiones en las revoluciones rusa y mexicana. Todos estos factores contribuyeron a impulsar el desarrollo del Estado, el cual pasó de un Estado de Derecho liberal a un Estado Social de Derecho. Este nuevo modelo de Estado o Estado del Bienestar, priorizaba el fomento del desarrollo de los derechos económicos, sociales y culturales que se encontraban adscritos en las normas constitucionales, pero que necesitaban el impulso estatal para que se plasmaran en un real goce de tales derechos. Ejemplos representativos de esta segunda fase lo constituyen el impulso a la alfabetización, la creación de la Organización Internacional del Trabajo (en adelante la OIT), los convenios laborales sobre horas de trabajo, los servicios de seguridad social universales, la reforma agraria, entre otros.

Tras un largo proceso histórico de luchas y logros que han permitido mayores condiciones de igualdad entre las personas<sup>59</sup> –al menos en un plano formal, aunque no en todos los Estados ni en forma homogénea-, comienzan a aparecer las diferencias entre grupos de personas, y por ende, las demandas de diferenciación. La democratización y el desarrollo de los derechos humanos abrieron nuevos canales de participación a poblaciones y grupos humanos minoritarios que históricamente habían estado rezagados u oprimidos, y que ahora aparecían demandando mayores cuotas de participación en la cosa pública y una mayor autonomía en la adopción de modelos de desarrollo acordes a sus propios intereses y costumbres.

Así, conforme la sociedad se hacía más democrática y se reconocían por distintos medios los derechos civiles que habían sido escamoteados a los grupos minoritarios, apareció con más fuerza la conciencia en estos grupos de su diferencia y la demanda de

---

<sup>59</sup> Por ejemplo, con la posibilidad de ejercer el derecho al voto.

poder ser diferentes con plenos derechos. El carácter de la democracia formal, exclusiva en lo económico y depredadora en lo cultural, colocaba en un estado de vulnerabilidad a los sectores marginales de la sociedad, que encuentran en su identidad un refugio.

Este proceso ha ido de la mano con el fenómeno de la globalización. Por un lado, los Estados Nación comienzan a perder su tradicional hegemonía, lo cual genera a su vez que los pueblos, los localismos y los regionalismos adquieran mayor importancia en sus respectivos marcos territoriales. Cuando el discurso clasista entra en crisis, sobre todo tras la Guerra Fría, lo sustituye un discurso localista, reivindicaciones de expresión local, regional, o étnica<sup>60</sup>. Lo étnico representa una de las expresiones de este localismo, por lo que dichas reivindicaciones se confunden a su vez en muchos planos con las demandas locales o regionales (ambos pueden tener el mismo contenido). Así, la globalización, descubre una de sus curiosas paradojas: la acentuación de las diferencias locales y los particularismos, en vez de homogeneizar a la población dentro de una gran sociedad global.

Es dentro de este contexto que aparecen los derechos de tercera generación, o derechos colectivos. Paulatinamente, la legislación internacional y los Estados van recogiendo este derecho a ser “diferente” a través de la dotación de una serie de derechos colectivos a las minorías étnicas, grupos étnicos, pueblos originarios, o entidades colectivas que se encuentran diferenciadas –y buscan diferenciarse- de la sociedad nacional de la cual forman parte. La dotación de derechos basada en las diferencias de las personas se ha dado principalmente tomando como base el derecho de los seres humanos a ser tratados como iguales. La igualdad entre los seres humanos exige tener en cuenta su identidad étnica o nacional, y si para una persona dicha identidad es importante, eso debe ser respetado como derecho humano<sup>61</sup>.

Un rasgo común de los sujetos destinatarios de estos derechos es su carácter indeterminado (más o menos determinable de acuerdo al caso en particular). Como señala Piscioti Cubillos (2001, págs. 33 y 34), estos derechos aparecen debido al

---

<sup>60</sup> Muchas de las cuales están asociadas a los temas ambientales, tanto porque la humanidad en su conjunto comienza a preocuparse por este tema, como porque las áreas de ocupación de estas poblaciones han sido y continúan siendo las más afectadas por la explotación depredadora de elementos foráneos al territorio y a su cultura.

<sup>61</sup> Ver más información de este tema en el apartado 1.1.1.

surgimiento de nuevos tipos de demandas de derechos que no se pueden atribuir a individuos considerados aisladamente o a grupos sociales determinados, sino a un número impreciso de personas. En tal sentido, si es posible determinar el Estado al cual pertenece un individuo porque ostenta la condición de nacional de dicho país, en el caso de un sujeto colectivo que no se ha constituido en un Estado, esta cuestión resulta mucho más difícil de determinar<sup>62</sup>.

Respecto a la libre determinación de los pueblos, quienes postulan que este concepto es un derecho humano de carácter colectivo, lo incorporan dentro de los derechos de tercera generación (Lanegra 1998, pág. 55; Piscioti Cubillos 2001, pág. 33)<sup>63</sup>. Si se parte por considerar, recogiendo lo señalado por el artículo 1 común a los dos Pactos de Derechos Humanos de 1966, que “[...] en virtud de este derecho [los pueblos] establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”<sup>64</sup>, todos los derechos culturales, lingüísticos o vinculados con la identidad étnica de las personas en relación a un grupo humano que es definido o se define como “pueblo”, pueden ser entroncados dentro del marco conceptual de este derecho.

No obstante, y tal como se ha señalado previamente, considerando que el Derecho Internacional solo prevé el ejercicio de la libre determinación en una dimensión externa

---

<sup>62</sup> Otro de los rasgos importantes de esta clase de derechos, es que surgen en un contexto donde el crecimiento económico y tecnológico ha dinamizado las actividades de la sociedad, propiciando efectos de carácter masivo y produciendo nuevas y complejas relaciones entre el individuo y la sociedad que se insertan dentro de la esfera jurídica que los rodea (Pisciotti Cubillos 2001, pág.33). Existe en la actualidad, una variada gama de conflictos masivos que provocan que las violaciones no se centren en el individuo como tal, sino que trasciendan a colectividades de personas relativamente amplias, originando nuevas relaciones con características propias.

<sup>63</sup> Junto a otros derechos como: el derecho a la paz; el derecho a un medio ambiente sano; el derecho al patrimonio común de la humanidad; el derecho al desarrollo económico y social; el derecho del consumidor frente a los productos perniciosos y a la publicidad engañosa. De acuerdo a Perez Luño (1995, pág. 279), esta proliferación de demandas sui generis evidencia que el catálogo de derechos de tercera generación se encuentra abierto y está muy lejos de adquirir contornos bien definidos. Este mismo autor también afirma que la ambigüedad y la incertidumbre en cuanto a la factibilidad de admitir como un derecho cualquier clase de demanda social, puede contribuir a comprometer el alto status jurídico y científico que la teoría de los derechos humanos ha adquirido a lo largo del tiempo. Sin embargo, desconocer el carácter de derecho humano a estas nuevas demandas supondría negar el carácter abierto y progresivo de los derechos humanos, así como privar de tutela jurisdiccional a grupos con necesidades muy legítimas. Para este autor, establecer cuáles de esos intereses merecen tutela jurídica representa un importante reto para la jurisprudencia, la legislación y la ciencia del derecho (1995, pág. 280).

<sup>64</sup> Fuente en:

[http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a\\_ceschr\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ceschr_sp.htm);

[http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a\\_ccpr\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ccpr_sp.htm). Información obtenida en Febrero 2009.

(es decir, que implique la formación de un nuevo Estado) en casos de descolonización y otras situaciones extremas, y que el principio de integridad territorial de los Estados sigue primando, habiéndose casi agotado el proceso de descolonización, un ejercicio de este derecho jurídicamente legítimo por parte de una entidad colectiva con características de pueblo se tendría que realizar principalmente dentro del marco constitucional de un Estado constituido, es decir, en una dimensión interna. Es decir, cualquier ejercicio de la libre determinación no sería jurídicamente válido si es que afecta la integridad territorial o la soberanía de un Estado constituido (a no ser que el Estado esté de acuerdo).

Es importante recordar que el concepto jurídico de la libre determinación fue elaborado por Estados ya constituidos y que por lo tanto, no iban a implementar un instrumento que permitiera a sus minorías étnicas amenazar su soberanía. En base a esta premisa, la libre determinación de los pueblos, en su acepción actual que incluye a *todos* los pueblos (entendidos éstos como entidades étnicamente homogéneas), se ha ido construyendo jurídicamente en base a “concesiones” de los Estados a las minorías étnicas o pueblos originarios que lo habitan. Es decir, no son los mismos pueblos los que han definido la forma de ejercer la libre determinación –que puede tener muchas variables- sino son los Estados los que han definido las formas en que “sus” pueblos pueden ejercer este derecho. Por lo tanto, el derecho a la libre determinación, como un derecho de tercera generación, sería el resultado de una dotación o un “otorgamiento” del Estado.

Como un ejemplo de esta hipótesis, en el inciso 3 del artículo 1 del Convenio 169 de la OIT se establece que la utilización del vocablo “pueblo” no debe tener implicancia alguna con los derechos que se le puedan atribuir a dicho término en el derecho internacional. Es decir, establece que los pueblos originarios del Convenio no son “pueblos” en el derecho internacional en base a un acto discrecional de los Estados que diseñaron e incorporaron este Convenio en su ordenamiento jurídico interno. Por lo tanto, los derechos que se establecen para los pueblos originarios en dicho Convenio no emergen de su misma condición de “pueblos”, sino que se derivan de un “otorgamiento” de los Estados que lo suscribieron.

El trasfondo, fundamento o ideología detrás de este “otorgamiento” de derechos colectivos por parte del Estado a sus grupos minoritarios, es muy variado pues en él

intervienen muchos factores que escapan del plano jurídico y difieren según el contexto histórico y social en el cual se presentan. Lo común es que a través de este “otorgamiento”, el Estado pretenda garantizar su gobernabilidad interna y contribuir a la paz social a través de un mecanismo inclusivo que dote de una serie de derechos colectivos a sus grupos minoritarios, de modo que su soberanía no se vea amenazada y se permita la subsistencia de estos grupos en su diferencia. En el caso de los pueblos originarios específicamente, también existe un sentido de reparación histórica y de compensación por los siglos de dominación, sojuzgamiento y despojo a los cuales han estado expuestas estas entidades colectivas, al menos desde el inicio del período colonial.

No obstante, el sentido de reparación histórica y compensación que se encuentra detrás de las políticas estatales respecto a la dotación de derechos colectivos a los pueblos originarios, también se podría aplicar para otro tipo de minorías o grupos sociales determinados que han sufrido iguales o similares condiciones históricas de exclusión o sojuzgamiento. Las mujeres y la minoría afroperuana serían dos ejemplos ilustrativos en tal sentido. Por ejemplo, durante el gobierno de Alejandro Toledo se creó el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA), como una entidad encargada de la coordinación de políticas públicas para los pueblos originarios y afroperuanos<sup>65</sup>. Al colocar a los pueblos originarios y los pobladores afroperuanos en un mismo plano como sujetos destinatarios de derechos o de políticas públicas, se desvirtúa la calidad de “pueblos” de los pueblos originarios como fundamento o base para atribuirles derechos, dado que la idea detrás de la creación de esta institución es una suerte de compensación histórica hacia grupos que han sufrido vejámenes e injusticias a lo largo de la historia. Este ejemplo muestra claramente que el trasfondo ideológico detrás de las políticas estatales hacia los pueblos originarios se basa en una suerte de reivindicación histórica, establecer un status de protección al ciudadano como parte de una entidad colectiva diferenciada, o reducir condiciones de desventaja o desigualdad. En suma, un “otorgamiento”.

---

<sup>65</sup> El INDEPA fue el sucesor de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicas (CONAPA), creada durante el mismo gobierno de Toledo.

### **2.1.3. Un acercamiento de ambas vertientes**

Habiendo estudiado en los dos apartados anteriores las dos vertientes históricas diferenciadas en las cuales se fundamentan los derechos colectivos de los pueblos originarios, el presente apartado busca realizar una aproximación de ambas y cómo éstas se plasman en la normatividad de los pueblos originarios en la actualidad, así como en el rol del Derecho en tal sentido.

Entrando en materia, tal como se señaló en el apartado 1.4, los pueblos originarios han sufrido históricamente impedimentos o amenazas a su capacidad de vivir y desarrollarse libremente como grupos diferenciados en sus territorios de origen. Sin embargo, el actual proceso de reivindicaciones nacionalistas, apertura democrática y desarrollo de los derechos humanos, ha generado un cauce para que éstos reivindiquen sus derechos colectivos como pueblo, tanto a nivel interno dentro de los Estados como a nivel internacional.

Dentro del nivel interno, se advierte que en muchos Estados los pueblos originarios vienen organizándose, sea para negociar en mejores condiciones con sus Estados a fin de proteger sus recursos, sea para tener una mayor participación en asuntos públicos, o también para acceder al poder eventualmente. Las organizaciones actuales, a la par con el neindigenismo y el desarrollo del concepto de relativismo cultural, demandan un reconocimiento a su condición de pueblos originarios y los derechos que subyacen en dicho reconocimiento. Tales derechos dan vida y contenido al concepto de libre determinación.

De manera que en la búsqueda de reconocimiento a su condición de pueblos originarios, el derecho a la libre determinación es visto como el derecho marco dentro del cual pueden ejercer y disfrutar de todos sus derechos colectivos, además de asegurar y preservar su supervivencia e integridad cultural como colectividad diferenciada.

Sin embargo, resulta necesario diferenciar entre plantear una demanda de libre determinación dentro del marco del desarrollo jurídico internacional positivo –diseñado por los Estados y no por los pueblos- que ha alcanzado este derecho hasta la actualidad, y plantear la libre determinación como un constructo teórico que representa la continuación de la consagración histórica de los pueblos como entidades soberanas



creadoras de su propio Derecho. Tal como ha quedado establecido en los dos anteriores apartados, si se considera a la libre determinación dentro del primer plano, este derecho se entroncaría como parte conformante de los derechos de tercera generación, se fundamentaría en mayor medida en la calidad de “originario” del sujeto colectivo, y la dotación de derechos implicaría una suerte de acción de “otorgamiento”. Pero si se acepta el segundo plano, la libre determinación se ubicaría más como un derecho de primera generación (la capacidad de los habitantes de un territorio de elegir a sus gobernantes y una forma de gobierno determinada), se fundamentaría en mayor medida en la calidad de “pueblo” del sujeto colectivo, y la dotación de derechos implicaría una suerte de acción de “reconocimiento”.

La primera vertiente, que enmarca a la libre determinación como un derecho de tercera generación y se relaciona en mayor medida con el establecimiento de un status de protección al ciudadano como parte de una entidad colectiva diferenciada, tiene un desarrollo histórico posterior a la segunda vertiente, la cual se vincula directamente con el origen fundacional de los Estados modernos. El trasfondo ideológico y teórico detrás de esta última vertiente resulta fundamental para la construcción conceptual y jurídica de la primera vertiente. En tal sentido, entre ambos planos existe un paralelismo que puede llegar a confundirlas, pero ambas tienen un origen y fundamento distinto.

De alguna manera, en el caso específico de los pueblos originarios peruanos, la experiencia histórica demuestra que sus derechos se han ido construyendo en base a una suerte de combinación entre una acción de “reconocimiento” y una acción de “otorgamiento”. Por ejemplo, cuando el segundo gobierno de Leguía declaró la existencia legal de las comunidades indígenas en la Constitución de 1920, “reconoció” un reclamo que partía de las mismas comunidades –a la par con el movimiento intelectual indigenista- para que se respetaran sus formas organizacionales comunales, basadas en la tenencia y propiedad comunal de sus tierras; es decir, basadas en las costumbres y prácticas que emanaban de su propio Derecho o lo que ellos consideraban que era su propio Derecho. Sin embargo, que el Estado declarara y positivizara la existencia legal de las comunidades, no partía por recoger los intereses y expectativas de las comunidades indígenas para ser normadas bajo su propio Derecho. Significaba simplemente el establecimiento de un status diferenciado, status que formaba parte del “derecho indigenista estatal”, por lo que podía ser alterado o menoscabado

unilateralmente sin tomar en consideración los intereses de las comunidades afectadas. Es decir, combinaba una acción de “otorgamiento” con una acción de “reconocimiento”.

De la misma manera, la reforma agraria impulsada años después por el gobierno militar de Velasco, también respondió a una acción de “reconocimiento”, en el sentido de que las comunidades de ese entonces reivindicaban la recuperación de sus tierras históricas, usurpadas por los latifundistas y los grupos de poder que habían concentrado la propiedad de la tierra. Sin embargo, la respuesta jurídica del gobierno militar no partió por un “reconocimiento” de prácticas y costumbres existentes, pues de otra manera se habría dado la oportunidad a las comunidades de elegir el modelo de desarrollo comunal más conveniente a sus intereses y no se habría impuesto un sistema próximo al de las cooperativas, que al final resultó fallido por no responder adecuadamente a la realidad y al contexto histórico y social existente dentro del cual emanaba el Derecho de los pueblos originarios en ese entonces. En tal sentido, ese intento de empujar a las comunidades hacia el sistema cooperativo impuesto por el gobierno militar partió por una acción de “otorgamiento” en base a una fallida percepción o “reconocimiento” del Derecho de los pueblos originarios, o lo que ellos consideraban que era su propio Derecho. En suma, una combinación de ambos.

Es importante precisar que en estos ejemplos el “reconocimiento” del Derecho partió por recoger las prácticas y costumbres que emanaban de las comunidades y no de los pueblos originarios, que es un plano superior de relación. No obstante, como se verá a continuación, el hecho de que las reivindicaciones no se hayan hecho a nombre del “pueblo”, parte por considerar cómo se veían a sí mismos los pobladores originarios en ese entonces: como miembros de alguna comunidad, de alguna clase social (la indígena y después campesina) o de alguna región en particular, no como miembros de un “pueblo”.

Los tiempos han cambiado sustancialmente desde aquellas épocas en que estos pobladores originarios eran percibidos como objetos de sucesivas –y fallidas- políticas públicas que pretendían su modernización (y homogeneización o “amestización”) de acuerdo a patrones exógenos, sin tomar en cuenta sus propios intereses y expectativas. En la actualidad, cuando las grandes ciudades han sido invadidas por miembros de estos pueblos, la idea de homogenización en el campo ha dejado de tener sentido y por el contrario, los miembros de estas poblaciones tienen mayor peso político y presencia

tanto en sus localidades como en los centros de poder. En consecuencia, cada vez resulta más necesario que las leyes y disposiciones estatales tomen en cuenta las opiniones e intereses de estos grupos humanos. Éstos vienen tomando paulatina conciencia de que ellos son los únicos que pueden saber qué es lo que más les conviene. Consideran que sus formas organizacionales, sus costumbres, sus prácticas, en suma, todos los componentes que conforman su propio Derecho o lo que ellos perciben que es su propio Derecho, representa lo más idóneo para regular su particular modo de vida social. La posibilidad de ejercer un control –al menos difuso- sobre sus territorios representaría una cuestión fundamental para que dichas pretensiones se plasmen. Considerando las dinámicas políticas y sociales en los últimos tiempos, no cabe duda de que esa es la transformación más importante que se ha producido. Tal como se ha desarrollado en mayor medida en el apartado anterior, a dicho cambio ha contribuido el desarrollo de los derechos humanos, la democratización del Estado y el proceso de globalización.

Tal como se adelantó previamente, el hecho de que a lo largo del período republicano las demandas y reivindicaciones de los pobladores originarios se hayan hecho a nombre de sus mismas comunidades o tengan un carácter principalmente localista, es una cuestión que oscila simplemente sobre la forma en que los pobladores originarios se veían a sí mismos. Aún en la actualidad, la mayor parte de las demandas y reclamos tienen una connotación comunal o localista, y en algunos casos alcanza connotaciones regionalistas. Sin duda el “campesinismo” y el “comunalismo” cuajaron profundamente entre los pobladores originarios peruanos. No obstante, actualmente se puede percibir con mayor notoriedad que cuando alguna disposición del Estado se impone o busca imponerse sobre lo que los pobladores originarios perciben como sus propios derechos, su sentido de supervivencia y defensa frente a tal amenaza los conmina a reagruparse con otras personas que también se ven afectadas por tales disposiciones y con las que también comparten –aunque no necesariamente- ciertas características objetivas (una misma cultura, una misma lengua, un mismo territorio). Es decir, ante la amenaza de un acto que pueda afectar sus intereses, ellos “reinventan” una identidad colectiva como miembros de un conglomerado mayor, un pueblo; pueblo que en términos objetivos siempre existió (no dejaron de hablar la misma lengua, de habitar o continuar teniendo como referencia de vida el mismo territorio o tener los mismos patrones culturales), pero en términos subjetivos vuelve a aflorar o sale de un estado latente (vuelven a

identificarse como miembros de una entidad colectiva mayor, como parte de un mismo pueblo, y lo más importante, buscan reivindicar derechos en base a dicha condición).

Chatterjee (2007, págs. 128, 139, 151 y 196) suscribe una posición similar. De acuerdo a este autor, los grupos poblacionales que se movilizan para reivindicar derechos y beneficios por parte del Estado no lo hacen como miembros de la “sociedad civil”, sino como miembros de la “sociedad política”. A diferencia de la “sociedad civil”, conformada por una minoría de “ciudadanos” que tienen acceso a todos los servicios públicos que brinda el Estado, la “sociedad política” representa un espacio de negociación y concertación generado a partir de la actuación de las agencias gubernamentales respecto a la dotación de servicios públicos destinados a grupos poblacionales marginales (como los pueblos originarios) que no forman parte efectiva de la “sociedad civil” –aunque sí en un plano formal<sup>66</sup>. Para alcanzar sus reivindicaciones en la “sociedad política”, un grupo poblacional “debe unirse con el barniz moral de la comunidad”. Es decir que, para ser objetos de las políticas gubernamentales, los grupos humanos se ven en la necesidad de “reinventar su identidad colectiva, dotándola de un carácter moral que antes no poseía”.

Este proceso de “reinvención” no se podría entender, ni tendría mayor sentido, si es que no estuviera respaldado por un Derecho Internacional de carácter progresivo que viene reconociendo cierta subjetividad jurídica a los pueblos originarios para que demanden una serie de derechos colectivos con base en su condición de pueblos<sup>67</sup>, lo cual representa un cambio sustancial respecto a décadas pasadas.

---

<sup>66</sup> Así, la “sociedad política” no actúa en el plano legal, sino en el “paralegal”, debido a que las demandas de estos grupos sólo son posibles de articular en el flexible campo de la política, a diferencia de los pocos márgenes que concede la ley (Chatterjee 2007, pág. 132).

<sup>67</sup> De acuerdo a Pastor Ridruejo, desde una perspectiva técnico-jurídica los pueblos no tienen subjetividad internacional, dado que no tienen legitimación activa para efectuar reclamos ni incurrir en responsabilidad internacional. No obstante, señala, “el Derecho Internacional contemporáneo concede importantes derechos a los pueblos: el de la libre determinación y otros [...] En la actualidad el Derecho Internacional, lejos de desentenderse como en el pasado de la suerte de los individuos y pueblos, [promueve su] desarrollo integral [...] Porque además, la falta de subjetividad técnico-jurídica de los pueblos en nada importante afecta a la efectividad de sus derechos. La mayoría de los pueblos están constituidos hoy en Estados soberanos e independientes y [son los Estados] los que [...] hacen valer los derechos de los pueblos. [...] la titularidad del derecho, como ocurre con la soberanía permanente sobre los recursos naturales, recae indistintamente en el pueblo y el Estado” (2003, pág. 275).

La idea detrás de este proceso de “reinvención” sería la siguiente: un conjunto de comunidades tiene algún tipo de conflicto con el Estado o con alguna entidad gubernamental. Lo que busca este conjunto de comunidades es que se respeten sus propias formas organizacionales dentro de su propio espacio territorial. No obstante, el conflicto se produce en la actualidad y no hace cincuenta años. Actualmente existe una normatividad nacional y –sobre todo- internacional que reconoce una serie de derechos y cierta subjetividad jurídica a entidades colectivas étnicamente homogéneas como los pueblos originarios, lo cual no existía hace cincuenta años. En tal sentido, para estas comunidades resulta mucho más beneficioso reivindicar sus derechos como “pueblo” - en el sentido que tienen mayor capacidad de presión política y mayor capacidad de interpelar al Estado-, como parte de una identidad mayor, que como simples comunidades. La “reinvención” se produce ahora porque el contexto político y jurídico se presenta más beneficioso ahora<sup>68</sup>.

En tal sentido, la cuestión oscilaría por la propia autoidentificación que tiene cada grupo humano de sí mismo, cómo se ve a sí mismo: como parte de una comunidad, de un distrito, de una región o de un pueblo. Si un grupo humano determinado se considera como pueblo, querrá que sus derechos correspondan a esa calidad y probablemente pretenda ejercer el derecho a la libre determinación (o adquirir grados de autonomía). Un grupo humano determinado puede tener las características objetivas atribuibles a un pueblo: un mismo territorio, una misma lengua o una misma cultura. Es decir, es un pueblo “en sí”, en el sentido que aún cuando se reconozca como tal no ejerce esa

---

<sup>68</sup> De alguna manera, la mayoría de luchas actuales en el país son luchas localistas, y regionalistas en pocos casos. Pero ya no ocurre lo que podía pasar hace 50 años, cuando peleaban una o dos comunidades contra una empresa minera por sí solas. Ahora éstas comienzan a organizarse mejor, sea con otras comunidades u organizaciones que, pueden no estar afectadas directamente (como en el caso de una explotación minera), pero que se sienten identificadas con las dificultades que pasan sus vecinos, o consideran que esta es una buena oportunidad de adquirir un mayor protagonismo político y realizar otras demandas. La idea subyacente es que, al aglutinarse estos grupos adquieren mayor relevancia y capacidad de interpelar al Estado. Así, “reinventan” su pueblo. Por ejemplo, si unas demandas realizadas en unas comunidades determinadas devienen en una dotación de derechos para los comuneros conformantes de dichas comunidades, luego otras comunidades culturalmente similares pueden considerar que -enfrentados a una situación similar- ellos también merecen el mismo derecho o deben partir de la misma base negociadora (a partir de los éxitos de los primeros comuneros). Así, un derecho que puede surgir a partir de un problema local, puede expandirse y llegar a formar parte de conglomerados mayores (aunque también podría ser invocado por otros grupos étnicos o pueblos).

condición. Cuando este grupo, además de reconocerse ejerce esa condición y reivindica derechos, es un pueblo “para sí”<sup>69</sup>.

Tal como señaló Mc Kim en el apartado 1.3, para que a un grupo humano se le considere una nación debe reunir la dimensión cultural junto con la dimensión política. Esta última implicaría una aspiración tendente a cuotas de autonomía o a la formación de un Estado (en las situaciones más extremas). En tal sentido, adquirir esta dimensión política por parte de un grupo humano determinado implicaría también que éste ha dejado de ser pueblo “en sí” para pasar a ser un pueblo “para sí”.

Existen pueblos que son “en sí” pero que no son “para sí”, es decir, no buscan reivindicar su condición de pueblos (por más que subjetivamente se identifiquen de esa manera). Depende de cada caso específico que los pueblos lleguen a ser pueblos “para sí”. Considerando que los pueblos no son entidades estáticas, sino que se van modificando y transformando a lo largo del tiempo, llegar a ser pueblos “para sí” dependerá de su mayor o menor progresión colectiva (dado que algunos evolucionan y otros regresionan, y pueden llegar a desaparecer) y de las circunstancias históricas en que se desenvuelven.

De acuerdo a esta aproximación, cualquier entidad colectiva que presente algunas características objetivas en común (por ejemplo, habitar un mismo espacio territorial o contar con un pasado en común), en un sentido lato podría ejercer la libre determinación si se reconoce como pueblo, es decir, enarbola un sentido de identidad común, y busca que sus derechos correspondan a tal condición. Ese sería el caso de los cruceños en Bolivia por ejemplo, los cuales difícilmente podrían ser calificados como “pueblos jurídicos” (al menos en la actualidad), pero a efectos prácticos sólo bastaría que se reconozcan a sí mismos como pueblos y pretendan ejercer derechos en base a tal condición para que puedan ejercer la libre determinación<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Los conceptos “en sí” y “para sí” fueron expuestos por Marx (1847, pág. 116) para diferenciar la condición de clase del proletariado respecto al capital, de la acción conciente por lo que definía como intereses de clase, clase “para sí”. Se ha tomado prestado estos conceptos para contraponer la existencia de un colectivo histórico y cultural diferenciado de la acción conciente y declamatoria de derechos por este grupo.

<sup>70</sup> No obstante, parece difícil o casi inconcebible imaginar que un grupo humano podría “reinventar” una identidad colectiva si no cuenta con alguna –o algunas- de las características objetivas señaladas (lengua,

Por lo tanto, retomando el tema de la naturaleza y el origen de los derechos colectivos de los pueblos originarios, cabe señalar que en el caso peruano, las políticas públicas estatales actuales que buscan dotar de derechos y grados de autonomía a las comunidades campesinas, comunidades nativas y pueblos originarios, se basan en una acción de “otorgamiento”, acorde a la vertiente que proclama que sus derechos corresponden a la tercera generación de derechos humanos. No obstante, por más que los sujetos destinatarios de dichos instrumentos legales estatales sean definidos (en las leyes estatales) como “pueblos originarios” o “pueblos indígenas”, eso no convierte a dichas entidades colectivas en pueblos “para sí”. Asimismo, este mismo supuesto tampoco implica que el Estado esté realizando una acción de “reconocimiento” de los derechos de los pueblos originarios; sigue siendo una acción de “otorgamiento” en tanto el pueblo no se ha reconocido como tal y no ha reivindicado derechos en base a tal condición. Es decir, resulta necesario que previamente los pueblos se reconozcan como tales, para que así los derechos que puedan ejercer en base a tal condición se basen una acción de “reconocimiento” y no en una acción de “otorgamiento”.

Retomando una disyuntiva planteada en la última parte del apartado 2.1.1, en caso de que un pueblo originario se defina como un pueblo “para sí”, y que en base a tal condición sus derechos oscilen por separarse territorialmente del Estado del cual forma parte, se estaría ante dos planos del Derecho en conflicto: por un lado se encuentra el derecho de los pueblos originarios a normarse como ellos consideren más conveniente (lo cual podría incluir constituirse en un Estado), y por otro lado se encuentra el derecho del Estado Nación del cual ellos forman parte a no ver mermada su soberanía e integridad territorial, derecho que se vería afectado si es que el pueblo originario decidiera secesionarse.

Ante estos dos planos del Derecho en conflicto –uno del pueblo y otro del Estado-, la solución o la conciliación pasaría simplemente por la política (la negociación, llegar a acuerdos), y no por ver a quién le corresponde o no el derecho. Esta búsqueda de una solución razonable debe darse en el marco de una negociación, dentro de un Estado democrático. Implica que el Estado ha encontrado unas reglas de juego que no excluyen

---

cultura, pasado en común). Las representaciones colectivas que vienen apareciendo, que se vienen “reinventando”, pueden apelar cualquier origen pero por lo general tienen alguna raíz histórica.

a ningún ente colectivo, pero que pueden no coincidir con todas las aspiraciones culturales. De acuerdo a esta aproximación, la legitimidad de un Estado emanaría de su carácter inclusivo. En suma, lo que se busca es llegar a un acuerdo que implique beneficios para el Estado y para los pueblos originarios, que ambos planos del Derecho puedan convivir armónicamente.

Esta misma línea se condice con lo declarado por el gobierno de Canadá durante el proceso de elaboración de la Declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, elaborado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Los representantes de dicho gobierno señalaron:

“un derecho de autodeterminación para los pueblos indígenas [...], el ejercicio del derecho implica la puesta en práctica de negociaciones entre los Estados y los diversos pueblos indígenas que viven en esos Estados para determinar la condición política de estos pueblos, y las formas de proveer su desarrollo económico, social y cultural. Estas negociaciones deben reflejar la autoridad y competencia de los gobiernos y deben tener en cuenta las distintas necesidades, circunstancias y aspiraciones de los pueblos interesados” (Anaya 2005, pág.: 165).

En tal sentido, de acuerdo a esta declaración, el derecho a la libre determinación constituiría un instrumento para equilibrar los intereses estatales con los intereses de los pueblos originarios en su interior. Así, mientras los pueblos originarios beneficiarios de este derecho (o que se sienten beneficiarios) presionan a los Estados para la implementación de derechos colectivos y el otorgamiento de cuotas de autonomía, los Estados generan políticas públicas y normas que buscan colmar dichas aspiraciones en la medida de lo posible, lo cual a su vez les permite mantener la paz social y no ver amenazada su soberanía.

Y es que, las formas de ejercer la libre determinación son fruto más de acontecimientos, luchas y compromisos políticos, que de la aplicación de normas y principios legales. De



acuerdo a Lanegra (1998, pág. 325), es a este nivel extrajurídico<sup>71</sup> donde se enmarcan la gran mayoría de problemas contemporáneos relacionados a la aplicación de este derecho, los cuales requieren de una atención inmediata por parte de los Estados más allá de la “legalidad” de las demandas<sup>72</sup>.

En el caso de los pueblos originarios esta realidad no podía ser más evidente. En general, el éxito de sus demandas depende exclusivamente de la habilidad de sus organizaciones para movilizar apoyos, estructurar demandas e influir en la implementación de políticas públicas y leyes a favor suyo. Retomando lo señalado por Chatterjee líneas atrás, depende de la habilidad para moverse dentro de la “sociedad política”. En tal sentido, lo más importante es la actividad misma de los grupos subalternos que se consideran a sí mismos sujetos pasibles de ejercer derechos colectivos, y cuyas acciones se enmarcan dentro del campo de la política y las reivindicaciones morales (guiadas por una sensación de resarcimiento histórico y un favorable horizonte). Si las reivindicaciones de estos grupos no están cubiertas de un halo de legalidad, esto no es óbice para detener tales reclamos.

En suma, el desarrollo de esta línea argumentativa y los ejemplos mostrados muestran que los derechos colectivos de los pueblos originarios provienen de las dos vertientes estudiadas, por lo que implican una suerte de combinación entre una acción de “reconocimiento” y una acción de “otorgamiento”<sup>73</sup>. No obstante, el “reconocimiento”

---

<sup>71</sup> Tal como señala Piscioti Cubillos (2001, págs. 69 y 70), el contenido de los derechos colectivos obedecería más a elementos extrajurídicos que jurídicos, ya que los mismos deben alimentarse en mayor medida de los acontecimientos de la vida diaria que de la calificación legal. Ceñirse a lo que señala la ley sería desconocer muchas situaciones que repercuten no sólo en el ámbito individual. Así, la valoración y calificación de todas las situaciones que se presenten en la realidad circundante y las repercusiones que puede ocasionar un determinado fenómeno a un grupo o grupos de personas, requieren una labor más amplia del intérprete.

<sup>72</sup> Asimismo, las reivindicaciones de tal derecho suelen indicar la existencia de un problema de derechos humanos que no se ha resuelto por otros medios.

<sup>73</sup> Dado que el status de los derechos de los pueblos o derechos de tercera generación no se ha definido aún, pues no se ha podido determinar si éstos son realmente derechos humanos o si sólo pueden serlo los derechos de los individuos que componen a dichas entidades colectivas, el medio a través del cual el derecho a la libre determinación (como derecho de tercera generación) puede gozar de un mayor nivel de protección y desarrollo es mediante su identificación con derechos humanos específicos, sean de primera o de segunda generación (Lanegra 1998, págs. 16 y 55). A pesar de que la libre determinación se inscribe dentro de los derechos de tercera generación, su grado de desarrollo alcanzado se debe básicamente al vínculo con derechos pertenecientes a la primera y segunda generación, consagrados internacionalmente con un amplio consenso y que cuentan con mecanismos e instrumentos de protección y amparo más institucionalizados.

depende de que el pueblo se reconozca como tal y reivindique derechos en base a tal condición: ser un pueblo “en sí” y “para sí”.

A su vez, esta aproximación ha permitido exponer una particular concepción del Derecho: el Derecho como construcción social. El Derecho se construye todos los días, a partir de cómo la gente va luchando y consiguiendo mejores condiciones de vida, ventajas, prerrogativas (que en algún momento histórico anterior pudieron haberse considerado ilusorias o disparatadas). El Derecho tiene que responder a las situaciones que se le presentan en la realidad social y política, responder a consensos humanos, permitir la convivencia de las personas. En tal sentido, el reconocer un derecho proviene de la existencia y capacidad de presión de quien lo reivindica y cuanto más equilibrados son los intereses, el Derecho será más inclusivo. El Derecho no surge porque es justo o no, sino porque expresa una determinada relación social.

Esta concepción del Derecho guarda directa relación con la corriente doctrinal conocida como la escuela histórica del Derecho, cuyo mayor exponente es Karl Von Savigny. De acuerdo a este autor:

“Los juristas necesitan, ciertamente, una doble capacidad: capacidad histórica para recoger con acierto todo cuanto hay de característico en cada época y en cada forma del derecho, y capacidad que llamaremos sistemática, para considerar toda idea y todo principio en íntima relación y en acción recíproca con el conjunto, que es tanto como decir, en su posición natural y verdadera” (Savigny 1977, pág. 80).

Precisamente, los postulados básicos de dicha escuela señalan que el Derecho debe situarse a la par con la evolución histórica de un determinado pueblo (de acuerdo a la aproximación planteada, se puede entender como *pueblo* tanto a la sociedad nacional conformante de un Estado determinado, o a los pueblos originarios, minorías étnicas u otros, que forman parte de dicha sociedad). Es decir, que el Derecho no puede sustraerse de la realidad del pueblo (o los pueblos) al cual busca comprender, realidad que se pone de manifiesto a través de las prácticas consuetudinarias cotidianas y la cultura viva de dicha(s) entidad(es) colectiva(s).

De acuerdo a esta línea argumentativa, no se puede entender a los derechos de los pueblos originarios en un sentido abstracto. Por ejemplo, cuando el Estado peruano señala en sus diversas disposiciones y leyes: “Reconozco tal derecho...” a los pueblos originarios (sean comunidades o pueblos los sujetos destinatarios), ¿eso quiere decir que el Estado reconoce unos derechos que preexistían a sí mismo? ¿Acaso existía un derecho a la inembargabilidad o imprescriptibilidad de la tierra comunal antes del período colonial? Si se concibe el “reconocimiento” de esa manera, el término se encontraría mal utilizado entonces. Por más que exista una continuidad histórica entre el Derecho de los pueblos originarios actuales y sus predecesores, la acción de “reconocimiento” parte por reconocer –valga la redundancia- una situación actual, un Derecho actual, un Derecho viviente<sup>74</sup>, una forma concreta de expresarse el Derecho en términos modernos y no en términos abstractos. Es necesario por tanto, analizar cada contexto histórico y social determinado y cada caso particular de forma diferenciada.

Así, el Derecho de los pueblos originarios es el Derecho que emana de su condición actual (producto de las transformaciones que han sufrido a lo largo de la historia), el cual se hace y rehace día a día. El Derecho de los pueblos originarios no proviene de un derecho absoluto sino que es un tema absolutamente práctico, que responde a la forma en que se ha ido construyendo la sociedad.

Por último, y de manera introductoria al siguiente subpunto 2.2 en el cual se desarrolla la principal normatividad nacional e internacional referente a los pueblos originarios como sujetos colectivos, cabe señalar que los derechos positivados (no los derechos que los pueblos consideren que les pertenecen, sino los que forman parte de la legislación nacional de un determinado país o a nivel internacional) de los pueblos originarios se han ido construyendo en base a derechos previamente obtenidos, en concordancia con el desarrollo progresivo de los derechos humanos y la institucionalización de mecanismos de amplia aceptación destinados a su defensa y protección.

Es decir que, señalar que el Derecho se construye día a día no implica afirmar que éste se construya sobre la nada, de cero, sino en base a unos derechos ya consagrados y consolidados. Es a partir de esta base, es decir, los derechos que se desarrollarán en el

---

<sup>74</sup> Se podría traducir como: “Yo como Estado entiendo que en la actualidad el derecho de los pueblos originarios se inclina por una forma organizacional determinada y eso es lo que reconozco”.

siguiente capítulo, que los pueblos originarios pueden ir construyendo su propio Derecho cuando lleguen a ser pueblos “para sí”. De acuerdo a la aproximación planteada en el presente apartado, la búsqueda de un “reconocimiento” de derechos por parte de pueblos originarios que se han reconocido como pueblos “para sí”, se realiza sobre la base de los derechos que ya se han adquirido previamente en base a una mezcla de una acción de “otorgamiento” con una acción de “reconocimiento” por parte del Estado en el cual habitan. Es decir, estos derechos sirven como base y marco conceptual para que posteriormente, una vez que los pueblos se hayan reconocido como pueblos “para sí” (si es que lo hacen), demanden un “reconocimiento” de su propio Derecho.

No obstante, esos derechos institucionalizados representan conquistas humanas y no provienen de ninguna ley superior. Depende de los mismos humanos que no se retroceda o que se creen regímenes de excepción, incluso en sociedades desarrolladas y democráticas como en el caso de Estados Unidos y su aberrante centro de detención de Guantánamo.

## **2.2. Tratamiento jurídico de los pueblos originarios como sujetos colectivos**

### **2.2.1. Tratamiento jurídico a nivel internacional**

A nivel internacional ha florecido y se ha consolidado un orden jurídico y sociopolítico significativamente más favorable para la defensa de los derechos de los pueblos originarios. A este resultado han contribuido las demandas de estas poblaciones, así como el activismo de muchísimas personas y organizaciones en el mundo que exigen respeto a la identidad cultural de las personas. Así, en la actualidad los pueblos originarios cuentan con un conjunto de disposiciones legales, algunas de carácter vinculante para el Estado y otras no -aunque no por ello pierdan relevancia-, que les permiten efectuar demandas por mayores derechos colectivos o reclamos en caso de que sus intereses se vean afectados.

Dentro de los más importantes instrumentos jurídicos para la defensa de los derechos de los pueblos originarios como sujetos colectivos, en primer lugar cabe mencionar el artículo 1 común a los dos Pactos de Derechos Humanos de 1966, el cual señala que:

“Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”<sup>75</sup>.

Tal como se señaló en el apartado 2.1.2, un informe del Comité sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales interpretó este artículo 1 común como aplicable a los pueblos originarios<sup>76</sup>.

De la misma manera, el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) señala lo siguiente:

“En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.”<sup>77</sup>

Aunque esta norma no haga referencia expresa de derechos de pueblos originarios o indígenas, el derecho a la identidad cultural reconocido a los grupos minoritarios también comprende a los pueblos originarios como sujetos destinatarios del derecho<sup>78</sup>.

Pero, no cabe dudas de que el instrumento normativo internacional más relevante para la protección de los pueblos originarios es el Convenio 169 de la OIT, adoptado en 1989 y ratificado por el Perú en 1994<sup>79</sup>. El antecesor de dicho tratado es el Convenio 107 sobre

---

<sup>75</sup> Fuente en:

[http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a\\_ccpr\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ccpr_sp.htm);

[http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a\\_ceschr\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ceschr_sp.htm). Información obtenida en Abril 2007.

<sup>76</sup> Es importante destacar que en la sentencia de la CIDH en el caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam, se interpretó que el derecho a la libre determinación del Pueblo Saramaka (a la luz del artículo 1 común a ambos Pactos que el Estado de Surinam ratificó) comprendía el derecho de este pueblo tribal al uso y goce de la propiedad (estipulado en el artículo 21 de la Convención Americana de Derechos Humanos) de conformidad con su tradición comunitaria. Fuente en: <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf> (pág. 29). Información obtenida en Febrero 2009.

<sup>77</sup> Fuente en: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a\\_ccpr\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ccpr_sp.htm). Información obtenida en Octubre 2008.

<sup>78</sup> Prueba de ello es que en la sentencia del caso Pueblo Saramaka vs. Surinam, también se interpreta el derecho a la propiedad a la luz de este artículo para establecer que los saramakas tienen un derecho al goce de la propiedad de sus territorios de conformidad con su sistema de propiedad comunitario. Fuente en: <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf> (pág. 29). Información obtenida en Febrero 2009.

<sup>79</sup> De acuerdo al artículo 55 de la Constitución Peruana de 1993: “Los tratados celebrados por el Estado y en vigor forman parte del derecho nacional”. Asimismo, el Tribunal Constitucional Peruano ha afirmado

poblaciones indígenas y tribales, adoptado en 1957, el cual fue el primer tratado de derecho internacional sobre el tema. Sin embargo, dado el contexto histórico en el cual se creó el Convenio 107, el enfoque dado al mismo consideraba a los pueblos originarios como sociedades atrasadas que debían ser asimiladas e integradas a las sociedades nacionales de las cuales formaban parte para fomentar su desarrollo (OIT 2003, pág. 4).

Por su parte, el Convenio 169 representa un cambio de concepción y enfoque respecto a los pueblos originarios, en el cual el respeto por la identidad cultural y el reconocimiento del derecho a la libre determinación representan dos de sus más importantes pilares. Así, el Convenio 169 reconoce el derecho colectivo a gozar de una autonomía política y económica (preámbulo del Convenio); el derecho colectivo a gozar de una identidad cultural (art. 2); el derecho colectivo a la consulta y participación en los asuntos que les atañen (arts. 6 y 7)<sup>80</sup>; el derecho colectivo a regirse por sus costumbres y tradiciones culturales (art. 8 y 9)<sup>81</sup>; el derecho colectivo a la tierra, a un territorio<sup>82</sup> y al uso de los recursos naturales (arts. 13, 14 y 15); el derecho a una educación bilingüe intercultural (arts. 27 y 28); entre otros derechos (OIT 2003, págs. 93-97).

En suma, este Convenio representa actualmente el más importante instrumento normativo a nivel internacional para la defensa de los derechos colectivos de los pueblos originarios, y viene siendo utilizado de manera progresiva por sus organizaciones como parte de su programa de reivindicaciones políticas y jurídicas ante los gobiernos centrales.

---

que “nuestro sistema de fuentes normativas reconoce que los tratados de derechos humanos sirven para interpretar los derechos y libertades reconocidos por la Constitución. Por tanto, tales tratados constituyen parámetro de constitucionalidad en materia de derechos y libertades” [...]. Añadiendo que los “tratados internacionales sobre derechos humanos no sólo conforman nuestro ordenamiento sino que, además ostentan rango constitucional”. Fuentes en: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>; <http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2009/03343-2007-AA.html>. Información obtenida en Abril 2009.

<sup>80</sup> El derecho a consulta y participación de los pueblos originarios debe realizarse a través de sus organizaciones representativas, de manera libre, plenamente informados, tomando en cuenta las particulares dimensiones culturales, de buena fe, y buscando llegar a acuerdos fruto del consenso (en base a una negociación previa) (OIT 2003, pág. 95).

<sup>81</sup> Con la salvedad de que no se contravengan los derechos humanos fundamentales.

<sup>82</sup> El concepto de territorio para el Convenio implica “la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (OIT 2003, pág. 96).

La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, elaborada por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en Septiembre del año 2007, representa otro documento sumamente importante en el desarrollo, difusión y promoción de los derechos de los pueblos originarios. A pesar de que las Declaraciones de la Asamblea General no son vinculantes para los Estados miembros, su validez debe apreciarse en tanto muestra de la corriente de opinión predominante de la comunidad internacional en un contexto histórico determinado, así como en el compromiso moral asumido por los Estados que dieron su aprobación al texto.

Del contenido de la Declaración se tiene que es el primer documento de carácter internacional que hace mención específica del derecho a la libre determinación en relación a los pueblos originarios. Precisamente, en el preámbulo de la Declaración se señala que: “[...] nada de lo contenido en la presente Declaración deberá utilizarse para negar a ningún pueblo su derecho a la libre determinación, ejercido de conformidad con el Derecho Internacional”<sup>83</sup>. En los artículos 3 y 3 bis se vuelve a hacer mención explícita de este derecho<sup>84</sup>:

- Artículo 3: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.
- Artículo 3 bis: “Los pueblos indígenas, al ejercer su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como los medios para financiar sus funciones autónomas”.

Los demás artículos del citado documento especifican una serie de derechos colectivos e individuales de los pueblos originarios y sus miembros, muchos de los cuales ya han sido consignados en el Convenio 169 OIT de 1989. Sin embargo, cabe resaltar dos artículos que resultan innovadores en el tratamiento internacional de los pueblos

---

<sup>83</sup> Fuente: [http://www.servindi.org/pdf/DecNU\\_PI\\_61AG.pdf](http://www.servindi.org/pdf/DecNU_PI_61AG.pdf). Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>84</sup> Fuente: [http://www.servindi.org/pdf/DecNU\\_PI\\_61AG.pdf](http://www.servindi.org/pdf/DecNU_PI_61AG.pdf). Información obtenida en Diciembre 2007.

originarios y sumamente importantes en el desarrollo del presente trabajo. En primer lugar, el artículo 9, el cual establece que: “los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate”<sup>85</sup>. Resulta insólito, por lo menos, que pueda incluirse el término de “nación” en alusión directa a grupos humanos subalternos que no constituyen un Estado propio. Sin duda representa un gran avance frente a las obtusas concepciones modernistas que consideraban dogmáticamente que el concepto de nación y Estado se encontraban indisolublemente vinculados.

El otro artículo que cabe destacar hace referencia directa de la situación del sujeto colectivo aymara, pueblo originario que se encuentra dividido en más de un Estado. Así, de acuerdo al inciso 1 del artículo 36 de la Declaración: “los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros así como con otros pueblos a través de las fronteras”. Por último, en el inciso 2 del mismo artículo se señala que: “los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para facilitar el ejercicio y garantizar la aplicación de este derecho”<sup>86</sup>.

De alguna manera, este artículo representa un resarcimiento histórico de las arbitrariedades cometidas por las potencias occidentales colonizadoras y las élites de poder que conformaron los Estados surgidos de procesos coloniales (como en el caso de muchos países latinoamericanos) al delimitar territorialmente las nuevas formaciones estatales, lo cual en innumerables casos dividió una población étnicamente homogénea en dos o más Estados distintos. A nivel mundial, no hay lugar a dudas de que el caso más conocido al respecto es el de la etnia kurda; a nivel sudamericano, los casos más resaltantes son los de la etnia mapuche (Argentina y Chile), y los de la etnia aymara (Perú, Bolivia, Chile). En este último caso, la totalidad de la población aymara obtiene un reconocimiento internacional a su condición de pueblo originario transfronterizo.

---

<sup>85</sup> Fuente: [http://www.servindi.org/pdf/DecNU\\_PI\\_61AG.pdf](http://www.servindi.org/pdf/DecNU_PI_61AG.pdf). Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>86</sup> Fuente: [http://www.servindi.org/pdf/DecNU\\_PI\\_61AG.pdf](http://www.servindi.org/pdf/DecNU_PI_61AG.pdf). Información obtenida en Diciembre 2007.



### 2.2.2. Tratamiento jurídico en el Perú

De manera introductoria, se puede señalar que, a pesar de que el Estado peruano arrastra profundos lastres en el sentido de desconocer la pluriculturalidad existente en su territorio, en la actualidad se han producido importantes avances. El Estado democrático respeta constitucionalmente la pluralidad existente en su territorio, dotando de una serie de competencias y derechos a los grupos diferenciados que lo habitan. Los pobladores originarios se encuentran en un contexto sociopolítico más abierto y propicio para ejercer y defender sus derechos ciudadanos como miembros de una entidad colectiva diferenciada respecto al Estado y la sociedad nacional.

Así, la actual Constitución Política peruana de 1993 reconoce una serie de derechos que, si bien son individuales en su literalidad, tal cómo se señaló previamente en la introducción de esta parte del trabajo, se tornan colectivos al ser atribuibles a los miembros de una entidad colectiva determinada. En primer lugar, cabe mencionar el derecho que abarca el conjunto de rasgos distintivos y particularidades (materiales, espirituales, afectivos) que caracterizan a un grupo social determinado, derecho marco a partir del cual se desarrollan una serie de derechos vinculados: el derecho a la identidad cultural<sup>87</sup>. La Constitución establece en el artículo 2, inciso 19 que:

“[Toda persona tiene derecho] A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación. Todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete”<sup>88</sup>.

Este reconocimiento constitucional se especifica y desarrolla en los artículos 17, 48, 89, 149 de la Carta Magna. Por un lado, el artículo 17 estipula que:

---

<sup>87</sup> Cabe señalar que el derecho a la identidad cultural también es aplicable a otros grupos minoritarios distintos a los pueblos originarios, como la comunidad afroperuana por ejemplo. Así, los miembros de esta comunidad también tienen un derecho a la identidad cultural.

<sup>88</sup> Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

“[El Estado] fomenta la educación bilingüe e intercultural, según las características de cada zona. Preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país”<sup>89</sup>

Respecto al reconocimiento de la validez de la pluralidad lingüística en el país, el artículo 48 de la Constitución Política del Perú de 1993 reconoce que:

“Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aymara y las demás lenguas aborígenes, según la ley”<sup>90</sup>

De la misma manera, el artículo 89 señala que:

“Las comunidades campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible<sup>91</sup> [...] El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas”<sup>92</sup>.

Asimismo, el artículo 149 de la Constitución de 1993 estipula que:

“Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas

---

<sup>89</sup> Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>90</sup> Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>91</sup> A no ser que hayan sido abandonadas, pasando así al dominio del Estado, tal como se establece en el artículo 88 de la Constitución. Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>92</sup> Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Diciembre 2007. No obstante, el artículo 163 de la Constitución de 1979 establecía un marco jurídico más proteccionista para las tierras de las comunidades campesinas y nativas. Este señalaba: “Las tierras de las comunidades Campesinas y Nativas son inembargables e imprescriptibles. También son inalienables, salvo ley fundada en el interés de la Comunidad, y solicitada por una mayoría de los dos tercios de los miembros calificados de esta, o en caso de expropiación por necesidad y utilidad públicas [...]”.

Fuente en: [http://www.congreso.gob.pe/grupo\\_parlamentario/aprista/const21.htm](http://www.congreso.gob.pe/grupo_parlamentario/aprista/const21.htm). Información obtenida en Diciembre 2007.

de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial”<sup>93</sup>.

De otro lado, saliendo del marco constitucional, respecto al aprovechamiento y uso de recursos naturales en áreas geográficas donde habitan comunidades campesinas, el artículo 17 de la Ley Orgánica para el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales (Ley N° 26821) reconoce el derecho de los miembros de las comunidades campesinas a beneficiarse “gratuitamente y sin exclusividad, de los recursos naturales de libre acceso del entorno adyacente a sus tierras”, pero siempre manteniendo limitaciones a estos derechos. Es decir, esta ley señala que este derecho de las comunidades no es excluyente de otros derechos -“no puede oponerse a terceros, inscrito ni reivindicado”-, y termina cuando “el Estado otorga los recursos naturales materia del beneficio”<sup>94</sup>. Por lo tanto, es un derecho limitado por cualquier disposición a futuro del Estado respecto al uso de los recursos naturales en su propio beneficio.

Igualmente, la Ley sobre la conservación y aprovechamiento sostenible de la diversidad biológica (Ley N° 26839), reconoce el valor de los conocimientos y prácticas consuetudinarias de las comunidades campesinas “para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica” (art. 23); asimismo, se promueve la protección de estos conocimientos y la facultad que tienen las comunidades campesinas de decidir respecto a su utilización y difusión (arts. 24 y 25)<sup>95</sup>.

En relación a los conocimientos colectivos<sup>96</sup> de los pueblos originarios, el artículo 71 de la Ley N° 28611, Ley General del Medio Ambiente (13/10/05), señala que el Estado “reconoce, registra, protege y contribuye a aplicar más ampliamente los conocimientos colectivos, innovaciones y prácticas de los pueblos indígenas, [...] en tanto ellos constituyen una manifestación de sus estilos de vida tradicionales y son consistentes con la conservación de la diversidad biológica y la utilización sostenible de los recursos

---

<sup>93</sup> Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>94</sup> Fuente: [http://www.inrena.gob.pe/ogateim2/blegal/rn/01\\_LEY\\_26821.PDF](http://www.inrena.gob.pe/ogateim2/blegal/rn/01_LEY_26821.PDF). Información obtenida en Diciembre del año 2007.

<sup>95</sup> Fuente: <http://www.bioetica.org/perudiversidad.htm>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>96</sup> El artículo 2 inc. b de la Ley N° 27811 define los conocimientos colectivos como “conocimiento acumulado y transgeneracional desarrollado por los pueblos y comunidades indígenas respecto a las propiedades, usos y características de la diversidad biológica”.

Fuente: <http://www.concytec.gob.pe/infocyt/ley27811.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

naturales”<sup>97</sup>. En el mismo sentido, el artículo 1 de la Ley 27811 (24/07/02) señala que el “Estado peruano reconoce el derecho y la facultad de los pueblos y comunidades indígenas de decidir sobre sus conocimientos colectivos”. En tal sentido, aquellos que deseen acceder a esta clase de conocimientos deben contar con el “consentimiento informado previo de las organizaciones representativas de los pueblos indígenas” (art.6)<sup>98</sup>.

Es importante resaltar que en estas dos últimas leyes se hace referencia del término “pueblos”. Asimismo, en virtud de la reforma constitucional efectuada mediante Ley N° 27680 (07/03/02), en el artículo 191 también se ha introducido el término “pueblos”<sup>99</sup>. Por último, en el año 2004 se creó por Ley N° 28150 la Comisión Revisora de la Legislación de las Comunidades Campesinas y Nativas en el Congreso de la República, reuniendo a un conjunto de especialistas y representantes de organizaciones de pueblos originarios con el encargo de formular un anteproyecto de ley en base a la legislación peruana existente en dicha fecha respecto a las comunidades campesinas y nativas. Finalmente, en Abril del año 2005 la Comisión Especial entregó a la Comisión de Amazonía, Asuntos Indígenas y Afroperuanos del Congreso el “Anteproyecto de Ley de Comunidades Campesinas, Comunidades Nativas y Pueblos Indígenas”(Arpasi 2005, págs. 18-20)<sup>100</sup>.

Por lo tanto, considerando que estas tres normas y el anteproyecto de ley son relativamente recientes, resulta sintomático que hayan incorporado el término “pueblos” -junto a las comunidades campesinas y nativas-. Podría interpretarse que los legisladores peruanos han ido adaptándose a las corrientes actuales que buscan efectuar una relectura de “lo étnico”. En todo caso, y tal como quedó establecido en la introducción de esta parte del trabajo, las comunidades campesinas y nativas son partes conformantes de los pueblos originarios. Por lo tanto, resulta ilógico que estas leyes mencionen como sujetos colectivos destinatarios del derecho a los pueblos originarios y a las comunidades campesinas y nativas como si fueran entes separados.

---

<sup>97</sup> Fuente: <http://www.conam.gob.pe/LGA.pdf>. información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>98</sup> Fuente: <http://www.concytec.gob.pe/infocyt/ley27811.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>99</sup> Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>100</sup> Sin embargo, el anteproyecto de ley no ha podido ser aprobado por el Pleno hasta la fecha.

Por último, cabe señalar que, de ser aprobado el “Anteproyecto de Ley de Comunidades Campesinas, Comunidades Nativas y Pueblos Indígenas”, se produciría un importante avance para el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios. La principal virtud de este proyecto es reunir en un solo cuerpo legal varias normas legales que en la actualidad se encuentran sectorializadas.

## **SEGUNDA PARTE: Los aymaras como sujeto colectivo**

La segunda parte del trabajo se aboca al estudio de las características del sujeto colectivo aymara peruano, así como a la investigación y análisis de los factores que coadyuvaron a dotar de una existencia diferenciada –respecto a otros grupos humanos- a esta colectividad social.

Esta sección se divide en dos capítulos. El capítulo 3 pretende esbozar un cuadro general que presente las características más resaltantes del pueblo originario aymara como grupo humano, delineando en primer lugar las particularidades básicas de los aymaras como colectividad social de carácter transfronteriza en la actualidad (apartado 3.1); describiendo las presiones disociadoras a las cuales han estado expuestos los aymaras peruanos a lo largo de su historia por parte de las élites de poder que han regido los destinos de los territorios en los cuales éste habita desde hace muchos siglos atrás (apartado 3.2).

Asimismo, si bien el objeto de estudio del presente trabajo se circunscribe al pueblo originario aymara peruano, resulta importante describir aunque sea superficialmente, la situación de los aymaras pertenecientes a los países con los que existe una continuidad territorial (lingüística y cultural) respecto de los aymaras peruanos. El presente trabajo considera que cualquier propuesta que implique una progresión del desarrollo colectivo de la población aymara peruana debe tomar en cuenta el contexto geográfico trinacional en el cual se encuentra circunscrita la totalidad de su población, tema que será abordado en la tercera parte del trabajo, en el apartado 5.2.2. De la misma manera, y tal como se verá en mayor profundidad en el apartado 4.2.2, muchos de los procesos políticos y sociales actuales que se vienen desarrollando en la zona aymara peruana son alimentados y tienen como punto de referencia el contexto externo, especialmente el boliviano. Es a este tema, el contexto externo, al que se dedica el siguiente subpunto del capítulo 3 (apartado 3.3), dividiéndose a su vez en dos subapartados: el primero (3.3.1)

referido el estudio de la situación de los aymaras en Bolivia; el segundo (3.3.2) examina el caso de los aymaras chilenos y sus grados de vinculación con los aymaras de los países fronterizos.

Por su parte, el capítulo 4 se enfoca al estudio de los factores y elementos que permiten dotar de una existencia diferenciada al colectivo aymara peruano. Este es el capítulo principal del trabajo, pues permite enlazar el marco teórico desarrollado en la primera parte con la última sección del trabajo y constituye el núcleo a partir del cual se comprobará la hipótesis central esgrimida en la introducción del presente trabajo y que permite caracterizar al sujeto colectivo aymara de una manera determinada.

Tal como se desarrolló en el apartado 2.1.3, la mayor o menor progresión colectiva de un pueblo determina que este sea un pueblo “en sí” o un pueblo “para sí”. Para que un pueblo sea un pueblo “en sí”, basta con que tenga las características objetivas (territorio, lengua, cultura, entre otros elementos) y subjetivas (autoidentificación) atribuibles a un pueblo. En cambio, para que este pueblo “en sí” llegue a ser un pueblo “para sí”, resulta necesario que los miembros de dicha colectividad, además de autoidentificarse, reivindiquen su status de *pueblos* y busquen ejercer derechos con base en tal condición.

Esta aproximación determina que el capítulo 4 se divida en dos partes. La primera sección (4.1) se enfoca al estudio de los factores que permiten definir al sujeto colectivo aymara peruano como un pueblo “en sí”. De manera introductoria, el primer subpunto de esta sección (acápito 4.1.1) examina las múltiples y variadas transformaciones históricas que han ido forjando la composición interna del colectivo aymara hasta configurarse su forma actual, entendiendo que un grupo humano no es incólume al paso del tiempo; luego, los siguientes acápites se abocan al estudio de los factores mencionados líneas arriba. Así, en primer lugar se abordan los componentes básicos de un sujeto colectivo de tales características: el territorio (acápito 4.1.2), la lengua (acápito 4.1.3) y las manifestaciones culturales (acápito 4.1.4). Dentro de este último apartado, el desarrollo de los siguientes subpuntos se enfoca al estudio de expresiones culturales concretas dentro de la sociedad aymara actual y dentro del poblador aymara en particular: en la vida familiar (acápito 4.1.4.1); en la vida comunal (acápito 4.1.4.2); las prácticas religiosas y rituales (acápito 4.1.4.3); la particular concepción del tiempo y el espacio (acápito 4.1.4.4); y los mecanismos de justicia alternativa basados en prácticas consuetudinarias (acápito 4.1.4.5). Por último, se estudian las manifestaciones culturales

presentes en los sucesos de Ilave del año 2004 (acápito 4.1.4.6), que actuaron como factores desencadenantes del linchamiento del alcalde de la Provincia de El Collao de ese entonces, Cirilo Robles.

Los dos siguientes apartados del punto 4 añaden dos factores más a los elementos considerados esenciales para poder definir a todo sujeto colectivo como pueblo “en sí”. Así, el siguiente acápite (4.1.5) se introduce en el estudio de los factores y procesos histórico-sociales que han permitido la formación y consolidación de una tradición de intercambio comercial en el mundo aymara. Dicha tradición no comprende solamente a los aymaras peruanos, sino a los aymaras que habitan en otros países, lo cual se puede ilustrar de manera muy clara a través del estudio de la actividad del contrabando (acápito 4.1.5.1); el siguiente subpunto del acápite aborda el tema de las migraciones aymaras –especialmente a Lima- y cómo éstas se vinculan directamente con el mantenimiento del intercambio comercial a través de la formación de redes sociales extendidas (acápito 4.1.5.2). En un subpunto dentro de este último apartado se examinan dos experiencias exitosas de migrantes aymaras en Lima, los unicachinos y los ollarayinos (acápito 4.1.5.2.1). El último subpunto de este apartado (acápito 4.1.5.3) examina de qué manera esta tradición de intercambio comercial le está permitiendo al poblador aymara integrarse en la economía nacional e internacional sin perder sus referencias identitarias originarias.

El siguiente acápite (4.1.6) reconstruye aquellas manifestaciones concretas e hitos históricos relevantes que han cimentado el grado de cohesión social del pueblo originario aymara como sujeto colectivo. Así, en el primer subpunto de este acápite (4.1.6.1) se estudian dos levantamientos sociales que, por su significación histórica, simbolizan la continuidad de la lucha del pueblo aymara contra los poderes centrales. Se trata de los levantamientos de Tupac Katari (acápito 4.1.6.1.1) y de Wancho Lima (acápito 4.1.6.1.2). Luego, se trata de encontrar las razones que explican la fallida incursión de los grupos armados subversivos en la zona aymara durante los años de violencia política que azotaron al país en la década del 80 y parte del 90 (acápito 4.1.6.2); por último, se aborda la experiencia de la Federación Aymara Tupac Katari (FATK) cuya importancia histórica se basa en que fue la primera organización de orientación clasista que introdujo el tema de las reivindicaciones étnicas en su plataforma política (acápito 4.1.6.3).

Habiendo examinado los factores que permiten definir a los aymaras como un pueblo “en sí”, la segunda parte del capítulo 4 (4.2) se enfoca en el estudio de aquellos elementos e indicios que permiten sostener que el devenir del pueblo originario aymara lo conduce a ser un pueblo “para sí”. Dado que, y tal como ha quedado establecido en el marco teórico, para que un pueblo “en sí” llegue a ser un pueblo “para sí” resulta determinante la voluntad individual de sus miembros, es la autoidentificación el elemento esencial a partir del cual se puede erigir una empresa de tales características. Por lo tanto, el primer subpunto de este apartado (acápito 4.2.1) se aboca al estudio de lo que representa el “ser aymara” en la actualidad, tema que sirve de prolegómeno para introducirse en el siguiente subpunto (acápito 4.2.2), en el cual se presentan y examinan los indicios que permiten hablar de una transformación del sujeto colectivo aymara en un pueblo “para sí”.

Por último, habiendo estudiado al sujeto colectivo aymara desde ambas dimensiones, como pueblo “en sí” y “para sí”, el último apartado del capítulo 4 (acápito 4.3) tiene como objetivos comprobar la hipótesis esgrimida en la introducción del trabajo.

Como cuestión ulterior, cabe señalar que, a pesar de que la magnitud del trabajo imposibilite extender la investigación a las poblaciones de origen aymara que habitan otros países (Argentina, Bolivia o Chile), y que por lo tanto el presente estudio se circunscriba al sujeto colectivo aymara del mismo origen perteneciente al actual territorio peruano, dado que la historia republicana del Perú no tiene más de doscientos años de antigüedad, la información recogida y plasmada en el presente trabajo de tesis perteneciente al período histórico anterior a la creación del Estado peruano, abarca la totalidad de la población aymara (es decir, la que habita en los territorios que actualmente pertenecen a Bolivia, Chile o Argentina). Dadas las dimensiones y limitaciones de las fuentes bibliográficas que basan su estudio en el período colonial y precolonial, resulta difícil poder hacer distinciones entre aymaras pertenecientes a uno u otro Estado en una etapa histórica en la cual ninguno de los países que contiene población de origen aymara había sido constituido.



## Capítulo 3: Una primera aproximación a los aymaras

### 3.1. Características de los aymaras

Los aymaras son un pueblo originario que habita principalmente el espacio territorial circundante al Lago Titicaca, específicamente la zona sureste del Perú, la zona occidental de Bolivia, la zona noreste del actual territorio chileno y algunas zonas del noroeste de Argentina.

De acuerdo a las últimas estadísticas de población que recogen datos lingüísticos en los países donde habita población de origen aymara, los hablantes aymaras se encuentran comprendidos de la siguiente manera, ya sean monolingües o bilingües: en Perú, de acuerdo al IX Censo Nacional de 1993 los hablantes aymaras eran 440.380 personas<sup>101</sup>, ubicados principalmente en las Regiones de Puno, Tacna y Moquegua<sup>102</sup>; en Bolivia, de acuerdo al Censo Nacional de 1992, los hablantes aymaras eran 1.237.658<sup>103</sup>, concentrados principalmente en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí; en Chile, de acuerdo al Censo Nacional de 2002, los hablantes aymaras eran 48.501<sup>104</sup>, distribuidos principalmente en las regiones I y II (Tarapacá y Antofagasta); en Argentina no se tienen datos estadísticos de la existencia de población aymara, pero se sabe que existen comunidades en las provincias de Salta y Jujuy que se autoproclaman como aymaras a pesar de no tener como lengua materna el aymara<sup>105</sup>.

La situación de los aymaras argentinos plantea una cuestión que es sumamente importante: ¿cómo se puede definir a un poblador aymara, a través de su lengua materna

---

<sup>101</sup> Fuente: <http://www.inei.gob.pe/web/resultadocenso.asp>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>102</sup> De acuerdo al Censo de 1993, en el distrito de Tupe, provincia de Yauyos, Región Lima, existían aproximadamente 600 personas hablantes del jaqaru. Fuente:

<http://www.inei.gob.pe/web/resultadocenso.asp>. Información obtenida en Diciembre del año 2007. El jaqaru o “jaqiaru” era la denominación utilizada por las poblaciones originarias del altiplano para designar a su idioma. Así, “jaki” significa “ser humano”, y su idioma es el “jaqiaru” (habla humana). El término “aymara” fue introducido por el cronista español Polo de Ondegardo en 1559, definiendo de esa manera a la lengua que era utilizada por la mayoría de sus pobladores, pero no al pueblo que hablaba dicha lengua (Llanque 1990, pág. 19; Espinoza 1964, pág. 426).

<sup>103</sup> Fuente: <http://www.ine.gov.bo/cgi-bin/PIWDGEOxx.EXE>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>104</sup> Fuente: <http://www.ine.cl/cd2002/sintesisencensal.pdf>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>105</sup> Fuente:

<http://www.navegacion.com/cont/secciones/noticia/adelante-la-revision-de-la-biblia-aymara/534>. Información obtenida en Diciembre 2007.

o su autoidentificación?<sup>106</sup> No existe una sola respuesta, sino muchas; el presente punto sólo pretende plantear el problema. En el apartado 4.2.1 se abordará con mayor profundidad el mismo, considerado importante en el desarrollo del presente trabajo de tesis. Por el momento, el presente punto se aboca a definir las características básicas de la población aymara sin atribuir a ninguna de ellas una condición definitoria.

La mayor parte de la población aymara depende en primer término de la agricultura para la subsistencia (al menos la población que habita las zonas rurales). Se cultiva principalmente papa, cebada y quinua, pues la altitud no deja muchas opciones. En el campo pecuario sobresale la crianza de vacunos, ovejas y camélidos americanos (llamas, alpacas). Asimismo, la pesca representa otra actividad significativa para el poblador aymara, actividad que se concentra en las riberas del Lago Titicaca<sup>107</sup>.

Es probable que el principal aporte cultural de los antiguos aymaras a la humanidad haya sido la domesticación de la papa. Cuando los españoles llegaron al territorio altiplánico encontraron cientos de variedades domesticadas de este tubérculo, muchas de las cuales ya no se cultivan y podrían haberse extinguido<sup>108</sup>.

Otra de las características más resaltantes de los pobladores aymaras, a diferencia de otros grupos étnicos, es su naturaleza de comerciantes itinerantes. Cómo se verá con mayor profundidad en el punto 4.1.5, a lo largo de su historia los aymaras han desarrollado gran capacidad para el intercambio comercial, ya sea dentro de las fronteras de su territorio de influencia o traspasándolas; ya sea sujetándose a los mandatos de cada época o transgrediéndolos<sup>109</sup>. Actualmente, una de las actividades por las que se les reconoce a los aymaras es el contrabando, realizado principalmente entre la frontera peruano-boliviana.

---

<sup>106</sup> Ver más información sobre este tema en el acápite 1.4 que cita el artículo 1.2 del Convenio 169 de la OIT. Al igual que existe un criterio objetivo (lengua, organización y estilos de vida tradicionales) para definir a los pueblos originarios por parte de dicho Convenio (art. 1.1), en él también se contempla un criterio subjetivo basado en la autoidentificación de la persona.

<sup>107</sup> Fuente: <http://www.indigenas.bioetica.org/base2.htm>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>108</sup> Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07);

<http://www.copacabana-bolivia.com/copacabana/content/view/14/32/lang.es/>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>109</sup> Una de las acepciones que reciben los pobladores aymaras es la de los “fenicios del Lago Titicaca”, que destaca su espíritu comercial.

Por último, es importante subrayar que el rasgo más representativo de la población aymara es, indudablemente, su lengua originaria. El aymara es una lengua fundamentalmente oral, cuyo uso y antigüedad se remonta a muchos siglos atrás. Sin embargo, el trabajo de catequesis de las congregaciones religiosas que se desplegaron en esta región después de la conquista, y en tiempos más modernos, los estudios científicos de destacados lingüistas (Cerrón Palomino, Torero, Hardman, Briggs, entre otros), han permitido que la lengua aymara pueda expresarse a través de textos impresos. El estudio del desarrollo histórico de la lengua aymara, así como los factores que permitieron su conservación hasta la actualidad, se abordarán con mayor profundidad en los acápites 4.1.1 y 4.1.3 del presente trabajo.

### **3.2. Una historia marcada por la dominación y las presiones disociadoras**

En la introducción del trabajo se señaló como hipótesis que el sujeto colectivo aymara ha podido en mayor medida preservar su cultura e identidad como grupo humano diferenciado con base en ciertos peculiares factores que cimentaron su sentimiento de pertenencia colectiva, a pesar de haber sido sometido a fuertes presiones disociadoras a lo largo de su historia. El estudio de dichos factores, que definen al pueblo originario aymara como un sujeto colectivo determinado de acuerdo a la propuesta esgrimida en el apartado 1.3, se llevará a cabo en el capítulo 4 del presente trabajo.

Para alcanzar este resultado el sujeto colectivo aymara ha tenido que sobreponerse y adaptarse a un orden jurídico y social casi siempre adverso a sus propios intereses, así como a un sistema de explotación y opresión sistemático e ininterrumpido a lo largo de su historia (al menos durante el período colonial y gran parte del período republicano en el caso peruano). Tomando en cuenta estos aspectos, el desarrollo del presente apartado se fundamenta en que el vigor actual del sujeto colectivo aymara adquiere mayor validez y estimación justamente por las circunstancias que debieron sobrellevar y que fueron significativamente desfavorables para su existencia colectiva.

Dadas estas condiciones preliminares, el presente capítulo se aproxima al estudio de las presiones disociadoras a las cuales han estado expuestos los aymaras a lo largo de su historia.

Entrando en materia, al producirse la decadencia y colapso del Estado Tiahuanaco alrededor del año 1.100 d.C., en la zona altiplánica circundante al Lago Titicaca -lo que vendría a ser el territorio aymara actual<sup>110</sup>- se generó un número de “reinos” aymaras<sup>111</sup>, los cuales se desarrollaron durante 350 años hasta que fueron dominados por el Imperio Inca (Palao 2005, pág. 28). Los aymaras pudieron conservar su lengua<sup>112</sup>, así como sus costumbres y su religión. La acción de los incas fue más bien de orden político, ejerciendo su dominación mediante el pago de tributos<sup>113</sup>, la extensión de los caminos imperiales y el control por el sistema de mitimaes<sup>114</sup>. Asimismo, el régimen local fue sustituido por el sistema incaico del curacazgo. De esa manera, los curacas servían como nexo entre el pueblo sometido y la élite dominante, aunque de facto las principales autoridades aymaras seguían gobernando<sup>115</sup> (Llanque 1990, pág. 24).

Las reformas instauradas por el Estado colonial serían significativamente más perjudiciales para los aymaras que las impuestas previamente por el incario, y sin lugar a dudas marcarían un derrotero en las subsiguientes relaciones de los aymaras con las élites de poder hasta la actualidad<sup>116</sup>. En primer lugar, el establecimiento del tributo a favor de la Corona española (en dinero, en especie, y en fuerza laboral), el cual consistía en cantidades fijas que podían afectar los bienes necesarios para la subsistencia. En

---

<sup>110</sup> Ver más información de este tema en el apartado 4.1.2.

<sup>111</sup> Es necesario remarcar que el término “reinos aymaras” fue dado por los colonizadores españoles, debido a que el vocablo “reino” designa a un modo de organización occidental.

<sup>112</sup> Los incas no pudieron imponer el quechua sobre el aymara, por lo menos no en la meseta del Titicaca. La expansión del quechua en el Collasuyo es post-conquista española. Ver más información de este tema en el acápite 4.1.1.

<sup>113</sup> Además del pago del tributo, los ingresos del incario consistían en el acceso constante a parte de la energía de trabajo de sus súbditos, quienes cultivaban tierras del Estado, pastoreaban sus rebaños, tejían para la corona, y cumplían con la “mita” en las obras públicas (Espinoza 1964, pág. 430).

<sup>114</sup> Julien (2004, pág. 29) señala que en zonas aymaras existían conjuntos poblacionales de habla quechua, lo cual podría ser un reflejo de las políticas de movilización de la población utilizada por los incas. Cabe señalar que los “mitimaes” eran poblaciones, mayormente de origen quechua, movilizadas por el Inca para ejercer control sobre los distintos pisos ecológicos y microclimas a los cuales la población originaria de la zona usualmente no llegaba. Asimismo, tenían como objetivo asegurar el dominio de un territorio y quechuitar a los pueblos sometidos. Los pueblos rebeldes trasladados a otro sitio también eran mitimaes (Tauro 1988, pág. 1349).

<sup>115</sup> Igualmente, el sistema impuesto por el Incario se hizo a semejanza del utilizado por los antiguos reinos aymaras (Espinoza 1964, pág. 430). La división provincial inca utilizó la previa organización utilizada por los antiguos reinos aymaras, del mismo modo como años más tarde lo hizo el sistema colonial (Julien 2004, pág. 17).

<sup>116</sup> Durante los primeros años de la llegada de los españoles el tamaño de la población indígena disminuyó dramáticamente. Las causas habrían sido la mortandad en las guerras; el trabajo extenuante al que fueron sometidos los pobladores originarios, sobre todo a través de la explotación minera (aunque esta fue una constante a lo largo de la Colonia); y las muertes por enfermedades que portaban los españoles y ante las cuales los pobladores originarios no estaban inmunizados (Llanque 1990, pág. 28).

reciprocidad no se recibía nada, excepto el derecho de seguir utilizando las tierras originarias<sup>117</sup> (Carter 1988, págs. 453 y 454). Asimismo, la introducción de los repartimientos y las encomiendas en el Altiplano –a excepción de la Provincia de Chucuito que había sido declarada encomienda real<sup>118</sup>- introdujo la propiedad privada como germen del futuro sistema de hacienda.

Posteriormente, durante el gobierno del Virrey Toledo (1569-1581) se establecieron las reducciones de indígenas, que buscaban que la población originaria viviera agrupada con el objetivo de facilitar la labor de adoctrinamiento religioso y disponer de un centro para el control político, militar y económico (mejor contribución de impuestos). Como consecuencia de las reducciones, las macroetnias se fragmentaron en unidades menores, por lo que la conformación étnica prehispánica fue corroída. Las reducciones creadas no se vincularon con otras de modo de desarrollar lazos de reciprocidad que les dieran una identidad superior<sup>119</sup>. Asimismo, las reducciones socavaron radicalmente la base económica de la organización comunal originaria. La concentración del poblador andino en unidades delimitadas geográficamente impedía el acceso a fuentes diversificadas de recursos en zonas distantes, afectando así las relaciones de parentesco y los lazos socio-políticos (como los de reciprocidad y redistribución) (Núñez 1996, pág. 40).

Otra de las innovaciones introducidas por la gestión de Toledo consistió en la organización de la mita minera. Ésta consistía en un sistema de trabajo forzoso rotativo, en el cual cada año una séptima parte de los varones tributarios -de 18 a 50 años- de una determinada provincia, debía acudir a las minas de Potosí y Huancavelica para trabajar en la explotación de las mismas (Tauro 1988, pág. 1349). Una de las consecuencias derivadas de la imposición de la mita minera –así como también de las reducciones-, fue que muchos pobladores originarios paulatinamente abandonaron sus comunidades para

---

<sup>117</sup> En cambio, durante el período precolonial las poblaciones debían pagar un tributo a favor del Estado, pero éste se daba fundamentalmente en base a trabajo excedente y nunca creaba riesgos sobre el trabajo necesario para producir los bienes esenciales para la subsistencia. A cambio de este servicio, la élite dominante distribuía parte de los excedentes generados entre los grupos más necesitados. El Estado cumplía así un papel redistributivo (Carter 1988, págs. 453 y 454).

<sup>118</sup> Ver más información de este tema en el acápite 4.1.2.

<sup>119</sup> De acuerdo a Platt (1988, pág. 419), la organización política de los aymaras, que se basaban en un sistema “confederado”, se vieron singularmente afectadas por las reformas toledanas y la creación de las reducciones de indios. Por ejemplo, la “confederación” Qharaqhara -cuyo centro principal era Macha- ya no pudo mantener su control sobre otras etnias (“federaciones”) que habían estado reunidas en dicha confederación, como la Puqita y Aymaya. El sistema fiscal colonial paulatinamente fue fraccionando y quebrando el sistema organizativo aymara.

convertirse en peones de haciendas, o servidores en ciudades o minas<sup>120</sup> (Carter 1988, pág. 454).

Es importante destacar también que durante la gestión del Virrey Toledo se llevó a la práctica la separación jurídica, social, económica y geográfica de los sectores dominados y los dominantes, a través de la creación de dos entidades paralelas: “la república de Indios”, y la “república de españoles”. Ambos se distinguían por poseer su propio estatuto legal y por representar a los dos grandes estamentos de la sociedad en los virreinos españoles de América (Pease 1999, pág. 81). La instauración de esta línea divisoria -que separaba a los pobladores del Virreinato del Perú- era sólo parte de un proceso que ya se había iniciado con la conquista: la construcción narrativa del “indio”, como término genérico que buscaba homogeneizar a los habitantes del Imperio Inca conquistado.

Por otro lado, la principal justificación para colonizar los territorios americanos por parte de la Corona española consistía en la necesidad de evangelizar a los pobladores originarios, a los cuales se les consideraba seres paganos que mantenían prácticas idolátricas. En tal sentido, el “deber” de los colonizadores consistía en extirpar aquellos hábitos impropios. Para dicho fin, se destruyeron y profanaron los santuarios más importantes (“huacas”), y los ídolos fueron retirados y reemplazados por símbolos cristianos. Además se prohibió el culto a los muertos, así como las fiestas de tributo a la tierra, porque se consideraba que en ellos estaban los símbolos y mensajes de la memoria colectiva. En suma, se exigía que los pobladores originarios renunciaran a sus creencias y costumbres, contribuyendo de ese modo a destruir su tejido social para facilitar su asimilación política y económica al sistema colonial (Palao 2005, págs. 64 y 65)<sup>121</sup>.

Posteriormente, tras el cambio de dinastía español -producto del cual la dinastía Borbón accedió al poder en reemplazo de la dinastía de los Austrias-, se realizaron sustanciales reformas en los territorios extrapeninsulares de España. Una de estas reformas afectó

---

<sup>120</sup> Otra de las opciones de los pobladores originarios que querían evadir la mita consistía en pasar a formar parte de otro ayllu, como forma de adquirir un status de anónimo, aunque de menor calificación social (Carter 1988, pág. 454).

<sup>121</sup> Ver más información de este acápite en el acápite 4.1.4.3.

directamente el espacio de integración económico y social de la población aymara al escindir el Virreinato del Perú y crear el Virreinato del Río de la Plata, anexionándole a este último la Audiencia de Charcas (actual Bolivia)<sup>122</sup>. Producto de esta arbitraria demarcación territorial se interrumpió una intensa relación geográfica y poblacional (étnica) del Bajo Perú con el Alto Perú, siendo la población aymara la más afectada<sup>123</sup>. La ulterior constitución de las repúblicas de Perú y Bolivia consolidó esta separación geográfica, y la definitiva división de la población aymara en dos países distintos<sup>124</sup>.

Ya dentro del período republicano, la creación del Estado peruano conllevó un profundo impacto sobre la población aymara (así como sobre las otras poblaciones originarias). El proyecto nacional criollo<sup>125</sup> se encontraba imbuido de ideales liberales de individualización y atomización social -influenciado por las reformas revolucionarias francesas y los postulados modernistas-, el cual entraba en colisión directa con la organización colectiva de las comunidades<sup>126</sup> (Platt 1988, pág. 436).

En general, la situación de los aymaras peruanos no cambió sustancialmente con la llegada del período republicano, más bien en algunos casos se deterioró aún más con las reformas impuestas desde el gobierno central<sup>127</sup>. Los problemas de integración social

---

<sup>122</sup> En un primer momento, las provincias de Puno, Lampa, Carabaya y Azángaro, se integraron al nuevo Virreinato creado. En 1796 Puno retornó al Virreinato del Perú, esta vez bajo la denominación de Intendencia de Puno, y comprendiendo a las provincias de Lampa, Carabaya y Azángaro (Porras 1981, págs. 28 y 32).

<sup>123</sup> Las modificaciones hechas producto de las reformas borbónicas conllevaron numerosas protestas y rebeliones en la zona sur andina, siendo los levantamientos más importantes los liderados por Tupac Amaru y Tupac Katari. Ver más información de este tema en el acápite 4.1.6.1.1.

<sup>124</sup> Posteriormente, tras la guerra del Pacífico y la anexión por parte de Chile de los territorios de Tarapacá y Antofagasta, parte de esta etnia pasó a formar parte de dicho país, habitando principalmente las zonas altiplánicas cercanas a la frontera con Bolivia.

<sup>125</sup> En general, la formación de los países andinos luego de la independencia estuvo condicionada más a postulados políticos del sector criollo (e inclusive a intereses personales y regionales), que a un análisis real de la situación económica y social de cada una de estas unidades espaciales. En tal sentido, el proyecto fallido de la Confederación Peruano-Boliviana puede ser considerado como el último intento político de mantener un complejo y articulado espacio regional, el del sur andino. Los proyectos políticos de las élites criollas triunfaron sobre el establecimiento de un Estado único que mantuviera la unidad colonial en una formación política más acorde con la realidad social y cultural.

<sup>126</sup> Este modelo organizacional de las comunidades originarias había sido respetado, por las autoridades del incario primero y por las coloniales después, a través de lo que se vino a denominar el “pacto tributario”. El “pacto tributario” consistía en que el poblador originario reconocía la autoridad del rey español –así como durante el incario la autoridad del inca- y le rendía tributo, a cambio del reconocimiento de su derecho de uso sobre la tierra (Platt 1988, pág. 436).

<sup>127</sup> Así, las nuevas leyes republicanas determinaron la desaparición del concepto de minoría de edad indígena, quitando la protección especial que se ejercía durante el período colonial sobre dicha población (Mendieta 2005, pág. 135).

del aymara se hacen patentes en este período. Si el aymara no representaba mayores problemas políticos para la organización colonial (debido a la existencia de dos “repúblicas” separadas, la de españoles y la de indios), un aymara en la República sí planteaba un problema<sup>128</sup> debido al concepto de igualdad ciudadana subyacente en dicho modelo<sup>129</sup>. Además, en la práctica se seguía reproduciendo la antigua sociedad estamental colonial que dividía a los sectores dominados y dominantes en dos “repúblicas” paralelas. La única diferencia oscilaba en el sector dominador: ahora le correspondía a los criollos y mestizos.

La consolidación del gobierno central (financiado por la exportación de guano) originó que hacia mediados del siglo XIX el nuevo Estado paulatinamente dependiera menos del tributo aportado por los pobladores originarios<sup>130</sup>. Dicho fenómeno estimuló a la oligarquía limeña a poner en marcha un modelo económico capitalista orientado a modernizar al Perú. Para tal efecto, era necesario demoler las barreras coloniales para poner la tierra, y sobretodo la mano de obra originaria, en función de las necesidades emergentes de la nueva clase dominante y su Estado (Larson 2002, pág. 105). Sin embargo, las necesidades de la élite limeña se enfrentaban a unos hábitos coloniales de raigambre feudal profundamente arraigados, los cuales se basaban en relaciones de servidumbre y trabajo forzado de los pobladores originarios a favor de las élites provinciales<sup>131</sup>. Así, los grupos de poder regionales (principalmente andinos) se movilizaron para no perder estos privilegios, limitando de este modo los afanes

---

<sup>128</sup> Las soluciones planteadas a ese problema (en buena parte de los países latinoamericanos de población originaria) iban desde la aniquilación de la población (que se sustentaba en teorías evolucionistas o lo que se llamó el “darwinismo social”, y que se aplicó parcialmente a los araucanos del sur de Chile por ejemplo), hasta su marginación social (con la entrega de su control a autoridades locales mestizas o criollas). Esta última solución fue la que se implementó en el caso peruano.

<sup>129</sup> Lo cual en la práctica equivalía a la igualdad de desiguales sujetos sociales, igualdad meramente formal más no material. Esto dejaría a los pobladores aymaras en un real estado de abandono frente a un Estado que los había proclamado como “ciudadanos”.

<sup>130</sup> Aunque antes ya se había declarado la abolición del tributo indígena, la crisis post-independencia hacía insostenible esta disposición, por lo que se volvió a restablecer el tributo bajo el nombre de “contribución indígena” (Klaren 2004, pág. 189).

<sup>131</sup> Es importante señalar que, producto de los levantamientos de pobladores originarios de fines del siglo XVIII (ver más información de este tema en el acápite 4.1.6.1.1), se llevaron a cabo medidas fuertemente represivas por parte de las autoridades coloniales. Una de ellas consistió en la abolición de los cacicazgos hereditarios, lo cual generó un vacío de intermediación entre los pobladores originarios y el Estado, así como el ascenso de un nuevo sector emergente: los criollos y los mestizos (Larson 2002, pág. 104; Tamayo 1982, págs. 74 y 75). El elemento mestizo y criollo cubrió el espacio dejado por el cacique como sujeto intermediario, y a partir de ese momento este nuevo poder local llevó la colonia a las comunidades.



modernizadores de los oligarcas guaneros de Lima. Las élites del interior continuaron teniendo un carácter regionalmente insular (Larson 2002, pág. 108).

La liberalización –y consiguiente individualización- de la propiedad comunal para su libre enajenación originó que hacia fines del siglo XIX se produjera la gran expansión latifundista en los Andes peruanos, la cual va de la mano con el auge del comercio lanero de exportación (principalmente hacia Inglaterra). De tal manera que en el Perú surgieron grandes haciendas laneras. La apertura al capital producida por la emergente industria textil conllevó una profunda perturbación a las actividades milenarias del arrieraje y los obrajes de lanas –sustento económico de las comunidades quechuas y aymaras de la sierra sur-, por lo que las zonas laneras (ferias ganaderas) perdieron importancia paulatinamente. En lugar de ello, los depósitos comerciales dominados por mestizos, surgieron a lo largo de las recién construidas vías férreas (Larson 2002, págs. 114 y 115).

Durante este período, los poderes económicos regionales y las autoridades locales articularon un orden social abusivo y explotador contra el poblador aymara<sup>132</sup>. Este poder local combinaba la propiedad de la tierra con el poder político, lo que se ha venido a denominar como gamonalismo<sup>133</sup>. Servicios no pagados, ventas obligadas de productos y recolección del impuesto a la tierra, fueron los principales mecanismos a través de los cuales las autoridades locales extraían recursos de los aymaras del mismo modo en que lo hacían con sus hermanos quechuas. A nivel local, los aymaras no tenían garantías ni sobre su vida ni sobre su propiedad. Las leyes no tenían sentido, porque aquellos que las violaban eran los mismos que administraban justicia. El control y la manipulación de información por parte de las autoridades locales hacían casi imposible

---

<sup>132</sup> Cuyo origen hay que rastrearlo en la primera etapa de la República, debido entre otras razones al desmembramiento regional y al debilitamiento del naciente Estado republicano.

<sup>133</sup> Aunque se suele asumir que latifundista y gamonal designan a la misma persona, no es lo mismo pues el primero no siempre tenía los medios para controlar el poder político y económico local, a diferencia del gamonal (Calisto 1993, pág. 196). De acuerdo a Palao, el gamonal era una especie de señor feudal, mandón de pueblo, de comportamiento abusivo para beneficio propio con métodos crueles y coercitivos (Palao 2005, pág. 49).

que las quejas de los aymaras llegaran a oídos del gobierno central<sup>134</sup>. Y si estas llegaban, casi siempre eran archivadas<sup>135</sup> (Calisto 1993, pág. 141 y 192).

En 1969 el gobierno del General Velasco puso en marcha una radical reforma agraria. A diferencia de la reforma boliviana de 1953, en la cual las haciendas habían sido reconvertidas en una variedad de propiedades familiares, en el caso peruano las grandes propiedades fueron transformadas en empresas colectivas o cooperativas<sup>136</sup> (Palao 2005, pág. 59). El objetivo del gobierno militar con estas medidas era la incorporación del campesino<sup>137</sup> al mercado como un pequeño empresario asociativo.

Este proyecto conllevó innumerables problemas, tanto burocráticos como culturales. Por un lado, en las empresas asociativas se generaban conflictos internos debido a los manejos poco transparentes de los encargados de la administración que habían sido nombrados por el Gobierno y a la marginación de los socios campesinos en la conducción de las empresas; por otro lado, la práctica ancestral de los campesinos consistía en la explotación individual de las parcelas en un régimen de cooperación en el trabajo y el uso de recursos comunes como las praderas donde pastaba su ganado<sup>138</sup>, y no estar sometido a un sistema de propiedad colectiva impuesto desde el gobierno central<sup>139</sup> (Palao 2005, págs. 60 y 61). Todos estos factores acumulados se precipitaron a mediados de la década de los ochenta cuando se produjo una gran toma de tierras y la consecuente reestructuración agraria (fragmentando la tierra en parcelas familiares).

En suma, a través de este breve repaso histórico se ha podido advertir cómo el devenir histórico del sujeto colectivo aymara se ha enmarcado en un entorno social subyugante

---

<sup>134</sup> Además, los vecinos notables y las autoridades locales casi siempre bloqueaban las iniciativas del gobierno central en sus áreas de influencia (Calisto 1993, pág. 191).

<sup>135</sup> En tal sentido, Calisto (1993, pág. 260) considera que la usurpación de tierras no fue la principal causa de los movimientos y levantamientos de pobladores aymaras de fines del siglo XIX y comienzos del XX, sino los abusos de las autoridades locales.

<sup>136</sup> De acuerdo a Renique (2004, pág. 169), como resultado de la reforma agraria en Puno, un 89% de tierras y pastos naturales quedaron en manos de las empresas asociativas, mientras que las comunidades y parcialidades solo recibieron un 2.5%.

<sup>137</sup> El gobierno militar cambió la denominación legal de “indio” por “campesino”.

<sup>138</sup> El cual era un ganado del tipo “huaccho”(o de baja calidad), que era el que se utilizaba para el pastoreo bajo el antiguo sistema de hacienda. Benito Gutiérrez (06/05/07), señala que las políticas implantadas en las empresas cooperativas buscaban desaparecer el ganado huaccho perteneciente a los campesinos, con el objetivo de introducir especies de mejor calidad.

<sup>139</sup> De alguna manera, emular el proceso de reforma agraria boliviana que había parcelado la tierra en propiedades familiares.

y opresivo, de carácter sistemático y casi ininterrumpido hasta no muchas décadas atrás. Asimismo, el sujeto colectivo aymara ha tenido que sobrellevar y adaptarse a las continuas presiones modernizantes exógenas de efectos disociadores. Tales condiciones han sido sustantivamente desfavorables para sus intereses de grupo, lo cual sin lugar a dudas otorga mayor mérito al nivel de desarrollo colectivo alcanzado por este pueblo originario en la actualidad.

Como cuestión ulterior cabe señalar que el presente apartado marca la pauta de las relaciones históricas del pueblo originario aymara con las élites de poder que lo han dominado –ya sea el incario primero, la autoridad colonial española después, y el Estado republicano por último-, lo cual sirve de enlace para introducirse en el apartado 5.1, el cual trata de aproximarse a las relaciones actuales entre el colectivo aymara –en su dimensión individual y colectiva- y el Estado peruano y la “sociedad nacional”.

### **3.3. El contexto externo**

En un contexto globalizado como el actual, con un vertiginoso desarrollo de los medios de comunicación (el Internet), cada vez un mayor número de seres humanos tienen la oportunidad de interactuar constantemente, difundiendo sus propias formas de pensar y a la vez recibiendo y asimilando las costumbres y creencias del otro (del perteneciente a otra colectividad humana distinta se entiende). En tal sentido, se puede dar el caso que el acontecer social o político de una determinada zona del planeta tenga repercusiones o genere algún tipo de influencias en otra parte del mundo, más allá de que entre ambas exista una gran separación territorial.

Si la globalización, la apertura democrática de numerosos gobiernos, y el avance de los medios de comunicación, permiten en la actualidad un sinnúmero de intercambios entre individuos pertenecientes a distintos y diversos sujetos colectivos con características de pueblo, con mayor razón cabe hablar de individuos o grupos sociales pertenecientes a un mismo sujeto colectivo (o de una misma procedencia étnica) que se encuentran separados por una demarcación territorial estatal. Por ejemplo, se puede encontrar el caso de los kurdos, los cuales representan en la actualidad el más numeroso grupo étnico que no cuenta con un Estado, llegando a sumar más de 20 millones de personas distribuidos en 4 Estados distintos: Irak, Turquía, Siria, e Irán.

Desde esta perspectiva, el caso del pueblo originario aymara guarda directas semejanzas con el caso kurdo, ya que el conjunto poblacional del primero se encuentra distribuido hasta en cuatro Estados distintos: Perú, Chile, Bolivia y Argentina. La situación de los aymaras podría no diferenciarse de la situación de otros grupos lingüísticos amplios diseminados en varios Estados (como el caso de los quechuas), si es que el grupo étnico aymara no comprendiera un territorio continuo -a excepción de los aymaras de procedencia argentina- distribuido entre los actuales Estados de Perú, Bolivia y Chile.

La ventaja de contar con un territorio continuo, tomando como eje gravitatorio al Lago Titicaca y su cuenca, representa un factor esencial para poder entender el devenir histórico y social del pueblo originario aymara como sujeto colectivo, comprendiendo no solamente a quienes habitan del lado peruano, sino a la población aymara que se encuentra ubicada en los actuales Estados boliviano y chileno.

Es innegable que existen diferencias sustanciales entre los aymaras que habitan en uno u otros Estados, ya sea por el grado de integración social, el nivel de preservación de su cultura originaria o el desarrollo alcanzado por sus propias organizaciones sociales. Los distintos procesos históricos y sociales experimentados al interior de dichos Estados – sobre todo a partir del período republicano- repercuten directamente en los factores previamente mencionados. Sin embargo, tampoco se puede negar que hasta la actualidad se mantienen en la zona aymara niveles de integración extraterritoriales, datando muchos de ellos de tiempos ancestrales. Estos niveles de integración se podrían resumir en: una misma lengua; un intercambio económico y comercial constante y sistemático<sup>140</sup>; una movilidad geográfica permanente; unas prácticas culturales muy semejantes.

Por lo tanto, si bien el presente trabajo circunscribe su estudio al pueblo originario aymara que habita en el Perú, resulta importante realizar una aproximación a la situación de los aymaras con los cuales los aymaras peruanos mantienen una continuidad geográfica, dado que muchos de los procesos actuales que se vienen desarrollando en torno a la progresión colectiva del pueblo originario aymara peruano y

---

<sup>140</sup> Tal como se estudiará con mayor profundidad en los acápites 4.1.5 y 4.1.5.1 del presente trabajo, una dinámica que se percibe constantemente en las provincias ribereñas al Lago Titicaca –tanto en el lado peruano como en el boliviano- son los círculos comerciales transfronterizos.

que representan indicios de una transformación de esta colectividad en un pueblo “para sí”, tienen vinculación directa con los acontecimientos que se vienen produciendo más allá de las fronteras estatales existentes, más no étnicas o lingüísticas.

### **3.3.1. Situación de los aymaras en Bolivia**

La población aymara boliviana se circunscribe principalmente a los actuales departamentos de La Paz, Oruro y Potosí (la parte norte), lo que vendría a ser la zona occidental de Bolivia. La actual capital y centro político de este país se encuentra en la ciudad de La Paz, la misma que se ubica en el departamento del mismo nombre. En tal sentido, en Bolivia existe una cercanía geográfica entre las zonas de población aymara – al menos las que se encuentran en el departamento de La Paz- y la capital. Esto es sumamente significativo si se considera que la capital del Perú, Lima, se encuentra a una distancia de más de mil kilómetros de la zona geográfica de población aymara peruana<sup>141</sup>.

Como antecedente histórico reciente de la situación actual de los aymaras bolivianos, es importante señalar que en el año 2003 gobernaba en Bolivia Gonzalo Sánchez de Lozada. Una serie de reformas de carácter liberal, las cuales incluían la privatización de una serie de servicios básicos, provocaron una serie de movilizaciones masivas en distintos puntos del país que finalmente obligaron a Sánchez de Lozada a renunciar al mando. Dichas movilizaciones -que dieron como resultado un número considerable de muertos producto del enfrentamiento entre los movilizadores y las fuerzas estatales- fueron promovidas y encabezadas por organizaciones de pobladores originarios, siendo las que estaban compuestas por pobladores aymaras los actores principales<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> Las diferencias producto de esta separación geográfica son notorias en uno y otro caso. Así, la ciudad de La Paz se encuentra rodeada de personas de origen aymara, ya sean las que habitan en las comunidades circundantes a la ciudad o las que han migrado a la misma o se han instalado contiguamente en la ciudad de El Alto (zona alta o de altiplano). Para un aymara que ha migrado a la ciudad de La Paz es mucho más sencillo regresar continuamente a su comunidad de origen (o a la de sus ancestros) por la proximidad geográfica, a diferencia del aymara que ha migrado a la ciudad de Lima. En suma, en el caso boliviano, la proximidad geográfica permite a los aymaras migrantes conservar en mayor medida sus tradiciones originarias al estar en un contacto constante con sus comunidades de origen.

<sup>142</sup> De acuerdo a Marina Ari (2006, pág. 78), el 99% de personas que murieron en el levantamiento de Octubre del 2003 eran aymaras: urbanos, rurales, caídos en la lucha por conseguir el ansiado Estado aymara. La proximidad geográfica entre las zonas de población aymara y la capital La Paz, permite que cualquier movilización de las organizaciones “aymaristas” repercuta directamente en el centro político de

La asunción al poder de Evo Morales en el año 2005 abrió un nuevo proceso en Bolivia. Era la primera vez en la historia que un presidente de procedencia originaria – específicamente aymara- llegaba al poder en el país altiplánico<sup>143</sup>. En tal sentido, es obvio que este suceso ha generado una gran expectativa de cambio social entre los pueblos originarios que habitan Bolivia, transformación que tendría como fin último la “descolonización”<sup>144</sup> del mismo.

El gobierno de Evo Morales propone básicamente la elaboración de un nuevo pacto social en el cual los pueblos originarios puedan ser incluidos en la estructura de poder gubernamental, y que también les permita gozar de una serie de derechos autonómicos. El instrumento legal para llevar a cabo dichos objetivos consiste en la redacción de una nueva constitución política<sup>145</sup>, que debe plasmar –de acuerdo a las pretensiones gubernamentales- el carácter “unitario y plurinacional” del Estado boliviano. A pesar de estas condiciones presumiblemente optimistas para los pobladores originarios, las regiones orientales del país<sup>146</sup> –encabezadas por el departamento de Santa Cruz de la Sierra- también están a la par con los pueblos originarios en cuanto a demandas de

---

Bolivia. Dentro de este tipo de iniciativas, la ciudad de El Alto se ha constituido en un actor sumamente relevante, representando actualmente el más importante bastión político de los aymaras. Con más de un millón de habitantes, esta ciudad tiene la capacidad de movilizar millares de personas, así como de bloquear y aislar las comunicaciones terrestres que se dirigen a la ciudad de La Paz.

<sup>143</sup> A lo cual hay que agregar su pasado como dirigente cocalero y haber sido uno de los principales actores en las movilizaciones sociales producidas en dicho país desde la década de los noventa.

<sup>144</sup> De acuerdo a numerosos textos y publicaciones indigenistas, “descolonización” sería el proceso mediante el cual Bolivia llevaría a cabo una transformación social radical que llevaría a los pueblos originarios a ocupar el lugar de privilegio y poder que les fue arrebatado por los colonizadores españoles primero, y por los grupos criollos y mestizos después.

<sup>145</sup> La emergente convocatoria para elegir a los miembros de la Asamblea Constituyente responde a la demanda popular, cuyos antecedentes inmediatos son los levantamientos masivos de pobladores originarios y las movilizaciones populares que a partir del año 2000 culminaron en el 2003 con la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada a la Presidencia de la República. En tal sentido, la Asamblea se proyecta como el espacio en el cual se van a resolver las condiciones que hacen de Bolivia, en palabras de Pedro Portugal: “una nación ficticia y un sistema ingobernable, inestable y plagado de contradicciones e injusticias sociales” (Portugal 2006, pág. 85). Se entiende entonces que sean las organizaciones de pobladores originarios los entes que mayor impulso le otorgan a este tema. Cabe actualizar que el 31/01/09 se aprobó en referéndum esta nueva Constitución, lo cual resulta positivo para el gobierno de Evo Morales pero también refleja la marcada división en la que se encuentra el país altiplánico. Fuente en: <http://www.elcomercio.com.pe/ediciononline/html/2009-01-25/bolivianos-aprobaron-referendum-nueva-constitucion-segun-sondeos.html>. Información obtenida en Enero 2009.

<sup>146</sup> Que básicamente comprenden a la clase empresarial y emergente de Bolivia, la cual ha visto amenazados sus intereses económicos debido a una serie de reformas de carácter estatista emprendidas por el gobierno de Evo Morales. En tal sentido, la más importante acción de defensa contra las medidas del gobierno central consiste en demandar cuotas de autonomías. Estas demandas buscan elaborar un Estado de tipo federalista en Bolivia. Sin embargo, algunas posiciones más extremas consideran el secesionismo como la única vía de autodeterminación posible.

autonomía se refiere. En suma, la pretendida “refundación” de Bolivia emprendida por el gobierno central colisiona con una serie de intereses muchas veces contrapuestos entre sí, todo lo cual contribuye a una cada vez mayor desintegración social del Estado nación boliviano y la consiguiente emergencia de conflictos sociales.

Sin embargo, tal como se pudo apreciar al describir los hechos que coadyuvaron a la caída del gobierno de Sánchez de Lozada, el contexto actual en Bolivia no se reduce sólo a lo que pueda hacer el gobierno de Evo Morales, sino que atrás existe un gran número de organizaciones de pobladores originarios que manejan diversos mecanismos de presión hacia el gobierno y los grupos de poder<sup>147</sup>. De acuerdo a Álvaro García Linera, actual Vicepresidente de Bolivia, en la actualidad el eje de movilización social en dicho país lo constituye el movimiento de pobladores originarios, de cuyas organizaciones emergen los discursos vinculados a la nacionalización<sup>148</sup> de los recursos naturales y de una serie de servicios públicos (la mayoría en manos privadas actualmente)<sup>149</sup>.

Por último, es importante advertir el ribete fundamentalista que muchas de las organizaciones “aymaristas” viene adoptando<sup>150</sup>. A pesar de ser una minoría en

---

<sup>147</sup> El germen de las organizaciones etnicistas aymaras actuales es el movimiento katarista. Este movimiento, surgido en la década de los sesenta, se fue construyendo a través de la constitución de una serie de organizaciones que desarrollaron una intensa labor cultural en la ciudad y en el campo. Las bases ideológicas de dicho movimiento consisten básicamente en: la búsqueda de la reivindicación de la dignidad aymara frente a la homogeneización y aculturación forzosa propuesta por los gobiernos posteriores a la Revolución de 1952; reivindicar un proyecto de desarrollo basado en su propia cultura y costumbres tradicionales; condenar la explotación de los intereses de los pobladores originarios en provecho de los sucesivos gobiernos republicanos (Cárdenas 1988, pág. 525). No obstante, es importante tomar en cuenta que existen una serie de procesos y hechos históricos previos (que datan del período inicial republicano) que, por un lado, contribuyeron a establecer una tradición organizacional dentro de las comunidades aymaras; y por otro lado, construyeron ideológicamente los discursos étnicos de identidad que posteriormente se verían plasmados en las organizaciones aymaras actuales. Su desarrollo excedería los propósitos del presente trabajo, quedando pendiente para investigaciones futuras.

<sup>148</sup> Sin embargo, advierte, este nacionalismo difiere sustancialmente de aquel surgido a raíz de la Revolución del año 1952. En ella la clase obrera se constituyó en la principal fuerza movilizadora de los cambios sociales producidos. En cambio, el actual proceso tiene como núcleo a las organizaciones indígenas (García Linera, en Pulso N° 399, pág. 11).

<sup>149</sup> En Pulso 399, Pág. 11, entrevista al Vicepresidente Álvaro García Linera, Mayo 2007 (Empresa Editora Pulso S.A., La Paz Bolivia).

<sup>150</sup> Entre las cuales destaca la organización liderada por Felipe Quispe, denominada Movimiento Indígena Pachacuti (MIP). De acuerdo a Juan Rojas, esta organización tiene vínculos con el partido político peruano Frente Andino Revolucionario (FAR). Señala que este último, si bien en sus inicios tenía orientaciones marxistas, actualmente ha virado su dirección a reivindicar cuestiones étnicas (incluyendo al aymara y al quechua). Fuente: entrevista con Juan Rojas (21/05/07).

proporción al conjunto de organizaciones indigenistas bolivianas<sup>151</sup>, son las que mayor resonancia pública generan debido a su discurso radical. En síntesis, sus propuestas plantean básicamente la restauración del “Estado del Collasuyo<sup>152</sup>”, para lo cual sería necesario crear un nuevo Estado nación aymara a partir de la desmembración de los territorios estatales –entre los que se encontrarían Perú, Bolivia y Chile- que contienen población de dicha procedencia étnica.

En conclusión, la capacidad de movilizar miles de personas y el alto grado de organización interna de las organizaciones etnicistas aymaras de Bolivia, han conseguido que estas organizaciones se constituyan en fuerzas políticas de primer orden en la actualidad, teniendo la capacidad de desestabilizar a cualquier régimen de turno si realmente se lo proponen. La tendencia apunta a que sigan afianzándose en la búsqueda de mayores cuotas de poder en el futuro.

### **3.3.2. Situación de los aymaras en Chile**

Desde el fin de la guerra del Pacífico y la anexión de territorios de población aymara, la política del Estado chileno hacia dicha población -que mantenía lazos milenarios con los aymaras de Perú y Bolivia- se basó en un integracionismo nacionalista de carácter forzoso, el cual buscaba en última instancia desaparecer todo vestigio de identidad étnica (Van Kessel 1989, pág. 92). Esta política gubernamental se diferenciaba en gran medida de las políticas etnocidas aplicadas a la etnia mapuche en el sur de Chile, debido a que la población aymara era indispensable para fungir como mano de obra en las minas de salitre de Antofagasta y Tarapacá<sup>153</sup>. La explotación intensiva del salitre

---

<sup>151</sup> La mayoría de organizaciones de pobladores originarios en Bolivia ha apostado por llevar las reformas mediante la Asamblea Constituyente, para de ese modo lograr un cambio paulatino en la sociedad y el Estado (Pablo Mamani, en revista mensual Pukara N° 18, pág. 4, fecha del 7 de Abril al 7 Mayo de 2007, La Paz, Bolivia).

<sup>152</sup> El “collasuyo” fue uno de las cuatro “suyus” (regiones o provincias) que dividían al Imperio Inca. El centro del “collasuyo” era la zona circundante al Lago Titicaca, conformada por población de origen aymara principalmente. En tal sentido, es entendible que se quiera apelar a un término como “collasuyo” para designar a un eventual proyecto político originario, debido a que denota una búsqueda de retorno a una condición pasada gloriosa en la cual el poblador aymara era dueño de su propio destino. Sin embargo, el “collasuyo” formaba parte de la organización política inca, por lo tanto, bajo la dominación quechua.

<sup>153</sup> Dentro de este período histórico, cabe destacar la matanza ocurrida en la Escuela Santa María de Iquique en 1907, que se efectuó contra un número indeterminado de trabajadores del salitre que se encontraban en esos momentos en huelga general debido a las extremas malas condiciones laborales que padecían. Muchos de los operarios que fueron victimados habitaban los territorios que les fueron



produjo cambios estructurales en las comunidades aymaras chilenas, reorientando su actividad económica hacia una vinculación con dicha industria<sup>154</sup>.

En general y a lo largo de la historia republicana de Chile, la legislación concerniente a los pobladores originarios chilenos se caracterizó por ser paternalista. Dicha legislación se iría modificando progresivamente aunque, tal como lo señala Van Kessel (1989, pág. 93), el pluralismo étnico representó siempre un obstáculo para la integración nacionalista y para la seguridad nacional propugnadas por los sucesivos gobiernos chilenos, los cuales no podían admitir la existencia de “nacionalidades originarias” en su territorio.

Por otro lado, si bien tradicionalmente las reivindicaciones étnicas en Chile provenían de las acciones realizadas por la etnia mapuche del sur del país, a partir de fines de la década de los ochenta los aymaras chilenos comienzan a elaborar propuestas y demandas que reivindicaban su origen étnico. Es indudable que el desarrollo del movimiento katarista en la vecina Bolivia<sup>155</sup> influyó en gran medida a los aymaras chilenos, a través de dos medios principalmente: la difusión de radios aymaras bolivianas; y la presencia de inmigrantes bolivianos aymaras en la región norte de Chile (Albó 1991, pág. 320). Se podrían añadir dos factores más que influyeron en el desarrollo del movimiento aymara en Chile: la visita de intelectuales y dirigentes aymaras, tanto de Perú como de Bolivia, los cuales realizaban encuentros y congresos indigenistas; el desarrollo de un mercado fronterizo de bienes, servicios y fuerza de trabajo, que paulatinamente se fue constituyendo en un gran espacio de integración entre los aymaras que habían sido separados por la demarcación territorial de los Estados<sup>156</sup>.

---

arrebatados a Perú y a Bolivia durante la Guerra del Pacífico, por lo que se presume que eran de origen étnico aymara. Fuente:

[http://www.latercera.cl/medio/articulo/0,0,38035857\\_152309037\\_187819614,00.html](http://www.latercera.cl/medio/articulo/0,0,38035857_152309037_187819614,00.html).

Información obtenida en Enero 2008.

<sup>154</sup> Fuente: <http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/tesis2.pdf> (pág. 54). Información obtenida en Julio 2007.

<sup>155</sup> Ver más información de este tema en el apartado 3.3.1.

<sup>156</sup> Así, el movimiento aymara chileno se plasmó a través de organizaciones urbanas, entre las que sobresalieron Pacha Aru de Arica, Aymarmarka y el Centro Cultural Aymara. Estas tres organizaciones desarrollaron una labor de educación bilingüe intercultural entre las comunidades aymaras (entre otras actividades). Fuente: <http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/tesis2.pdf> (págs. 7, 55 y 56). Información obtenida en Junio 2007.

En la actualidad, dos organizaciones, el Consejo Autónomo Aymara (CAA) y el Consejo Nacional Aymara (CNA), se encuentran liderando los movimientos de reivindicación étnica de la población aymara en Chile. Al parecer, la tendencia apunta a la mayor consolidación de estas organizaciones<sup>157</sup>, así como a su mayor capacidad de influir –uniendo fuerzas con las otras organizaciones indigenistas- sobre las decisiones gubernamentales respecto a la situación de los pueblos originarios de dicho país<sup>158</sup>.

Sin embargo, de acuerdo a Gonzáles (1996, pág. 401), el discurso etnicista de algunas de las organizaciones aymaras no ha sido siempre bien recibido, especialmente en las zonas precordilleranas y de valles costeros. Esto se debe a que la situación de composición étnica en estas zonas es más compleja que en las zonas altiplánicas<sup>159</sup>, y las demandas son principalmente de carácter clasista. Asimismo, el desarrollo de un mercado de bienes, servicios y fuerza de trabajo, ha propiciado el surgimiento de un segmento económico aymara diferenciado. La consolidación de este mercado atrajo a numerosos emigrantes aymaras de otras regiones, especialmente de Bolivia. A diferencia de sus congéneres chilenos, a los inmigrantes se les asignaron los trabajos más pesados y en las peores condiciones laborales, generando un espacio económico-social desigual y asimétrico entre aymaras<sup>160</sup>.

En tal sentido, a pesar de producirse una suerte de dependencia ideológica por parte de los intelectuales aymaras chilenos de las ideologías y planteamientos desarrollados en otras zonas aymaras (especialmente Bolivia), existe una dependencia económica de los comerciantes aymaras chilenos por parte de sus congéneres emigrantes de otros países.

---

<sup>157</sup> De acuerdo a algunos testimonios recogidos en el trabajo de campo, el tema de la reconstrucción de la “nación aymara” –que implicaría la fragmentación territorial de Perú, Bolivia y Chile en las zonas donde habita dicha población con la finalidad de constituir ulteriormente un “Estado nación aymara”- parte de la intelectualidad aymara chilena, alentada por el gobierno central chileno a través de un riguroso y extensivo programa educativo, debido a los intereses geopolíticos que tendría este último en acceder a los recursos hídricos de la cuenca del Lago Titicaca.

<sup>158</sup> Una de las principales demandas de estas organizaciones tenían como objetivo que el Estado chileno adoptara la Convención 169 de la OIT, hecho que se ha producido recientemente (Setiembre del 2008). El Convenio ha sido ratificado por el gobierno chileno sin ninguna clase de restricción interpretativa. Fuente en: [http://www.chile.com/tpl/articulo/detalle/ver.tpl?cod\\_articulo=104426](http://www.chile.com/tpl/articulo/detalle/ver.tpl?cod_articulo=104426). Información obtenida en Octubre 2008.

<sup>159</sup> También podría deducirse que, la migración del aymara a los centros urbanos de la costa y su asimilación a la economía de mercado, originan que la importancia de su identidad étnica pase a un segundo orden.

<sup>160</sup> Fuente: <http://www.aulainter-cultural.org/IMG/pdf/tesis2.pdf> (pág. 55). Información obtenida en Junio 2007.

La pobreza y las dificultades económicas de estos últimos son aprovechadas por los primeros, los cuales los explotan y se aprovechan de un intercambio desigual.

## **Capítulo 4: Base de la subjetividad aymara**

### **4.1. Los aymaras como sujeto colectivo “en sí”**

#### **4.1.1. Una síntesis de la interacción histórica de una multiplicidad de grupos étnicos**

Los pueblos originarios, los grupos étnicos, las minorías religiosas y toda clase de colectividad que se precie de portar ciertos rasgos comunes y característicos –con respecto a otras colectividades–, no representan conjuntos estáticos e impermeables al paso del tiempo. Cada uno de estos grupos humanos representa la síntesis de una serie de factores y procesos histórico-sociales que han ido moldeando y modificando su composición interna hasta llegar a su definición actual. Lo que se quiere señalar con esto es que un grupo humano no es el mismo que hace 500 años, siquiera 100 años, así como tampoco lo será en los años venideros. Por ejemplo, lo que se conoce actualmente como el pueblo francés, representa la síntesis de la interacción histórica de poblaciones de origen celta, ibérico y germano (Renan 1987, pág. 72).

El caso de los pueblos originarios no escapa a esta realidad, aunque éstos presentan ciertas particularidades que los diferencian de otro tipo de colectividades humanas, tales como los Estados nacionales. Los pueblos originarios se caracterizan por haber mantenido una cierta resistencia frente a la asimilación y a la imposición de patrones de vida por las sociedades dominantes, lo cual los diferencia de otras colectividades que se han desarrollado en base a la multiplicidad étnica y cultural (aunque ellas mismas se puedan considerar una sola unidad como producto de tal proceso). Sin embargo, los pueblos originarios tampoco han sido incólumes a modificaciones en su composición o estructura interna a través de la historia. El caso del sujeto colectivo aymara no es la excepción. En tal sentido, lo que se conoce actualmente como “lo aymara”, sólo es el resultado de una serie de transformaciones desarrolladas durante un largo transcurso de tiempo, originadas e impulsadas por factores externos e internos a la propia colectividad.

La ausencia de fuentes escritas en la etapa precolonial representa una gran limitación para poder establecer una teoría fidedigna respecto a los orígenes de lo propiamente “aymara”. Sin embargo, con base en el estudio de las fuentes orales recogidas por los cronistas, la labor de los evangelizadores y la organización temprana de la administración colonial española, se ha podido establecer tres hipótesis sobre el origen de este pueblo originario: la primera, suscrita por autores como Browman, señala que el origen del aymara se encuentra en la zona altiplánica; la segunda ubica la zona de irradiación temprana del aymara en la región de Atacama (actual Chile), tesis que es apoyada por Espinoza Soriano y Bouysee-Cassagne; la última hipótesis señala que el origen de “lo aymara” corresponde a la región centro sur del Perú, y es suscrita por autores como Torero y Cerrón Palomino (Cerrón-Palomino 2000-a, pág. 133).

A diferencia de las primeras dos hipótesis, la proposición de Cerrón Palomino y Torero se apoya principalmente en la evidencia de la difusión y características de la lengua aymara<sup>161</sup>. De acuerdo a esta teoría<sup>162</sup>, esta lengua habría surgido en el área comprendida entre las actuales provincias de Cañete (Lima) y Nazca (Ica). A partir de dicha zona se habría expandido hacia el este, abarcando las actuales Regiones de Huancavelica, Ayacucho, y posteriormente Cuzco<sup>163</sup> y Arequipa. Recién hacia el inicio del segundo milenio de nuestra era, el aymara habría hecho su ingreso en la zona altiplánica (de manera violenta), desplazando a la lengua originaria de dicha zona, el puquina<sup>164</sup>. El dominio de los aymaras se vería plasmado en la constitución de distintos “reinos”, a lo largo y ancho del territorio altiplánico. En tal sentido, la presencia de la

---

<sup>161</sup> Dado que la teoría de Cerrón se basa en un estudio lingüístico, tiene un mayor soporte científico a diferencia de las posiciones históricas, que son más discutibles y no es el propósito del presente trabajo dilucidarlas. Por tales motivos, se opta por asumir la teoría lingüística.

<sup>162</sup> Esta teoría se sustenta básicamente en dos factores: en primer lugar, que la lengua aymara “lleva una marca indiscutible de su contacto con el quechua como resultado de una copresencia idiomática muy antigua que sólo pudo haberse efectuado en los Andes Centrales” (Cerrón-Palomino 2000, pág. 140); en segundo lugar, la presencia actual de personas de habla aymara (específicamente, de la familia lingüística aymara del jaqaru y el kauki) en la provincia limeña de Yauyos, cuyo origen producto del traslado de “mitimaes” no parece justificable (Cerrón Palomino 2004, pág. 10).

<sup>163</sup> De acuerdo a Cerrón-Palomino (2004, págs. 10 y 17), el idioma natural del que se habrían servido los soberanos cuzqueños al constituirse el señorío de los incas fue el aymara, el cual adquiriría posteriormente el estatuto de “lengua oficial”. Tras la dominación de los chinchas, durante el gobierno de Tupac Inca Yupanqui, se habría adoptado dicha variante quechua como “lengua oficial”. Documentación colonial del siglo XVI testimonia la presencia de pobladores de habla aymara en zonas localizadas al noroeste del Cuzco, cuya presencia no se debería únicamente al traslado de “mitimaes”.

<sup>164</sup> Así, la lengua puquina habría pertenecido a la cultura Tiahuanaco (Torero 1987, pág. 351).

lengua aymara en la zona altiplánica no tendría más de tres siglos antes de la llegada de los españoles (Cerrón-Palomino 2000, pág. 136; Torero 1987, pág. 339).

Estos distintos “reinos aymaras”, de los cuales los más significativos fueron los lupacas, los collas y los pacajes<sup>165</sup>, fueron dominados por el Imperio Inca hacia el siglo XV aproximadamente (Palao 2005, pág. 28). A partir de dicho suceso, cada uno de ellos fue objeto de procesos totalmente distintos, los cuales en última instancia serían determinantes en cuanto a las características lingüísticas y étnicas de los pobladores que actualmente habitan dichos territorios.

Por un lado, Meiklejohn (1988, pág. 24) señala que la expansión incaica en el “reino” colla –el cual se constituyó al norte del altiplano puneño- se produjo de manera violenta, a diferencia del “reino” lupaca –cuya zona de influencia se encontraba dentro de lo que representa el territorio aymara actual (excluyendo la zona que comprende a las actuales provincias puneñas de Huancané y Moho)- donde la dominación se consiguió de una manera negociada y pacífica. En consecuencia, producto de la alianza de los lupacas con los incas, los primeros pudieron mantener el empleo de la lengua aymara como la “lengua general” del Collasuyo<sup>166</sup>; es decir, como idioma de relación con otros grupos etnolingüísticos más allá de sus propias fronteras “nacionales” (Torero 1987, pág. 341). Por otro lado, la necesidad de poner en orden a los collas por parte de los incas pudo haber propiciado el traslado de una mayor cantidad de población de habla quechua a dicho territorio, así como el traslado de parte del ejército colla vencido a zonas geográficas distantes.

El período colonial instauró una nueva etapa. En la zona norte del altiplano (o lo que fue el territorio colla) se establecieron una serie de encomiendas para los conquistadores españoles y para los miembros de la nobleza inca. Los primeros tenían que casarse con mujeres de la nobleza inca como requisito para acceder a estos territorios, tras lo cual se trasladaban personas de origen quechua (miembros de la panaca) para colonizar estos

---

<sup>165</sup> Estos “reinos” aymaras estaban comprendidos dentro de los territorios que iban desde Ayaviri (actual provincia de la Región Puno en Perú) hasta Caracollo (actual provincia del departamento de Oruro en Bolivia) (Julien 2004, págs. 18 y 24).

<sup>166</sup> Cuando se produjo la dominación incaica sobre el territorio altiplánico, los primeros sin ninguna distinción denominaron como “collas” a todos los grupos de habla aymara (de los distintos “reinos”). Así, todo este territorio, junto con las tierras más australes, pasó a ser denominado como el “Collasuyo” (nombre que se deriva de la meseta del Collao, colindante con el Lago Titicaca) (Llanque 1990, pág. 20).

territorios<sup>167</sup> y consiguientemente, subordinar a la población de la zona e imponerle el idioma quechua<sup>168</sup>.

Al parecer, en la zona norte del altiplano la lengua aymara no era hegemónica, sino que rivalizaba con la lengua puquina<sup>169</sup>. En tal sentido, si se considera que la “aymarización” de los pueblos circunlacustres era relativamente reciente (no más de tres siglos atrás aproximadamente), cuando irrumpe en el escenario el quechua (producto de la dominación incaica primero, y del establecimiento de encomiendas en el período colonial después), serán muchos los pueblos no aymarizados (como el puquina de la zona del “reino” colla) que fácilmente adoptarán el quechua. Es decir, en aquellas zonas donde los grupos étnicos locales no constituían una mayoría compacta (como en la zona norte de Puno, donde al parecer existía una disputa hegemónica entre el puquina y el aymara), el proceso “quechuizador” tuvo mayor éxito.

En cambio, la zona sur del altiplano (o lo que fue el territorio lupaca) fue declarado – debido a su gran densidad poblacional y al hecho de disponer de la mayor población de camélidos sudamericanos - como tierra de la Corona española, lo cual le permitió no ser absorbido por ninguna clase de encomiendas (Palao 2005, pág. 35). Dicho régimen jurídico privilegiado permitió que los pobladores aymaras de dicha zona pudieran mantener un mayor margen de soberanía interna en el desarrollo de sus actividades cotidianas, así como en sus formas organizacionales como comunidad. Asimismo, generó un espacio vital para que la lengua aymara pudiera subsistir en la cotidianeidad y transmitirse intergeneracionalmente libre de interferencias externas.

Igualmente, el territorio del antiguo “reino” colla fue asignado a la jurisdicción del Obispado de Cuzco. Dicho obispado ordenó que el adoctrinamiento dentro de su jurisdicción se realizara en la lengua quechua<sup>170</sup>. Habría que añadir que la propiedad a

---

<sup>167</sup> Asimismo, como la lengua quechua era concebida como la lengua “más general” del Virreinato peruano, los intereses económicos hispánicos movilizaban preferentemente mano de obra de dicha lengua para que trabajasen en los centros de explotación minera, en el cultivo de coca en las yungas, o en el servicio doméstico en las ciudades (Torero 1987, pág. 338).

<sup>168</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (09/05/07).

<sup>169</sup> Torero (1987, pág. 338), se basa en un documento redactado por el Obispado de La Plata (o Charcas) hacia 1600 sobre los idiomas a utilizarse en el adoctrinamiento religioso, para señalar que era el puquina la lengua general en el territorio del antiguo señorío colla y no el aymara, y que ya hacia esa fecha (1600) el quechua comenzaba a desplazar al puquina de forma definitiva.

<sup>170</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

manos de la Iglesia de extensos territorios en dicha zona facilitó el adoctrinamiento de la población<sup>171</sup>. En cambio, los restantes territorios circunscritos a la cuenca del Titicaca (incluyendo las actuales provincias de Huancané y Moho) pertenecían al Obispado de La Paz<sup>172</sup>, el cual permitió que se realizara el adoctrinamiento religioso en la lengua aymara (Torero 1987, pág. 331).

Por lo tanto, las siguientes generaciones de pobladores aymaras (y puquinas) de la zona norte y centro del actual departamento de Puno convivieron bajo el influjo de población de habla quechua dominante, lo que generó que paulatinamente olvidaran sus lenguas nativas y adoptaran la lengua dominante (quechua) como la principal. Muchos de los que actualmente tienen como territorio originario la zona norte de Puno y el quechua como lengua materna, descienden de pobladores que usaron el aymara (y el puquina) como lengua nativa en algún momento de la historia. Sin embargo, una serie de factores exógenos modificaron sustancialmente su composición interna y transformaron su identidad étnica originaria.

Por otro lado, cabe señalar que los registros etnohistóricos de los primeros años del período colonial hacen directa referencia de la variedad de lenguas y grupos étnicos que existían en el territorio altiplánico. Así, en dicho territorio habitaban pukinas, uros, quechuas, aymaras<sup>173</sup> y un sinnúmero de pequeñas culturas locales<sup>174</sup>. Los grupos de habla aymara subyugaban a los otros grupos étnicos existentes, tales como los pukinas o los uros, situación que se mantuvo también durante el período colonial<sup>175</sup>. La presencia de población de habla quechua se basaba en la dominación de la cual era objeto la zona altiplánica por el incario. El traslado de población quechua al territorio altiplánico formaba parte del sistema de “mitimaes” utilizado por el incario, o probablemente tenía como objetivo expandir la lengua quechua en el territorio conquistado (Julien 2004, pág. 29).

---

<sup>171</sup> Fuente: entrevista con René Roque (31/05/07).

<sup>172</sup> Asimismo, Palao (16/05/07) señala que las provincias aymaras pertenecientes a la actual Bolivia también pertenecían al Obispado de La Paz, por lo que pudieron igualmente mantener un espacio en el cual utilizar su idioma nativo.

<sup>173</sup> Es importante señalar que muchos de estos términos fueron denominaciones arbitrarias impuestas por los conquistadores españoles, en base a nombres de poblados y características regionales. Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

<sup>174</sup> Tales como los chiriguano, sillustani, o choquela. Fuente: entrevista con Edgar Sayritupa (09/05/07).

<sup>175</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

El inicio del período colonial significó un punto de inflexión respecto a la subsistencia de numerosas lenguas y formas de vida existentes hasta ese momento en el territorio altiplánico. Siendo el aymara y el quechua las lenguas principales (que hablaba la mayor parte de la población originaria conocida por los españoles), las autoridades eclesiásticas coloniales dispusieron que el adoctrinamiento religioso se realice en una de las dos lenguas (Meiklejohn 1988, pág. 262), excluyendo así a las demás existentes; asimismo, el establecimiento de las reducciones homogenizó a aymaras, pukinas y uros (sin mencionar a otras culturas locales existentes) en una misma jurisdicción territorial (Palao 2005, pág. 15), lo cual contribuyó a la “aymarización” de estos últimos debido a la relación de vasallaje en que se encontraban con respecto a los aymaras<sup>176</sup>.

Todos estos factores contribuyeron a la rápida asimilación o desaparición de esta variedad de manifestaciones culturales, quedando en la actualidad algunos grupos diferenciados de ínfima población que recrean las costumbres y tradiciones de sus antepasados. Este sería el caso de los uros, los cuáles siguen conservando algunos rasgos de su cultura y organización tradicional aunque su lengua se encuentra prácticamente extinguida (por lo que se comunican en aymara, además del castellano) (Palao 2005, pág. 15)<sup>177</sup>.

En suma, el pueblo originario aymara peruano -tal como se le conoce en la actualidad- representa la síntesis de una serie de transformaciones y alteraciones producidas a lo largo de un extenso período de tiempo, y es igualmente producto de la interacción histórica de un conjunto de grupos étnicos en un mismo espacio territorial. En tal sentido, es importante entender que es lo que se quiere decir cuando se habla de “lo aymara”, antes de entrar en el análisis de su caracterización como sujeto colectivo con particularidades inherentes a los pueblos.

---

<sup>176</sup> De acuerdo a Torero (1987, págs. 343 y 352) el fenómeno de “aymarización” en la zona altiplánica se debe en gran parte a la marcada uniformidad de la lengua aymara (lo cual facilitaba su uso por una gran cantidad de pobladores de distintas procedencias étnicas), lo cual contribuyó a su aceptación como “lengua general” en la mayor parte del territorio altiplánico. Asimismo, las nuevas situaciones surgidas de la conquista española y del régimen económico colonial (sustentado principalmente en la explotación minera), paulatinamente coadyuvaron al abandono de las lenguas uroquilla (lengua utilizada por los uros principalmente) y puquina en favor de las lenguas “más generales”: la aymara y la quechua.

<sup>177</sup> Palao (16/05/07), señala que estudios actuales realizados sobre la población uro (exámenes de sangre, pruebas de ADN), han llegado a determinar que dicha población tiene características fisiológicas que la diferencian de la población aymara o quechua. En tal sentido, los uros no se habrían diferenciado de los aymaras sólo por poseer una lengua distinta, sino por haber formado parte de una colectividad humana étnicamente distinta.



#### **4.1.2. El mantenimiento del espacio territorial**

Asumir que una entidad colectiva diferenciada puede subsistir sin un territorio parece a primera vista impensable, aunque existen algunos casos que demuestran lo contrario. El ejemplo por excelencia en tal sentido sería el de los judíos, quiénes históricamente han mantenido una cohesión social en condiciones adversas con base en su identidad principalmente religiosa. Sin embargo, eso no disminuye la importancia del territorio como fundamento básico de la existencia de cualquier clase de sujeto colectivo con características de pueblo. El territorio representa el espacio físico donde la cultura y las formas de vida particulares de un grupo humano pueden ser reproducidas y transmitidas, lo que revela su trascendencia. Asimismo, el territorio es requisito fundamental para cualquier entidad colectiva que desee constituirse en un Estado, tal como señala el Derecho Internacional Público. A fin de cuentas, el objetivo histórico del pueblo judío y que adquirió su expresión más cabal en el sionismo, era el retorno a la tierra prometida en la Palestina.

En el caso particular del sujeto colectivo aymara -y dentro de la cultura andina en general-, el territorio tiene una significación más que particular. En términos económicos, la tierra representa el capital más importante para el hombre aymara. En términos culturales, para el aymara la tierra no representa simplemente la tierra cultivable, sino todo el espacio físico que lo rodea: montañas, aves, ríos, cielo, vegetación. Todo el conjunto de seres –inanimados y animados- que puede percibir representan una sola unidad armónica<sup>178</sup>; en segundo lugar, el aymara está en una relación metafísica con los elementos de la naturaleza. Si tiene un buen comportamiento, la “pachamama” (madre tierra) lo recompensará con una buena cosecha. Por el contrario, una mala acción puede generar una intempestiva helada que malogre toda la cosecha, lo cual es interpretado como un castigo de la naturaleza por la mala acción realizada (Peña 1998, pág. 72); en tercer lugar, la “madre tierra” no representa simplemente un recurso objeto de transformación, debido a que tal concepto implica una explotación racional de acuerdo a cánones occidentales. La “madre tierra” es “criada”, tal como si fuera un ser vivo. La “madre tierra” otorga sustento y vida, y es

---

<sup>178</sup> Fuente: entrevista con Benito Gutiérrez (06/05/07).

el lugar donde se encuentra la esencia misma de la cultura<sup>179</sup>. En suma, es un espacio sagrado con vida que merece veneración, cuidado y respeto. Asimismo, aún se puede apreciar en algunas zonas la tradicional costumbre del poblador aymara de poseer dos o más parcelas espacialmente diferenciadas, con el objetivo de diversificar la producción agrícola y asegurar un mínimo de producción en caso de un fracaso en la cosecha en una de ellas. En suma, el territorio permite al poblador aymara recrear prácticas ancestrales y reproducir manifestaciones culturales propias.

A pesar de su numerosa población, los aymaras han podido mantener un espacio territorial continuo, a excepción de la separación geográfica que existe entre la zona noreste del departamento de Puno -donde se ubican las provincias aymaras de Huancané y Moho- y la zona al sur de la capital del mismo departamento<sup>180</sup>. Ubicar el espacio territorial aymara hace referencia directa a la presencia imponente del Lago Titicaca, ya que casi toda el área circundante a dicho lago se encuentra habitada por pobladores aymaras (ya sea en el lado peruano o boliviano). Cabría analizar entonces, cuáles son los factores que han permitido que los aymaras peruanos mantengan este espacio territorial hasta la actualidad.

Sin lugar a dudas que el factor histórico más importante, o el que sirve como punto de referencia básico para poder entender otros procesos posteriores, fue la creación de la Provincia de Chucuito -que comprende toda la parte sur de Puno, o casi todo el territorio aymara del Perú actual- y su asignación como tierra de la Corona española durante los primeros años del período colonial. Este hecho significó que las poblaciones asentadas en dicho territorio –o lo que fue el “reino” lupaca- no fueran absorbidas por el sistema de encomiendas, a diferencia de la zona norte del actual departamento de Puno (Palao 2005, pág. 35).

Aunque el posterior establecimiento de las reducciones alteró sustancialmente la organización espacial de los pobladores aymaras de la Provincia de Chucuito, librarse del régimen de las encomiendas les permitió no ser subordinados por una nueva clase de autoridad personificada por el encomendero (además de la autoridad principal,

---

<sup>179</sup> Fuente: entrevista con Edgar Sayritupa (09/05/07).

<sup>180</sup> Sin embargo, si se abarca el territorio aymara que comprende actual territorio boliviano, si existe una continuidad geográfica por el lado de Bolivia (haciendo la figura de una U en torno al Lago Titicaca).

representada por la Corona española). Esto permitió que los pobladores aymaras de dicha zona pudieran conservar un mayor margen de autonomía e independencia en el desarrollo de sus actividades cotidianas tradicionales, así como en sus formas organizacionales como comunidad. Es decir, durante el período colonial el poblador aymara vivió y se desarrolló –generación tras generación- en un entorno donde el sometimiento no tuvo el mismo grado de intensidad que en otras zonas del Virreinato peruano<sup>181</sup>. El aymara pudo mantener un espacio de libertad –si bien reducido- donde podía reproducir sus expresiones culturales.

Hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX se produjo la gran expansión latifundista en los Andes peruanos<sup>182</sup>. Con el surgimiento de grandes haciendas, muchos pobladores andinos dueños de tierras quedaron convertidos en peones en un sistema de explotación servil<sup>183</sup> (Carter 1988, pág. 455). Sin embargo, el fenómeno latifundista se produjo con mucha menor intensidad en la zona aymara de Puno, a diferencia de la zona norte de población quechua (Pajuelo 2005, pág. 23). En tal sentido, si se considera que las haciendas laneras formadas en dicho período histórico son las descendientes inmediatas de las encomiendas coloniales -aunque no en todos los casos-, puede deducirse que el antecedente histórico más remoto para explicar tal fenómeno se encuentra también en el régimen diferenciado con el que contaba la Provincia de Chucuito durante la Colonia.

Igualmente, la alta densidad poblacional –alta concentración de parcialidades-, y el hecho de que la zona aymara concentraba la producción agrícola de Puno<sup>184</sup>, son otros factores que influyeron en la contención del latifundismo (Calisto 1993, pág. 65)<sup>185</sup>. Se puede considerar asimismo que el menor grado de influencias externas y presiones

---

<sup>181</sup> Aunque el poblador aymara de la Provincia de Chucuito tenía igualmente que pagar los tributos a la Corona española y cumplir con las obligaciones de la mita minera, no tenía la carga adicional de estar sometido por el régimen de encomiendas.

<sup>182</sup> Ver más información de este tema en el apartado 3.2.

<sup>183</sup> Así, por el derecho de seguir utilizando una parte reducida de sus antiguos terrenos, estos pobladores ahora debían trabajar sin retribución para el latifundista en los mejores terrenos de su comunidad arrebatada (Carter 1988, pág. 455).

<sup>184</sup> Así, la fuerza de trabajo pastoral en las zonas de hacienda dependía del suministro de producción agrícola en la zona aymara (Calisto 1993, pág. 65).

<sup>185</sup> Benito Gutiérrez (06/05/07) también lo atribuye al hecho de que en general el aymara siempre ha tenido una reducida extensión de tierra cultivable, a diferencia del poblador de la zona norte de Puno. En el mismo sentido, René Roque (31/05/07) señala que las condiciones geográficas en la zona sur aymara eran mucho menos propicias para el desarrollo de grandes haciendas y para la producción pecuaria.

disociadoras sobre la estructura organizacional de las comunidades aymaras durante la Colonia, les permitió a éstas mantener y construir redes sociales intercomunales e intracomunales que sirvieron como una barrera de contención a la arremetida latifundista.

Acercándose un poco más al período actual, específicamente durante la reforma agraria de Velasco, la mayoría de haciendas expropiadas -y transformadas luego en empresas asociativas- se encontraban en la zona noroeste de Puno<sup>186</sup>. Información estadística nacional de los últimos años permiten corroborar estos datos.

Así, con base en estas fuentes oficiales<sup>187</sup>, se comprueba que la zona aymara sur, compuesta por las actuales provincias de El Collao, Chucuito y Yunguyo o lo que vendría a ser la Provincia de Chucuito en el período colonial, hasta antes de la reforma agraria del gobierno de Velasco, era la zona que había conseguido el reconocimiento de una mayor proporción de sus comunidades campesinas actuales (22.7%). Le seguía la zona aymara norte, conformada por las actuales provincias de Huancané y Moho (16.2%) y rezagada, la zona quechua del norte de Puno, que abarca las actuales provincias de Azángaro, Carabaya, Lampa, Melgar y San Román (12.2%). Esta situación se mantuvo en el período de la reforma agraria hasta el año 1985, previo al proceso de reestructuración de las empresas asociativas que se constituyeron en reemplazo de las haciendas expropiadas, principalmente en la zona quechua<sup>188</sup>. Para entonces, se habían reconocido el 60.4% de las comunidades de la zona aymara sur, el 46.3% de la zona aymara norte y el 40.7% de la zona quechua. Con la reestructuración, las empresas asociativas se convirtieron en comunidades campesinas, con lo cual creció explosivamente su número en todo el departamento, alcanzando las 1,133 que

---

<sup>186</sup> Fuente: entrevista con Juan Rojas (21/05/07).

<sup>187</sup> Fuente: “Directorio de Comunidades Campesinas 1998, elaborado con registros del departamento de Puno, y publicado por el Proyecto Especial de Titulación Tierras y Catastro Rural (PETT).

<sup>188</sup> Los datos del Censo Agropecuario confirman la vocación ganadera de la zona quechua. Por cada productor agropecuario en esta zona, se dispone de algo más de 30 hectáreas de pastos naturales mientras que en la zona aymara sólo alcanzan las 14 hectáreas. Las praderas en la zona aymara se encuentran por lo general, por encima de los 4 mil msnm, que son áreas que sólo soportan la ganadería de camélidos (alpacas y llamas). En cambio, la zona quechua se encuentra emplazada entre los 3.4 y 3.8 miles de msnm, que es más propicia para la crianza de vacunos y ovinos de mayor valor comercial. Esta fue el área de explotación de las grandes haciendas que luego fueron reemplazadas por las empresas asociativas con la reforma agraria, y finalmente se convirtieron en comunidades campesinas. Fuente: “Censo Nacional Agropecuario 1994” (CENAGRO), elaborado a partir de cuadros 1.4 y 2.4 del volumen Puno, y publicado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).

representan más de la quinta parte de las comunidades campesinas reconocidas en el Perú.

En suma, a lo largo de la historia –ya sea durante la Colonia o la República- la población aymara peruana ha mantenido y conservado un espacio territorial con un mayor margen de autonomía, a diferencia de otros grupos humanos, como por ejemplo la población quechua de la zona norte de Puno. Dicho fenómeno ha repercutido en la personalidad social y en la preservación de las expresiones culturales del poblador aymara. Así, éste ha podido mantenerse más “puro” o tradicionalista, al no haber sido históricamente objeto de transformaciones estructurales en su forma de vida y organización comunitaria. En cambio, el poblador de la zona norte de Puno estuvo sujeto a toda clase de influencias externas disociadoras, por lo que paulatinamente fue adoptando patrones occidentales o foráneos que repercutieron en la erosión de su identidad originaria.

#### **4.1.3. El mantenimiento de la lengua**

Uno de los elementos definitorios de cualquier grupo social que se precie de guardar ciertas características comunes es el uso y transmisión de una lengua. Una característica distintiva del ser humano es tender a la sociabilidad, para lo cual requiere de la lengua como instrumento básico para poder interactuar con sus congéneres en la búsqueda de la satisfacción de sus particulares necesidades. Tal como señalan destacados lingüistas, el ejercicio de la facultad del lenguaje requiere de la adopción de una lengua a través de una convención social. Si bien actualmente la sociedad global genera la posibilidad de poder adquirir y poner en uso cualquier clase de lengua (además de la lengua materna), en algún período histórico remoto –de carácter difuso e imposible de definirlo cronológicamente- donde se formaron y estructuraron las lenguas, las posibilidades de interacción humanas se encontraban restringidas a espacios territoriales delimitados. En tal sentido, a cada convención social, reducida a un grupo humano específico en un determinado espacio geográfico, correspondió una determinada lengua.

Así, al estar la lengua sujeta a un determinado grupo social, la evolución y transformación de este último determina que se produzca el mismo fenómeno en la primera. La hegemonía o sumisión frente a otros grupos humanos puede ser determinante en la difusión o desaparición de una determinada lengua, siendo el último

caso el de la etnia puquina y su respectiva lengua<sup>189</sup>. Asimismo, si bien la lengua fue constituida en un espacio geográfico determinado, el eventual desplazamiento físico del grupo humano que la adoptó puede originar que dicha lengua se desarrolle en un espacio territorial totalmente distinto respecto del cual ésta fue formada inicialmente. El caso de los aymaras es particular en tal sentido, pues hasta la actualidad se discute cual es el origen geográfico de dicha lengua, a pesar de que indiscutiblemente su uso contemporáneo se asocia al área circundante al Lago Titicaca<sup>190</sup>.

De lo que no cabe lugar a dudas es que, el mantenimiento de una lengua requiere de un espacio territorial donde ésta pueda reproducirse y transmitirse a las siguientes generaciones. En el caso del sujeto colectivo aymara, habiéndose determinado que ésta colectividad pudo mantener un espacio territorial propio y relativamente autónomo con relación a otros grupos humanos subalternos, se puede comprender con mayor facilidad cómo también pudo conservar su lengua originaria. Aunque ésta no fue la única razón como se verá a continuación, donde se desarrollarán todos los factores que permitieron la conservación de la lengua aymara.

Remontándose históricamente al período precolonial, primero es necesario señalar que la dominación incaica sobre el territorio altiplánico no consiguió imponer la lengua quechua sobre el aymara (Julien 2004, pág. 29). Esto se pudo deber a que los incas no tenían mayor interés en “quechuizar” la zona, priorizando la recaudación de tributos y el traslado poblacional para sus guerras expansionistas. Por el contrario, si el incanato hubiera tenido algún interés en acabar con las variadas composiciones étnicas que habitaban el altiplano<sup>191</sup>, éste fue un objetivo que sencillamente no se cumplió. Probablemente constituya una de las primeras resistencias de la población aymara en contra de la imposición de una cultura dominante, en este caso la cultura incaica.

Ya durante el período colonial, los primeros españoles que llegaron al altiplano encontraron una variedad de grupos lingüísticos y étnicos a los que denominaron

---

<sup>189</sup> No obstante, estudios lingüísticos han encontrado que la etnia de médicos tradicionales kallawayas en Bolivia (específicamente en el departamento de La Paz) usan una lengua que sería descendiente de la lengua puquina. Fuente en: <http://www.clacs.uiuc.edu/quechua/correo/correo22/>. Información obtenida en Octubre 2008.

<sup>190</sup> Ver más información de este tema en el acápite 4.1.1.

<sup>191</sup> Hipótesis que se podría sustentar en el hecho de que se trasladó población de lengua quechua a dicho territorio (Julien 2004, pág. 29).

arbitrariamente como pukinas, uros o aymaras. De esta diversidad de colectividades humanas, a lo cual habría que agregar un número no determinado de culturas menores, los aymaras constituían el grupo hegemónico y dominante. La organización social y política precolonial permitía a los diversos grupos mantener ciertos grados de autonomía, al menos el mínimo indispensable como para seguir utilizando sus propias lenguas nativas. Sin embargo, la instauración del régimen colonial y el establecimiento de las reducciones toledanas obligaron a aymaras, pukinas y uros a convivir en espacios territoriales delimitados. De tal manera que, como los aymaras siempre habían sometido a éstos últimos, una vez establecidas las reducciones fue el grupo dominante el que prevaleció y “aymarizó” a los otros grupos. Es probable que, por ejemplo, si el pukina o el uro hubiera sido la etnia dominante, actualmente se estaría hablando de lo “aymara” como una lengua y una cultura extinguida o casi extinguida.

De otro lado, y aún en el período colonial, uno de los objetivos principales de la Corona española con respecto a los pobladores originarios que habitaban sus colonias consistía en su evangelización. Así, en los tres Concilios celebrados en Lima durante el siglo XVI se estableció la obligación de evangelizar a los pobladores originarios en su propia lengua nativa (Meiklejohn 1988, pág. 262). Asimismo, toda la zona aymara que pertenece actualmente al Perú formaba parte en ese entonces de la jurisdicción del Obispado de La Paz. Este Obispado dispuso que sus doctrineros aprendieran la lengua aymara como medio para cristianizar a los nativos<sup>192</sup>. En tal sentido, el proceso de extirpación de idolatrías y cristianización dispuesto por la Corona española no constituyó un impedimento para la conservación de la lengua aymara<sup>193</sup>.

A pesar de la concurrencia de estos factores que contribuyeron a preservar la lengua aymara, su importancia y validez siempre ha sido subestimada –al igual que otras lenguas de grupos humanos subalternos- por la sociedad dominante de lengua castellana, ya sea la colonial o la republicana. Durante el período colonial la subvaloración de las lenguas originarias iba de la mano con la estructura estamental de

---

<sup>192</sup> Fuente: <http://usuarios.lycos.es/putinaalmundo/iglesia.htm>;  
<http://www.municipioaldia.com.pe/facipub/upload/publicaciones/1/314/files/Estudio%20Numero%20-%20Javier%20Torres.doc> (pág. 13). Información obtenida en Agosto 2007.

<sup>193</sup> A diferencia de la zona norte de Puno, que dependía del Obispado de Cuzco y estaba bajo otro régimen de cristianización. Esta zona dependía del Obispado de Cuzco, el cual dispuso que el adoctrinamiento se realizara en la lengua quechua. Fuente: entrevista con Juan Palao (09/05/07).

la sociedad colonial, que dividía a los españoles y a los pobladores originarios en dos “Repúblicas” distintas (Pease 1999, pág. 81). Sin embargo, el período republicano instauró un modelo liberal que –supuestamente- pretendía la homogeneización y la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, ya sean criollos u originarios (Mendieta 2005, pág. 135). La cuestión oscilaba en que la homogeneización implicaba una “castellanización” de los pobladores hablantes de lenguas distintas; asimismo, en la realidad los únicos ciudadanos –casi todos- que podían ufanarse de ser “iguales ante la ley” o de portar y ejercer todos los derechos ciudadanos reconocidos, eran los ciudadanos de habla castellana.

Por lo tanto, la lengua aymara –al igual que otras lenguas nativas- se ha visto sistemáticamente acorralada por una sociedad dominante que ha aprovechado su posición de ventaja al conocer y utilizar el idioma “oficial” para perpetrar un sinnúmero de abusos contra el poblador aymara. Una de las consecuencias directas fue interiorizar un sentimiento de inferioridad y subvaloración en muchos pobladores aymaras, los cuales llegan a considerar que tienen que renunciar a su lengua originaria –y consiguientemente a parte de su cultura- para emerger en la sociedad y homogeneizarse con el resto de la población<sup>194</sup>. Sin embargo, para casi la totalidad de los aymaras, la posibilidad de alfabetizarse (entiéndase aprender el castellano) es un proceso que recién se inició a partir de la década de 1930 en adelante<sup>195</sup> (Renique 2004, pág. 143). Durante un siglo de existencia republicana previa, el aymara estuvo –y lo sigue estando, aunque en menor medida- en una clara situación de desventaja con respecto a los grupos dominantes que manejaban la lengua “oficial”, y que por lo tanto, podían utilizar el conocimiento de las leyes para usurpar las tierras comunales e instaurar relaciones de servidumbre.

Sin embargo, la lengua aymara ha podido preservarse hasta la actualidad, en gran parte debido a la cohesión social producto del mantenimiento de un territorio propio donde se puede reproducir y transmitir dicha lengua. Es necesario señalar que la lengua aymara principalmente es una lengua oral. Desde hace no muchos años atrás, académicos

---

<sup>194</sup> Como en el caso de la mayoría de migrantes que llegan a Lima y deben esconder su lengua originaria –al menos públicamente-, si es que deseen obtener mayores opciones para emerger económicamente.

<sup>195</sup> El número de escuelas pasaría de ser 133 en 1930, a 668 en 1950 (Renique 2004, pág. 143). Para apreciar las diferencias, hacia 1860 existían 15 escuelas en todo Puno, con un total de 741 alumnos (Llanque 1981, pág. 33).



vienen trabajando en el desarrollo de la escritura aymara, lo cual ha permitido que recientemente esta lengua pueda ser plasmada en textos impresos<sup>196</sup>.

Por otro lado, respecto al Estado se han producido algunos avances en cuanto al reconocimiento constitucional de la validez de dicha lengua<sup>197</sup>, lo cual es significativo, pero no va de la mano con políticas (que desarrollen dicha ley constitucional) destinadas a potenciar y revalorizar la lengua aymara –y las nativas- en general. Vicente Alanoca señala que, a diferencia de Bolivia donde la lengua aymara ha sido plenamente reconocida y normativizada por distintos órganos estatales, el desarrollo de dicha lengua en el lado peruano es aún muy incipiente<sup>198</sup>. No obstante, considerando cualquier política estatal encaminada a revalorizar la lengua aymara, ésta en última instancia representa un producto social cuya vida depende de la propia sociedad aymara.

#### **4.1.4. La preservación de manifestaciones culturales**

Xavier Albó define cultura como: “el conjunto de rasgos compartidos y transmitidos por un determinado grupo humano, que sirven para organizar su forma y estilo de vida, darle identidad y diferenciarlo de otros grupos humanos” (2000, pág. 74). De acuerdo a esta definición, la cultura puede ser definida como todas las expresiones, formas de ver la vida, tradiciones y costumbres, de un grupo social determinado. Cada colectividad humana es definida de acuerdo a su cultura, y ella misma define una forma cultural específica. A su vez, la cultura también permite diferenciar a una colectividad de otra, ya sea en cuestiones tan cotidianas como el vestido o la alimentación. En suma, mientras más grupos sociales existan, mayores manifestaciones culturales habrán.

En el caso del sujeto colectivo aymara, la preservación de la cultura se vincula directamente con la subsistencia y recreación de patrones y formas de vida ancestrales que no han desaparecido en la actualidad. Todo lo contrario, se siguen reproduciendo en la cotidianeidad y se transmiten intergeneracionalmente a través de la memoria oral (principalmente). Así, la cultura contribuye a cohesionar socialmente a la población aymara.

---

<sup>196</sup> Fuente: Entrevista con Walter Paz (05/05/07).

<sup>197</sup> Tal como han quedado plasmados en el artículo 48 de la Constitución de 1993. Ver más información de este tema en el apartado 2.2.2.

<sup>198</sup> Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07).

La cultura aymara –al igual que la cultura andina en general- tiene tres componentes: el elemento nativo recreado; el componente cristiano de origen feudal; y todo lo que se ha derivado de la penetración occidental de corte capitalista<sup>199</sup>. En tal sentido, la cultura aymara involucra tanto a los propios pobladores que aún reproducen muchas de las manifestaciones culturales ancestrales en el campo, así como a las personas de origen aymara que habitan los centros urbanos y ya han asimilado mucho de la influencia occidental en desmedro de la “pureza” de su propia cultura originaria. Sin embargo, en muchos casos este último grupo todavía se sigue identificando con su propia cultura nativa, y además continúa recreando expresiones culturales originarias en amalgama con la propia cultura occidental adoptada.

Es importante señalar que cuando se hace referencia de que el poblador aymara “recrea” sus manifestaciones culturales, lo que se quiere decir es que el poblador aymara actual no es el mismo que los colonizadores españoles encontraron hace 500 años (aproximadamente). Al ser la cultura un proceso social que se va modificando a lo largo del tiempo, la cultura aymara actual representa la síntesis de todos los cambios y transformaciones producidas (ya sean de carácter endógeno o exógeno) hasta la actualidad. Por ejemplo, cuando el poblador aymara hace un “pago a la tierra”<sup>200</sup> utiliza instrumentos de origen occidental, tales como el licor destilado o la serpentina. Asimismo, durante esta ceremonia se hace alusión a divinidades religiosas que representan un sincretismo de las religiones nativas y cristianas. Por ejemplo, la Virgen María se articula con la “pachamama” (madre tierra o tierra sagrada)<sup>201</sup>.

También es destacable el hecho de que, al menos dentro del departamento de Puno, las poblaciones aymara y quechua comparten muchos valores y prácticas culturales. Esto se debe a que ambos grupos lingüísticos comprenden una sola cultura mayor, la andina. La cultura andina, salvo algunas variaciones, se basa en ciertos valores básicos fundamentales, tales como: la cooperación y la reciprocidad, las cuáles se pueden apreciar en el desarrollo de las labores colectivas dentro de una comunidad o en sus

---

<sup>199</sup> Fuente: entrevista con Feliciano Padilla (28/05/07).

<sup>200</sup> El pago a la tierra es un rito que consiste en ofrendar una bebida alcohólica a la “madre tierra”, derramándola sobre el terreno para que “ella” la “beba”. El acto tiene como finalidad la petición de una buena cosecha a la “madre tierra”, además de solicitar que el futuro sea venturoso a todos los peticionarios (buena salud, bienestar económica, etc.). Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07).

<sup>201</sup> Fuente: entrevista con Feliciano Padilla (28/05/07).

instituciones de ayuda mutua; una visión positiva del trabajo, pues para el hombre andino el trabajo dignifica al hombre y justifica su presencia en el mundo<sup>202</sup>. Asimismo, existen ciertas prácticas consuetudinarias comunes dentro de la cultura andina, como por ejemplo: el “chacchar” la hoja de coca, o “leerla” por los sabios de la comunidad<sup>203</sup>; o las prácticas rituales desarrolladas en las áreas agrícolas para obtener una buena producción alimentaria (el pago a la tierra). En suma, la cultura aymara no puede desligarse de su pertenencia al mundo andino, el cual se compone de ciertas prácticas y valores comunes vinculantes a más de un grupo lingüístico perteneciente a dicho espacio geográfico.

Habiendo realizado una aproximación de los rasgos generales de la cultura aymara, los siguientes subpuntos del presente acápite 4.1.4 examinan algunas de las formas variadas en las cuales se expresa esta cultura dentro de la sociedad aymara actual en general, y dentro de la vida del poblador aymara en particular. El último subpunto (4.1.4.6) analiza las expresiones culturales aymaras presentes en un caso concreto: el conflicto social producido en Ilave en el año 2004.

#### **4.1.4.1. La vida familiar del aymara**

La familia aymara está constituida primeramente por la pareja conyugal y sus hijos, lo cual vendría a ser la familia nuclear. A la familia nuclear se le añade la familia extendida, conformada por los miembros de la ascendencia y descendencia bilateral de consanguinidad de la pareja conyugal y los parientes rituales (padrinos, ahijados y compadres). Todo lo cual origina que la familia aymara sea extensa, conformada por varios vínculos, relaciones de reciprocidad y colaboración mutua<sup>204</sup>.

Dentro del mundo aymara, la esfera familiar tiene una importancia fundamental que la lleva a constituir una sola unidad social y económica. En primer lugar, la familia es el núcleo y punto de partida de una organización socio-comunitaria<sup>205</sup>. Así, en las asambleas comunales por ejemplo, la representación se lleva a cabo por un miembro de la familia nuclear (que casi siempre es el padre de familia), cuya decisión vincula a todo

---

<sup>202</sup> Fuente: entrevista a Narciso Valencia (16/05/07).

<sup>203</sup> Fuente: entrevista con Luis Ronquillo (05/05/07).

<sup>204</sup> Fuente: entrevista con Narciso Valencia (16/05/07).

<sup>205</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (09/05/07).

el conjunto familiar (Peña 1998, pág. 127). Por otro lado, en el ámbito económico la familia conforma la unidad de producción y la unidad de consumo<sup>206</sup>. Tal como señala Peña (1998, pág. 67):

“Por un lado la familia comunera se presenta como fuerza de trabajo aplicada en sus parcelas o ganado [...], y por otro, se la percibe como el ente que provee sus necesidades y organiza sus recursos”.

Igualmente, las instituciones del matrimonio y la herencia presentan ciertas particularidades propias al ser reproducidas dentro de la esfera familiar en la sociedad aymara, además de estar estrechamente vinculadas. Así, con relación al matrimonio, esta institución no necesita de una inscripción en el registro civil -tal como lo establece la legislación estatal peruana- para que sea reconocida como válida<sup>207</sup>. El acto del matrimonio dentro de una comunidad aymara consiste en realizar una serie de ofrendas rituales y una celebración comunal (que puede durar varios días), luego de lo cual se obtiene el reconocimiento social de sus familiares, amigos y los miembros de la comunidad. Asimismo, normalmente los matrimonios se celebran al inicio del año agrícola (que normalmente es el mes de Agosto), debido a que la nueva familia recibe una porción de tierra parcelada (generalmente de propiedad del padre del nuevo cónyuge<sup>208</sup>) que debe empezar a sembrar para generar sus propios recursos económicos. El matrimonio constituye así una nueva unidad económica dentro de la comunidad<sup>209</sup>. Por último, es importante destacar que, cuando un varón aymara se casa adquiere la categoría de persona (“jaki” en aymara), por lo que casi automáticamente pasa a ser considerado como comunero con todos los derechos y obligaciones que dicha categoría social conlleva (Albó 1989, pág. 46).

La institución de la herencia también tiene sus propias particularidades dentro de la cultura aymara. Normalmente la herencia se reparte al momento del matrimonio, momento en el cual el padre parcela su propia tierra para entregársela a su hijo recién

---

<sup>206</sup> En la economía familiar participa tanto la familia nuclear (incluidos los hijos desde edad temprana) como parte de la familia extendida (abuelos, otros parientes consanguíneos) (Peña 1998, pág. 113).

<sup>207</sup> Sin embargo, eso no exime de que la nueva unión aparezca en los registros del libro de actas de una comunidad determinada (Albó 1989, pág. 46).

<sup>208</sup> En el mundo aymara –y andino en general- el matrimonio origina generalmente que la mujer se establezca en la comunidad del hombre (Albó 1989, pág. 46).

<sup>209</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

casado (además de un número determinado de cabezas de ganado y sus propias herramientas de trabajo). El mismo efecto se produce con relación a la familia de la novia, la cual recibe un número determinado de bienes de su propia familia. Al nuevo patrimonio familiar habría que agregar también los bienes aportados por los padrinos y amigos. De acuerdo a Palao, la dotación de bienes a la nueva familia origina el establecimiento de vínculos sociales con los otorgantes que devienen en compromisos a futuro, pues la nueva familia asume el deber moral de retribuir paulatinamente los favores y bienes recibidos a las personas que contribuyeron a la constitución de su patrimonio familiar<sup>210</sup>.

Por otro lado, en general las comunidades campesinas peruanas son de carácter endogámico. Esta es una costumbre andina que se extiende más allá de lo propiamente aymara, abarcando numerosas comunidades de diversa composición étnica. Sin embargo, de acuerdo a testimonios recogidos por migrantes aymaras en Lima, al parecer esta práctica tiende a extenderse a los centros urbanos a los cuales emigra el aymara, ya sea como una estrategia de vida (o supervivencia) y para evitar la descomposición social y cultural originaria que conlleva normalmente la vida en los centros urbanos. Así, de acuerdo a Moisés Suxo, migrante en Lima de origen unicachino<sup>211</sup>, los aymaras en Lima normalmente se casan entre ellos<sup>212</sup>. Igualmente, Nemesio Arhuata, migrante en Lima también de Unicachi, señala que existe una suerte de presión familiar para que los hijos o hijas migrantes se casen con unicachinos o aymaras. Así, destaca: “todos los familiares están felices [si se casan entre unicachinos o aymaras] si sucede, y más bien se preocupan si se meten con personas de otros lugares”<sup>213</sup>.

Por último, cabe resaltar el importante papel que juega la mujer dentro de la estructura familiar aymara, el cual es bastante más independiente que en los otros grupos andinos. Como una muestra, aproximadamente el 20% del total de mercancías que se trasladan vía el contrabando fronterizo entre Perú y Bolivia<sup>214</sup> es llevado a cabo por mujeres

---

<sup>210</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

<sup>211</sup> Unicachi es un distrito ubicado dentro de la Provincia de Yunguyo, muy cerca de la frontera con Bolivia. Ver más información de este tema en el acápite 4.1.5.2.1.

<sup>212</sup> Fuente: entrevista con Moisés Suxo (03/08/07).

<sup>213</sup> Fuente: entrevista con Nemesio Arhuata (10/09/07).

<sup>214</sup> El cual se hace bajo la modalidad del “contrabando hormiga”. Ver más información de este tema en el acápite 4.1.5.1.

aymaras principalmente. Éstas utilizan preferentemente el idioma castellano para llevar a cabo sus transacciones comerciales, lo cual no es óbice para la utilización de la lengua aymara si es que se desea excluir a un tercero que no domine dicha lengua. El rol desempeñado por la mujer aymara en esta actividad le ha permitido dotarse de una más alta valoración social (Mamani 2000, pág. 85), así como de una mayor autonomía en las decisiones familiares (sobre todo las que involucran aspectos de la economía familiar). De alguna manera, el papel de la mujer en el contrabando representa un indicio que permite replantear la tradicional concepción de lo que es propio del varón y la mujer en el mundo andino, caracterizado por ser una sociedad de tipo patriarcal.

#### **4.1.4.2. La vida comunal del aymara**

Los aymaras son esencialmente un grupo social de base rural y su principal forma organizacional son las comunidades campesinas. La comunidad campesina aymara<sup>215</sup> se encuentra constituida por un conjunto de familias que se organizan bajo determinadas normas y patrones sociales y culturales. A su vez, este conjunto de pobladores se suele identificar como una sola unidad orgánica, debido a que el conjunto de familias que lo conforman presentan características comunes en el ámbito económico, étnico y social. En tal sentido, la comunidad simboliza la identidad de sus miembros<sup>216</sup>. De acuerdo a Narciso Valencia, el poblador aymara se encuentra sumergido en estas dos dimensiones grupales: por un lado la familia, la cual se encuentra en estrecha relación con la segunda dimensión de grupo, la comunidad. Cada familia tiene su propia actividad económica relativamente autónoma de las otras familias comuneras. Sin embargo, la propia organización -de carácter colectivista- de la comunidad genera una estrecha vinculación entre las esferas familiar y comunal<sup>217</sup>.

La comunidad representa el espacio geográfico donde el aymara puede –a nivel local- reproducir sus manifestaciones culturales. Por ejemplo, a través de las relaciones de

---

<sup>215</sup> La comunidad campesina actual tiene sus antecedentes históricos en los ayllus precolombinos, los cuales fueron objeto de las transformaciones impuestas por los colonizadores españoles mediante el sistema de reducciones (comunidades hechas a semejanza de las comunidades rurales españolas en ese entonces). Posteriormente, durante el período republicano la comunidad también ha sufrido modificaciones exógenas que la han ido conduciendo hacia el modelo actual.

<sup>216</sup> Es importante señalar que no existe un solo tipo de comunidad campesina sino una pluralidad. Aún en una misma región o microrregión una comunidad no es igual a la otra (Peña 1998, pág. 65).

<sup>217</sup> Fuente: entrevista con Narciso Valencia (16/05/07).

reciprocidad (“ayni”<sup>218</sup>), o mediante los trabajos comunales que involucran a todos los miembros de una comunidad (“minka”<sup>219</sup>).

Asimismo, la celebración de las fiestas patronales representa una manifestación colectiva muy importante para los aymaras, del mismo modo como esto ocurre con los otros grupos andinos. Estas fiestas suelen congregarse a un conjunto de comunidades o a una sola comunidad, dependiendo de la divinidad a la cual se le rinda culto (que representa la sincretización de las divinidades andinas y cristianas). Las fiestas patronales suelen renovar y ensalzar los lazos y orígenes comunes, además de reafirmar el respeto a las tradiciones culturales. Además, es común que se produzca el retorno de los migrantes durante el período de duración de las fiestas. Igualmente, todas las expresiones folklóricas que se desarrollan durante las fiestas patronales -no sólo en ellas- tienen un mensaje netamente cultural. Así, por ejemplo, las danzas y las vestimentas asociadas, que son particulares de cada localidad o comunidad, guardan una relación estrecha con la actividad agropecuaria<sup>220</sup>.

Muchos de los pasajes de la vida del poblador aymara, su relación con las autoridades, con sus congéneres, con las divinidades religiosas y con los elementos de la naturaleza que lo rodean, son interpretados a través de las danzas. Existen numerosos tipos de danzas en Puno en general, así como danzas aymaras en particular<sup>221</sup>. Las danzas aymaras se clasifican en dos tipos: danzas nativas y danzas mestizas. Las primeras se remontan a un período anterior al de la colonización española (por ejemplo, Siquiris<sup>222</sup>, Pinkillus, entre otros), mientras que las segundas fusionan elementos aymaras y europeos sincretizados en un armónico equilibrio (las más representativas son la Diablada, la Morenada, entre otras). En la actualidad son las danzas mestizas las que se

---

<sup>218</sup> El “ayni” o “aini” implica una relación de reciprocidad familiar entre los miembros de una comunidad destinada a trabajos agrícolas y diversas faenas, en la cual se cumple el axioma “hoy por ti mañana por mí” (Pease 1999, pág. 45). Este término forma parte de las lenguas aymara y quechua.

<sup>219</sup> La “minka” hace alusión al trabajo comunal (prestaciones comunes) con fines de utilidad social o para beneficio comunal (Pease 1999, pág. 46). Cabe señalar que este término es de origen quechua pero se ha extendido su uso por todo el mundo andino. El concepto equivalente aymara se denomina “yanasita”.

<sup>220</sup> Fuente: entrevista a Rene Roque (31/05/07).

<sup>221</sup> No es casualidad que Puno sea conocido como la “Capital del Folclor Peruano”, y su fiesta más importante es la Fiesta Virgen de Candelaria, celebrada en Febrero de cada año.

<sup>222</sup> Cabe señalar que la música andina se compone de cuatro elementos principales: charango, bombo, quena y siqu (siku). Al grupo de músicos que tocan el siqu se les conoce como siquiris, de ahí proviene el término. Fuente: [http://elcollaoperu.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=35&Itemid=46](http://elcollaoperu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=46). Información obtenida en Abril 2008.

ejecutan en mayor medida en las festividades de la zona aymara, sobre todo en los centros urbanos<sup>223</sup>.

La comunidad aymara, como todo grupo social que tenga como objetivo una convivencia armónica, tiene su propia forma de organización social y política. La máxima instancia de autoridad y el eje de la vida comunal lo constituye la asamblea comunal. En dicho foro se establecen las decisiones que vinculan a todos los miembros de la comunidad. De acuerdo a Palao, en la asamblea comunal se trata de llegar a acuerdos unánimes (a través de un acuerdo consensuado), lo cual implica un modelo de democracia distinto al occidental donde los acuerdos se obtienen por mayoría. Asimismo, cada familia representa un voto dentro de la asamblea comunal, cuya representación corre a cargo del padre de familia por lo general<sup>224</sup>.

Igualmente, Rene Roque señala que en las comunidades aymaras se programan las autoridades comunales con muchos años de anticipación, y esta forma organizacional es respetada por el conjunto de comuneros. Casi todos los que viven en la comunidad han ejercido (o ejercerán alguna vez) un cargo comunal, ya sea de la más alta o baja jerarquía. Los requisitos para ejercer un cargo comunal se basan principalmente en el cumplimiento de los deberes comunales<sup>225</sup>, o “ser un buen comunero”<sup>226</sup>. Peña señala que existe en el conjunto de comuneros un criterio de despersonalización de los cargos, lo cual implica la rotación obligatoria de los cargos y la consideración de que cualquier puesto es importante<sup>227</sup>. En tal sentido, todos los comuneros deben sentirse en la capacidad de asumir cualquier cargo, además de que si uno ha ocupado un cargo importante no debe tener problemas en aceptar después un cargo menor (1998, pág. 136).

---

<sup>223</sup> Fuente: [http://elcollaoperu.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=35&Itemid=46](http://elcollaoperu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=46). Información obtenida en Abril 2008.

<sup>224</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

<sup>225</sup> Las obligaciones básicas del comunero son: aportar fondos regularmente a la comunidad; asistir a la asamblea; llevar una vida familiar proba; desempeñar correctamente el cargo de alferazgo en las fiestas patronales; entre otros. A su vez, el cumplimiento de estos deberes origina que el comunario pueda ser pasible de ejercer ciertos derechos, tales como: tener acceso a los recursos comunales (el agua, tierras colectivas); ser nombrado autoridad; poder votar en las asambleas comunales; entre otros (Albó 1989, pág. 47).

<sup>226</sup> Fuente: entrevista a René Roque (31/05/07).

<sup>227</sup> Edgar Sayritupa (09/05/07) añade que dentro de la organización colectiva de las comunidades no existe el concepto de empoderamiento, debido a que las autoridades son circunstanciales y son elegidas por turno.



Por otro lado, es importante destacar que dentro de la esfera comunal aymara existe una relación dialéctica entre la individualidad y la colectividad del poblador aymara. En general, la cultura aymara otorga relevancia al mantenimiento de la individualidad del hombre o la mujer, a pesar de que la comunidad se pueda considerar como un “ser” colectivo que limita los afanes individualistas de cada uno de sus miembros. El ideal no es la plena uniformidad de los individuos, sino la unión de contrarios, los cuales se complementan sin perder ninguna de las partes su particularidad. En trabajos colectivos como la “minka” se aprecia en mayor medida esta relación dialéctica entre lo individual y lo colectivo. Así, si un miembro de la comunidad no cumple sus tareas colectivas, ninguno de los otros miembros lo cumplirá por él a pesar de que con su inacción las consecuencias se tornen negativas para el conjunto de la comunidad. En vez de reemplazarlo, se ejercerán mecanismos de presión sobre la persona (o el grupo) incumplidor para que culmine su labor (Albó 1989, pág. 60).

Por último, y habiendo establecido previamente que la comunidad es una célula del organismo pueblo originario, a falta de una entidad representativa de los intereses y la voluntad de un determinado pueblo originario, es a través de las comunidades -y los pobladores originarios, personas naturales- que se expresa el ejercicio de un determinado derecho colectivo.

#### **4.1.4.3. Las prácticas religiosas y rituales del aymara**

En general no fue fácil y menos aún cabal, la conversión de los aymaras al cristianismo durante el período colonial. A pesar de la persistencia de los misioneros para denigrar y extirpar la religión originaria (así como proscribir a sus sacerdotes), se hacía harto difícil para el aymara abandonar una visión de la vida y unos valores que lo habían acompañado por generaciones y que aún formaban parte de su quehacer diario. Exteriormente, el aymara podría aparecer como convertido a la doctrina cristiana, pero en su interior éste vivía y creía a su manera. A diferencia del hombre africano que había sido sacado de su hábitat natural para ser vendido como esclavo, el aymara seguía en contacto físico con la misma tierra, el mismo cielo, las mismas montañas, a los que sus ancestros habían dado culto. En tal sentido, la religión aymara (y la andina en general) formaba una simbiosis con el territorio circundante. Por otro lado, el cristianismo

constituía una religión importada, la cual había sido concebida por otra cultura sustancialmente diferente a la aymara (Meiklejohn 1988, págs. 254 y 255)<sup>228</sup>.

En suma, numerosos elementos de la religión aymara y sus prácticas rituales se han podido conservar hasta la actualidad, aunque no en un estado de total “pureza” (como debió ser durante el período precolonial), sino como producto de la síntesis de elementos nativos y cristianos. Feliciano Padilla señala que, el aymara ha aceptado a las divinidades de origen cristiano (la Virgen María, diversos santos), pero les ha cambiado el rol, adaptándolas a su propia realidad<sup>229</sup>. Por ejemplo –y tal como se señaló en el punto 4.1.4- a la Virgen María se le asocia con la “pachamama” (madre tierra).

De acuerdo a Vicente Alanoca, los dos pilares de la religiosidad aymara –y de la religiosidad andina en general- están constituidos por: la adoración a los seres ancestrales (muertos) y la religiosidad agrícola<sup>230</sup>. En el caso del culto a los muertos, Palao<sup>231</sup> señala que los aymaras tienen la costumbre de enterrar a sus familiares fallecidos en sus propias tierras. De esa manera, culturalmente pueden probar su derecho de propiedad sobre la tierra sin la necesidad de escrituras públicas. Asimismo, dentro de la cultura aymara las almas de los muertos no van al cielo o al infierno, sino que sus almas siempre están presentes en las “achachilas”<sup>232</sup>, y si uno los llama (mediante la lectura de la hoja de coca) “ellos” acuden al llamado<sup>233</sup>.

---

<sup>228</sup> Es importante resaltar la labor de dos congregaciones religiosas en la zona aymara (entre otras pero de menor trascendencia): la jesuita y la adventista. En el caso de los jesuitas, su labor en Juli (y zonas aledañas) durante buena parte del período colonial (hasta su expulsión en 1776) sirvió de ejemplo a otras misiones evangelizadoras debido a sus exitosas técnicas de cristianización y erradicación de prácticas culturales consideradas paganas. (Meiklejohn 1988, págs. 204 y 205). En el caso de los adventistas, éstos implementaron escuelas –durante toda la primera parte del siglo XX- en donde los aymaras eran alfabetizados en el español y se les hacía tomar conciencia de sus derechos, para que así se incorporaran paulatinamente a la vida ciudadana. La influencia adventista en la región dejó notar la poca ascendencia del proceso de cristianización colonial en el altiplano aymara. En tal sentido, si hacia 1920 la Iglesia Adventista contaba con 7000 seguidores, en 1940 eran aproximadamente 30.000; y han seguido aumentando hasta la actualidad (a lo largo de toda la zona sur aymara) (Renique 2004, pág. 74).

<sup>229</sup> Fuente: entrevista con Feliciano Padilla (28/05/07).

<sup>230</sup> Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07).

<sup>231</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

<sup>232</sup> Las “achachilas” (o “apus” en quechua) representan los cerros protectores de una determinada comunidad, por lo cual vendrían a ser una especie de dioses locales (cada cerro local tiene un nombre). Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07).

<sup>233</sup> Cabe señalar también la existencia de un mito que forma parte del imaginario colectivo de los aymaras y alimenta sus miedos, el mito del “Kharisiri” (lo que vendría a ser el “Pishtaco” en quechua). El “Kharisiri” es un ser extraordinario y maléfico que (de acuerdo a la tradición popular) secuestra a sus víctimas (preferentemente mujeres jóvenes) para extraerles la grasa del cuerpo.

Por otro lado, la religiosidad agrícola se vincula directamente con la relación metafísica de los pobladores aymaras con los elementos de la naturaleza que los rodean. La elaboración de creencias<sup>234</sup>, la celebración de actos rituales, y la expectación por recibir “castigos”<sup>235</sup> o “beneficios”, son algunas de las formas en que los aymaras se relacionan con ciertas divinidades naturales, tales como las “achachilas” o la “pachamama”.

La “pachamama” (madre tierra) probablemente represente la deidad más importante en el mundo aymara. Tal como señala Peña (1998, pág. 153), ella representa la fertilidad y proporciona los alimentos necesarios para la subsistencia del poblador aymara, por lo cual se le rinde especial culto a través de los “pagos a la tierra”. El más importante “pago a la tierra” se produce en Agosto, o lo que vendría a ser el inicio del año agrícola en el mundo andino. En dicha ceremonia ritual el poblador aymara le solicita a la “pachamama” que el año que se inicia sea pródigo en la producción agrícola.

En general, la práctica de actos rituales de todo tipo forma parte de la vida cotidiana de los aymaras. Dichos actos marcan los diferentes momentos importantes del ciclo vital del poblador aymara y es en ellos donde la integración del mundo trascendente con el mundo real recibe su expresión más fuerte. Los ritos se dan en distintas dimensiones, ya sea en el ámbito personal, familiar, o comunal; y también relacionados a diversas situaciones sociales, como por ejemplo las actividades agrícolas y educativas, los trabajos comunales, las fiestas patronales, las catástrofes naturales, entre otros<sup>236</sup>. A nivel de los rituales existe una fuerte cosmovisión presente, la cual se expresa en la forma como los actores se comunican con los distintos elementos de la naturaleza circundante.

---

<sup>234</sup> Por ejemplo, en una comunidad aymara donde se iba a extraer oro, los pobladores mostraban su oposición a este proyecto minero porque consideraban que, si se extraía oro de las entrañas de su “madre” (la tierra) se alteraría la relación cósmica entre el oro con el dios sol. De esa manera, el dios sol podría enojarse con ellos. Igual sucede con la plata en relación a la luna. Fuente: entrevista con Luis Ronquillo (05/05/07).

<sup>235</sup> Peña señala que en el caso de Calahuyo (comunidad aymara de la zona de Huancané) las variaciones climatológicas inusuales o imprevistas son interpretadas como un “castigo” de la naturaleza debido a un mal comportamiento de alguno de los comunarios (1998, pág. 151). Ver más información de este tema en el apartado 4.1.4.5.

<sup>236</sup> Fuente: entrevista con Narciso Valencia (16/05/07).

#### 4.1.4.4. La concepción aymara del tiempo y del espacio

El carácter agrarista de la sociedad aymara –y andina en general- y su ubicación geográfica en la región andina, han determinado que desde tiempos inmemoriales el hombre aymara haya concebido una particular concepción del tiempo y del espacio. En primer lugar, el tiempo en el mundo aymara es de doble dimensión: uno es el tiempo lineal (pasado-presente-futuro); y el otro es el tiempo circular<sup>237</sup>.

De acuerdo a la concepción cíclica del tiempo, el inicio del año agrícola (mediados de año de acuerdo al calendario occidental) representa un nuevo año para el hombre aymara<sup>238</sup>. En tal sentido, el desarrollo de este período de tiempo se vincula directamente con el proceso productivo agrícola, el cual consta de varias etapas comprendidas en un período aproximado de un año (de acuerdo a la concepción lineal del tiempo), a saber: un período de preparación de la tierra para la cosecha (julio-septiembre); un período de siembra (octubre-diciembre); un período de crecimiento de los cultivos (enero-marzo); un período de cosecha (abril-junio) (Peña 1998, pág. 118). La culminación de este proceso productivo implica la culminación de un año agrícola y el inicio de uno nuevo, el cual tiene que atravesar por las mismas fases que su antecesor. De ahí se deriva la concepción cíclica del tiempo. En suma, la concepción cíclica del tiempo determina la continuación cualitativa del tiempo; en cambio, en la concepción lineal el tiempo transcurre continuamente en unidades cualitativamente indiferentes, y se mueve de manera unilineal hacia delante, o hacia su final y término.

La concepción del espacio también es distinta para el hombre aymara. A la concepción lineal del espacio -donde se plasman conceptos tales como el metro cuadrado o la hectárea-, que también es conocida por el hombre aymara (debido a su “trasplatación” a raíz de la colonización ibérica), se opone la concepción vertical del espacio. Esta concepción andina del espacio se encuentra vinculada directamente a la actividad agrícola (al igual que el concepto cíclico del tiempo) y a la existencia de varios pisos

---

<sup>237</sup> Fuente: entrevista con Feliciano Padilla (28/05/07).

<sup>238</sup> Benito Gutiérrez señala que existen otras concepciones de la división del tiempo en el mundo aymara: una concepción es la que divide el año agrícola (o año solar) en dos grandes períodos: el solsticio de invierno (junio-diciembre) y el solsticio de verano (diciembre-junio); una segunda división se basa en el ciclo climatológico, la cual divide el año agrícola en tres estaciones: seca, lluviosa, y fría. Fuente: entrevista con Benito Gutiérrez (06/05/07).

ecológicos. Desde tiempos inmemoriales, los pobladores aymaras han desarrollado un sistema de control vertical de pisos ecológicos<sup>239</sup> que les permite acceder a una fuente diversificada de recursos.

#### **4.1.4.5. Los mecanismos de justicia alternativa**

En países pluriculturales como el Perú, generalmente el Derecho positivo no puede abarcar todos los supuestos de hecho que se encuentran presentes y son reproducidos cotidianamente por los numerosos grupos sociales que habitan un territorio estatal. Cada persona forma parte de un(os) grupo(s) social(es) distinto(s), que tiene(n) características y peculiaridades propias, costumbres diferentes y formas de ver el mundo distintas. Si se asume, a través de una noción meramente intuitiva, que las leyes son reglas para vivir en conjunto y la justicia es dar a cada uno lo que se merece, en tal sentido, resulta lógico suponer que estas definiciones tentativas se dotan de contenido en un determinado grupo social. Es decir, no todo grupo social tiene la misma concepción de lo que es “justo” debido a que su abstracción del concepto de justicia<sup>240</sup> se rige bajo patrones culturales distintos<sup>241</sup>. Esa concepción de lo que es “justo” determina cuáles son las leyes bajo las cuales se va a regular un grupo en particular.

Específicamente en el caso peruano, además de que el Derecho positivo no puede abarcar la pluriculturalidad existente, las leyes, la justicia y el Derecho, representan a un sector de la sociedad que es el dominante<sup>242</sup>. Las leyes y el Derecho de los pueblos originarios (grupos subalternos) no forman parte ni son considerados dentro de la

---

<sup>239</sup> Durante un largo período de tiempo, este sistema les permitía a los pobladores aymaras mantener áreas de influencia tanto en las costas del Océano Pacífico, como en la zona oriental de selva. Este sistema constituyó una forma de establecer relaciones interétnicas y de difusión e integración cultural (Palao 2005, pág. 30).

<sup>240</sup> De acuerdo a Peña (1998, pág. 50), cuando el conjunto de individuos de un grupo social determinado se desenvuelve en toda clase de actividades cotidianas que no son estáticas (están en proceso de cambio), es donde este conjunto abstrae el concepto de justicia, lo va limitando subjetivamente. Ante algún conflicto social dentro del grupo, dicho concepto o idea sobre la justicia se materializa.

<sup>241</sup> El jurista austriaco Hans Kelsen (citado por Peña 1998, pág. 46) señala que la justicia es relativa, lo que implica que algo que es considerado como “justo” por una persona, puede ser considerado como “injusto” por otra persona determinada. Dado que toda persona se dota de un determinado concepto de justicia en un determinado grupo social, a través de una interpretación de la teoría de Kelsen puede llegarse a determinar que el concepto de lo que es “justo” puede diferir de un grupo social a otro.

<sup>242</sup> En el caso peruano, cuando se hace alusión al sector social dominante se alude a la sociedad limeña y a los grupos de poder de provincias principalmente, y añadiendo a las personas de origen nativo que se han asimilado a dicha sociedad y a su cultura occidentalizada.

“oficialidad”<sup>243</sup>. Por lo tanto, es importante considerar que en el Perú el círculo de las leyes “oficiales” no incluye a todas las normas (ya que también existen las normas consuetudinarias de numerosos pueblos originarios); ni la justicia “oficial” se aboca a todas las personas (existen otras concepciones de justicia distintas según cada grupo social determinado); ni las normas “oficiales” protegen o reconocen a todos los derechos de las personas o grupos (porque el Derecho “oficial” representa principalmente a una sociedad dominante, la cual elabora y construye el Derecho de acuerdo a concepciones occidentales procedentes de la tradición greco-romana).

Históricamente, el pluralismo jurídico en el Perú ha sido negado durante la mayor parte del período republicano. Sin embargo, en los últimos tiempos se han dado avances positivos hacia el reconocimiento de mecanismos alternativos de justicia basados en prácticas consuetudinarias<sup>244</sup>. A pesar de este importante avance, éste no se ha plasmado en el desarrollo de políticas públicas encaminadas a que dicho reconocimiento sea pleno y redunde en un beneficio directo de los pobladores originarios; además, dicho reconocimiento le impone unos límites, los derechos fundamentales. No es el propósito de este punto excederse en este tema, pero es importante considerar que los derechos fundamentales forman parte de la concepción occidental de la sociedad. En tal sentido, pueden no corresponder total o parcialmente con algunos patrones culturales de grupos sociales determinados.

Por otro lado, introduciéndose en el caso particular del sujeto colectivo aymara, cabe señalar que su particular concepción de justicia, así como sus leyes y su Derecho consuetudinario, han estado y están presentes en la cotidianeidad de su vida familiar y comunal, pues representan una expresión más de su propia cultura. Es importante destacar que no existe un solo Derecho que abarque a toda la población aymara, así como no existe una sola concepción aymara en términos absolutos acerca de lo que es “justo”. Cada micro<sup>245</sup> o macro región dentro de la zona de lengua aymara tiene sus

---

<sup>243</sup> Cuando se hace referencia a la “oficialidad”, o lo “oficial”, se alude a lo que es elaborado, aprobado y aplicado por el Estado a través de sus órganos competentes (así, las leyes son facultad del Poder Legislativo; la justicia es facultad del Poder Judicial). En el caso de Estados pluriculturales como el peruano, lo “oficial” normalmente representa al grupo social dominante.

<sup>244</sup> Los cuales se han visto plasmados en el artículo 149 de la Constitución de 1993. Ver más información de este tema en el apartado 2.2.2.

<sup>245</sup> Incluso en una microrregión una comunidad no es igual a otra.

propias particularidades, más allá de ciertas prácticas culturales homogéneas. Por lo tanto, no se puede generalizar en torno a un solo concepto de ley, justicia o Derecho aymaras, sino en torno a varios.

Peña ha profundizado en el estudio de los mecanismos de justicia basados en prácticas consuetudinarias, delimitando su marco geográfico en las comunidades aymaras de la provincia de Huancané, específicamente en la comunidad de Calahuyo<sup>246</sup>. De acuerdo a dicha investigación, los numerosos problemas que conllevaba resolver los conflictos comunales a través del sistema de administración de justicia “oficial”<sup>247</sup>, conminaron al conjunto de comuneros de dicha localidad a asumir la resolución de sus propios conflictos (Peña 1998, pág. 183)<sup>248</sup>.

Sin embargo, esta no fue una decisión aislada, sino que fue una actitud organizada de numerosas comunidades de la provincia de Huancané reunidas en la Liga Agraria 24 de Junio. En una reunión de dicha Liga en 1975, los presidentes de las distintas comunidades decidieron no acudir más ante los jueces ni ante otra autoridad “oficial” para resolver sus conflictos comunales. Similar decisión tomarían posteriormente los tenientes gobernadores a través de su asociación provincial. De ahí en adelante se convenía resolver los conflictos comunales a través de su propia organización interna (Peña 1998, págs. 182 y 183).

De acuerdo a Peña, la decisión del conjunto de comunidades de la microrregión de Huancané de separarse del sistema de justicia “oficial” se puede concebir como parte de un movimiento étnico-social que buscaba mayores grados de autonomía (Peña 1998, pág. 182). No hay lugar a dudas de que el contexto histórico-social enmarcado en un período de reforma agraria era favorable a dichas pretensiones autonómicas, lo cual contribuyó a la consolidación de la organicidad interna de las comunidades y a su paulatina independencia respecto a los órganos gubernamentales.

---

<sup>246</sup> Calahuyo es una de las 85 comunidades aymaras que rodean la ciudad de Huancané en la Región Puno (dato del año 1985) (Peña 1998, pág. 87).

<sup>247</sup> Peña señala que entre los problemas principales se encontraban: lo oneroso del proceso y del pago a los jueces; porque a los jueces “les gusta alargar los juicios”; y porque “al final [los jueces] no resuelven nada” (1998, pág. 183).

<sup>248</sup> El estudio de Peña ha sido profundizado posteriormente en su Tesis de Maestría en Antropología: “Poder judicial comunal en el sur andino” (2001); así como en el libro: “Poder judicial comunal aymara en el sur andino: Calahuyo, Titihue, Tiquirini-Totería y la Liga Agraria de Huancané” (2004).

Entrando al caso específico de la comunidad de Calahuyo, su sistema de administración de justicia comunal tiene en la asamblea comunal su máximo órgano de resolución. De acuerdo a Peña (1998, pág. 143), la suma de reglas o acuerdos que se van precisando en cada asamblea (que se desprenden del gobierno comunal y la resolución de conflictos) van construyendo y definiendo el Derecho comunal<sup>249</sup>. Generalmente, en una comunidad los conflictos tienen dos ámbitos: el familiar y el comunal. Cuando los conflictos familiares involucran a una o más familias pero no al conjunto de la comunidad, en “primera instancia” los mecanismos de resolución pasan por los mismos familiares (los cuales pueden ser los ascendientes, padrinos, compadres, o comuneros en edad avanzada<sup>250</sup>) (Peña 1998, pág. 200)<sup>251</sup>. En cambio, los conflictos que atañen al conjunto de comuneros (por ejemplo, el daño a un bien comunal como la infraestructura de la escuela) son resueltos directamente por la asamblea comunal (por más que en dicho conflicto sólo hayan participado una o más familias) (Peña 1998, pág. 208). Del estudio realizado por Peña se desprende que estos mecanismos de justicia alternativa han tenido éxito en reducir el índice de conflictos al interior de la comunidad, así como en aligerar la carga de los operadores de justicia formales u “oficiales” (jueces, fiscales, policía).

Por otro lado, tal como se ha señalado previamente en el punto 4.1.4.3, la cosmovisión del hombre aymara tiene como matriz principal a los elementos de la naturaleza que lo rodean. La peculiar interpretación del hombre aymara sobre los distintos fenómenos de la naturaleza también contribuye a configurar el Derecho comunal. Así, en el caso de Calahuyo, si es que se produce algún fenómeno climatológico imprevisto (que por ejemplo pueda dañar las cosechas), éste es interpretado como un “castigo”<sup>252</sup> de la

---

<sup>249</sup> Como parte del Derecho comunal cabría agregar también el conjunto de reglas que se configuran en las relaciones cotidianas de los comuneros, ya sea en el ámbito económico, social y cultural. Estas normas por lo general no son escritas, transmitiéndose oralmente y legitimándose con el paso del tiempo. Pero es la voluntad de la asamblea comunal la que predomina (Peña 1998, pág. 144).

<sup>250</sup> Dentro de la cultura aymara la sabiduría está representada por los ancianos. La experiencia de los ancianos es respetada, así pueden explicar los fenómenos y tienen una posición privilegiada en la dirección de la comunidad (como una especie de consejeros). Fuente: entrevista con Feliciano Padilla (28/05/07).

<sup>251</sup> Si los conflictos familiares no se pueden resolver en dicha “primera instancia”, recién ahí pasan a ser considerados por la asamblea comunal para que dicho órgano resuelva en “segunda instancia” (Peña 1998, pág. 203), la cual normalmente es la instancia definitiva debido a que el siguiente camino pasa por acudir a las instancias gubernamentales u “oficiales”.

<sup>252</sup> Así como se puede esperar un “castigo” de la naturaleza, también se esperan beneficios. Por ejemplo, a través del pago a la tierra se solicita que la “pachamama” sea pródiga en la producción agrícola. Los



naturaleza como consecuencia de “malos comportamientos” (que podrían ser actos inmorales de acuerdo a su concepción) de un(os) comunero(s)<sup>253</sup> (Peña 1998, pág. 155).

Así como los fenómenos de la naturaleza pueden motivar el inicio de los mecanismos de justicia comunal, la concepción metafísica de sus elementos también puede generar elementos de juicio para resolver los conflictos comunales. Mediante la lectura de la hoja de coca, los “yatiris”<sup>254</sup> o los sabios de la comunidad, se comunican con los espíritus de la naturaleza, los cuales les indican de qué manera resolver un determinado conflicto comunal<sup>255</sup>. Dentro de una comunidad se respetan los acuerdos a los que llegan los pobladores mediante este método.

En suma, a través de estos ejemplos se puede vislumbrar cómo manifestaciones de Derecho consuetudinario aymara en su aplicación suelen ser más eficaces que los mecanismos aplicados por las instancias “oficiales”. En primer lugar, reduce sustantivamente el costo monetario de acceder al servicio de justicia formal; contribuye a una mayor cohesión social entre los miembros de la comunidad donde se aplica este modelo de justicia alternativa<sup>256</sup>; y por último, reduce la abultada carga procesal de los operadores de justicia estatales, cuestión medular en la tan anhelada reforma del sistema de administración de justicia nacional.

Lamentablemente, el estudio de los mecanismos de justicia alternativa presentados en este capítulo se circunscribe a un área geográfica delimitada dentro de la zona de

---

beneficios de la naturaleza tienen que ir acompañados de un buen comportamiento de los comuneros. Fuente: entrevista con Benito Gutiérrez (06/05/07).

<sup>253</sup> Benito Gutiérrez (06/05/07) relata el caso de un suceso que se produjo en una comunidad de Huancané (no especificó su nombre): una intempestiva helada motivó que los pobladores se reunieran en la asamblea comunal para determinar qué falta había sido cometida y por quién. Se determinó que el fenómeno climatológico se debía a un aborto clandestino, por lo que se reunió a todas las mujeres de la comunidad para que una “matrona” las revisara y determinara quién había sido la culpable de aquel “acto inmoral”.

<sup>254</sup> Los “yatiris” sirven como mediadores con el “más allá” (el mundo sobrenatural) a través de rituales, invocaciones y sesiones de espiritismo. Tienen la facultad de poder “curar” una enfermedad cuando ésta es diagnosticada bajo una causa sobrenatural. Fuente: <http://www.indigenas.bioetica.org/base2.htm>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>255</sup> Además, a través de la lectura de la coca se pueden predecir hechos futuros, así como encontrar objetos perdidos (como una cabeza de ganado por ejemplo).

<sup>256</sup> Así, Peña señala que entre los comuneros existe una imagen del “ser colectivo”, cuya manifestación más notoria se puede observar cuando se produce un conflicto que atañe a toda la comunidad. Los comuneros entienden que la falta individual de uno está truncando el desarrollo o el progreso de toda la comunidad. En tal sentido, la comunidad es vista como una “unidad” o como un “sistema” que tiene que funcionar a la perfección (con todos sus “componentes” o comuneros avanzando en la misma dirección) (1998, pág. 237).

población aymara –la microrregión de Huancané-, por lo que no se puede extender el contenido de dicha investigación respecto a la situación de poblaciones aymaras de regiones geográficas distintas. Una expectativa a futuro es que se puedan realizar mayores investigaciones en otros grupos humanos –ya sea en zonas de población aymara o de otras colectividades humanas- que cuentan con sus propios métodos de aplicación de justicia. Esta cuestión se torna indispensable en aras de lograr una mayor y más eficiente coordinación entre los operadores de justicia estatales y comunales, así como para dotar progresivamente de mayores autonomías en la función jurisdiccional a los pueblos originarios y las diversas minorías subalternas que pueblan el territorio peruano.

#### **4.1.4.6. Manifestaciones culturales presentes en los sucesos de Ilave del año 2004**

El 26 de Abril del año 2004, el alcalde de la Provincia del Collao, Cirilo Robles, fue linchado por pobladores de Ilave (capital de la misma provincia). El hecho concitó la atención nacional debido a la brutalidad empleada por los victimarios con la aparente complacencia de la multitud, y desencadenó diversas interpretaciones sobre las causas que pudieron haber conducido a este crimen. Algunos lo atribuyeron a la histórica y permanente ausencia del Estado; otros a conflictos internos entre el alcalde y un grupo de regidores opositores. Muchas cosas se han dicho sobre Ilave, y no es el objetivo del presente punto extenderse aún más en ello. Siguiendo los lineamientos del acápite 4.1.4, el cual estudia las manifestaciones culturales que se han mantenido en el sujeto colectivo aymara, el análisis propuesto en el presente punto busca desentrañar el conflicto en base a cuestiones étnicas y culturales. Es decir, investigar que tan presente estuvo “lo aymara” propiamente dicho en el origen y desarrollo de este suceso.

Es necesario aclarar primero que cuando se hace alusión a “lo aymara”, no se pretende sugerir que el movimiento social que precedió al asesinato del alcalde estuvo politizado por una(s) organización(es) que tenían como plataforma política principal la reivindicación étnica o la lucha de la “nación aymara”<sup>257</sup>. De los estudios realizados

---

<sup>257</sup> A diferencia de la mayoría de medios de comunicación capitalinos que, tras el asesinato de Robles deslizaron la hipótesis de que el movimiento se debía supuestamente al carácter “violento” y “rebelde” de los aymaras, o que representaba una reacción de la “nación aymara” en contra del Estado peruano (Pajuelo 2005, pág. 14).

sobre el tema se desprende que, las demandas étnicas o “aymaristas” no tuvieron relevancia en el movimiento social ilaveño, al menos en un momento inicial. Tal como señala el informe del Grupo Propuesta Ciudadana:

“En las movilizaciones de Ilave, las menciones a la “nación aymara” aparecieron tarde y más como recurso para hacerse escuchar, que como expresión de organizaciones previamente existentes, con reivindicaciones étnicas explícitas, como las que actúan en Ecuador, Bolivia [...]”<sup>258</sup>.

Sin embargo, el hecho de que las reivindicaciones étnicas no hayan constituido actores protagónicos del conflicto, no implica que dentro del mismo no se hayan manifestado tradiciones culturales y étnicas ancestrales, las cuales en muchos aspectos entran en contradicción o no pueden ser entendidas por los cánones del “sistema democrático oficial”. Es a este tema al que se aboca el siguiente análisis.

La movilización social que se desplegó en Ilave se caracterizó, entre otras cosas, por su duración (más de tres semanas), lo que pudo ser sostenido por la organización de los pobladores que participaron. La organización y dirección del movimiento estuvo a cargo de los alcaldes de centros poblados, los presidentes de las comunidades, y sobretudo los tenientes gobernadores<sup>259</sup> (Pajuelo 2005, pág. 16). Éstos últimos, durante y tras el desarrollo del conflicto, enviaron memoriales a las autoridades y comisiones gubernamentales para expresar sus demandas<sup>260</sup>. Así, rememoraron la antigua tradición

---

<sup>258</sup> Fuente:

[http://www.propuestaciudadana.org.pe/apc-aa/archivos-aa/3c6bb51ada688b58c57cb18308d59d73/GPC\\_01.pdf](http://www.propuestaciudadana.org.pe/apc-aa/archivos-aa/3c6bb51ada688b58c57cb18308d59d73/GPC_01.pdf). Suplemento Propuesta Ciudadana N° 1 (Octubre del 2004), pág. 13 (edición pdf). Información obtenida en Octubre 2007.

<sup>259</sup> En general, los tenientes gobernadores son designados por el gobernador del distrito, aunque esta decisión cuenta en la mayoría de casos con el acuerdo de la comunidad respectiva. Su función es ser la representación política del Estado (Ministerio del Interior) en las comunidades. En la Provincia del Collao los tenientes gobernadores son elegidos en asamblea por las comunidades o municipios menores, por lo que éstos forman parte más de la estructura comunal que de la estatal.

Fuente: [http://www.propuestaciudadana.org.pe/apc-aa/archivos-aa/3c6bb51ada688b58c57cb18308d59d73/GPC\\_01.pdf](http://www.propuestaciudadana.org.pe/apc-aa/archivos-aa/3c6bb51ada688b58c57cb18308d59d73/GPC_01.pdf). Suplemento Propuesta Ciudadana N° 1 (Octubre del 2004), pág. 9 (edición pdf). Información obtenida en Octubre 2007.

<sup>260</sup> Sin embargo, en un primer momento de la gestión de Robles existía una alianza política entre él y los tenientes gobernadores (lo cual dejó de lado a los alcaldes de centros poblados). El incumplimiento reiterado de promesas por parte del primero fue deteriorando la relación, siendo el punto de quiebre el ofrecimiento por parte de Robles de asignar a todos los tenientes gobernadores trajes nuevos para el desfile de fiestas patrias. La oposición de un grupo de regidores le impidió financiar estas prendas. Esto colmó la paciencia de los tenientes, debido a que Robles había deshonrado su palabra. Dentro de la

colonial y postcolonial de enviar memoriales o “cuaderno de quejas”. En los memoriales lo importante no era que lo acordado se adecuara a la legislación nacional existente, sino que éstos fueran refrendados por los dirigentes (tenientes gobernadores en este caso) legitimados por su base comunitaria (Degregori 2004, pág. 50).

Asimismo, el teniente gobernador cumple la función de un “portavoz” o un ejecutor de lo acordado por la asamblea comunal o el conjunto de pobladores originarios a los cuales representa. La obligación del teniente gobernador de rendir cuentas o responder de sus actos ante sus representados es significativa, en el sentido de que en las comunidades campesinas aún se puede apreciar una unidad organizacional entre la base y la dirigencia. En cambio, dentro del modelo democrático “oficial” existe una clara división entre dirigencia y base. Las bases sólo cumplen con la elección o designación de la dirigencia, tras lo cual ésta última asume la responsabilidad de cuanto se haga en nombre de la base<sup>261</sup> (si bien existen mecanismos de fiscalización, éstos no dejan de ser indirectos y difusos a diferencia del sistema utilizado en las comunidades). En suma, mientras que por el lado “oficial” se utiliza un sistema de democracia representativa, en las comunidades campesinas del Collao el modelo se acerca más a lo que se conoce como sistema de democracia participativa<sup>262</sup>.

Por otro lado, una de las causas principales que desencadenó el conflicto en Ilave fue el recorte de la transferencia anual de recursos a los centros poblados y a las comunidades en la gestión de Cirilo Robles. Lo que interesa señalar en este punto es que -y más allá de que la asignación de recursos a los centros poblados se había incrementado paulatinamente desde la década de los noventa hasta verse interrumpida durante la gestión de Robles-<sup>263</sup>, entre los pobladores aymaras del Collao existe una idea muy fuerte acerca de la “obligación” o el “deber” que tiene la municipalidad provincial (o

---

cultura aymara la “palabra” tiene fuerza de ley y sella compromisos. A partir de ese suceso los tenientes gobernadores se aliaron a las fuerzas opositoras de Robles (Pajuelo 2005, pág. 89).

<sup>261</sup> Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07).

<sup>262</sup> Peña (1998, págs. 143 y 144) en su estudio sobre las comunidades aymaras de Huancané describe una organización política comunal similar a la utilizada por las comunidades de la Provincia del Collao. En las comunidades de Huancané, señala, los tenientes gobernadores y los presidentes de la comunidad tienen que rendir cuentas todas las semanas del resultado de sus gestiones ante la asamblea comunal, la cual agrupa a todos los representantes cabezas de familia de la comunidad y es el máximo órgano decisorio.

<sup>263</sup> Así, durante las dos gestiones de Gregorio Ticona (1993-1998) se había “institucionalizado” la fijación de presupuestos y entrega de recursos a los centros poblados menores (Pajuelo 2005, pág. 46).

bien podría ser la distrital) de asignar recursos a los centros poblados y a las comunidades. Durante su investigación realizada a raíz de los sucesos del 2004, Pajuelo (2005, pág.75) señala que, en sus entrevistas con los pobladores aymaras, éstos hacen referencia a una suerte de “costumbre” por la cual ellos tienen el “derecho” de recibir recursos por parte de las autoridades que los representan (que en el presente caso vendría a ser el alcalde de la municipalidad provincial).

Palao profundiza más en esta interpretación de la lógica política aymara. Considera que las autoridades y dirigentes son considerados como “padres” o “papás” por parte de los pobladores aymaras a los que representa<sup>264</sup>. Este “padre” tiene la misión y el deber de velar por todos sus “hijos”. En tal sentido, si un teniente gobernador (frente a autoridades oficiales) o un presidente comunal (en el manejo interno de la comunidad) deben velar por el cuidado de todos los miembros de una comunidad, un alcalde provincial tendría el mismo deber respecto a todos los distritos, comunidades y centros poblados que integran su jurisdicción. En suma, señala este investigador, Cirilo Robles habría violado una norma consuetudinaria al dar preferencias a unos en desmedro de otros, o al no atender a todos por igual<sup>265</sup>.

Por último, es importante destacar que los sucesos de Ilave no se pueden configurar como un conflicto social común –tal como los que usualmente se presentan en el Perú-, sino como uno ciertamente excepcional, al menos por la concurrencia de tres factores: la larga duración del conflicto (más de 3 semanas); la cantidad de gente desplegada (varios miles); y la capacidad de movilización y organización de los dirigentes de base. ¿Cómo se podría interpretar esta simultaneidad de factores en un mismo conflicto social?, posiblemente como producto de una tradición de movilización social dentro de las comunidades campesinas del Collao. Sus orígenes podrían rastrearse en la costumbre tradicional de realizar faenas colectivas dentro de las comunidades; las luchas por la reestructuración agraria; y más remotamente, en las luchas sociales sostenidas a lo largo del tiempo por parte del poblador aymara contra los poderes locales y gubernamentales.

---

<sup>264</sup> Por ejemplo, el actual alcalde de la Provincia de Chucuito adoptó como slogan político el término de “papá lindo” en las últimas elecciones regionales del año 2006. De esa manera, apeló a tradiciones culturales y étnicas para ganar adeptos a su candidatura.

<sup>265</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

#### 4.1.5. La tradición de intercambio comercial

Si bien el contar con una tradición de intercambio comercial no es un elemento definitorio de un sujeto colectivo, su existencia en un grupo humano refleja una intrincada y bien estructurada red de interrelaciones sociales que se ha transmitido a lo largo de numerosas generaciones y perdura hasta la actualidad. En el caso del sujeto colectivo aymara en particular, no hay lugar a dudas de que una lengua, un territorio, y una cultura en común, constituyen factores sustanciales<sup>266</sup> que coadyuvaron a la formación de una tradición de intercambio comercial en el área geográfica circundante al Lago Titicaca. Sin embargo, dicha práctica antecede al período histórico en el cual los aymaras se consolidaron como la colectividad humana dominante de dicha región. En todo caso, el predominio de la lengua y la cultura aymara sobre las otras etnias minoritarias de la zona<sup>267</sup>, sin duda contribuyó a afianzar una antigua usanza comercial hasta la actualidad.

Así, desde tiempos inmemoriales, el área que comprende la zona sur del actual Estado peruano, la zona norte de Chile y la zona este de la actual Bolivia, se ha caracterizado por un dinámico intercambio económico y comercial. Éste se basaba en una complementariedad económica de bienes y en una gran movilidad territorial de las poblaciones de dicha zona geográfica, teniendo como eje central la región altiplánica circundante al Lago Titicaca. De esta manera, mediante el sistema de control vertical de pisos ecológicos, los pobladores de dicha área geográfica mantenían áreas de influencia tanto en las costas del Océano Pacífico como en la zona oriental de selva, contribuyendo a su integración social y a la extensión geográfica de sus prácticas culturales y su lengua originaria.

Éste sistema económico se vio sustancialmente alterado con el establecimiento de las reducciones, ya durante el período colonial. La concentración de pobladores de

---

<sup>266</sup> Aunque cabe señalar que, el contar con una lengua, un territorio o una cultura en común, no representan requisitos constitutivos para la formación de una tradición de intercambio comercial en una colectividad humana determinada. De otra manera resultaría imposible explicar las históricas relaciones comerciales que se estructuraron entre los imperios coloniales y los territorios bajo sus dominios, muchas de las cuales perduran hasta la actualidad (como el caso de la India con Gran Bretaña); o la tradición de intercambio comercial en el Mar Mediterráneo, la cual data de miles de años atrás y en donde participaban numerosos grupos étnicos de distintas lenguas y procedencias geográficas.

<sup>267</sup> Ver más información de este tema en el acápite 4.1.1.

procedencia étnica aymara en unidades delimitadas espacialmente les impedían mantener redes sociales extendidas en zonas distantes, y así tener acceso a fuentes diversificadas de recursos (Núñez 1996, pág. 40). Sin embargo, paralelamente el inicio de la explotación de la mita de Potosí –que generaba una gran demanda de productos y servicios- articuló un espacio comercial de enorme importancia dentro de la zona comprendida entre Cuzco y Potosí (Remy 1996, pág. 309)<sup>268</sup>. En tal sentido, las relaciones macroétnicas y las redes sociales y económicas extendidas que de alguna manera se habían visto melladas con el establecimiento de las reducciones, se vieron fortalecidas por el sistema comercial instaurado a raíz de la explotación minera en Potosí. Este intercambio permitió mantener relaciones que iban más allá de la propia comunidad, y por lo tanto, reafirmar lazos y tradiciones comunes que se habían visto erosionadas (separadas o incomunicadas) a raíz del establecimiento del sistema colonial<sup>269</sup>.

Posteriormente, las reformas borbónicas del siglo XVIII modificaron arbitrariamente el espacio económico y social que se había articulado en torno a la explotación minera. La separación de la Audiencia de Charcas (actual Bolivia) del Virreinato del Perú significó la división territorial de una zona –la zona altiplánica circundante al Lago Titicaca- caracterizada por la unidad étnica y cultural, que se había visto fortalecida por las redes sociales y culturales que se entretejían en torno al intercambio comercial producto de la explotación minera<sup>270</sup>. El arribo del período republicano plasmó definitivamente dicha delimitación geográfica, meramente artificial y arbitraria, con la creación de los Estados peruano y boliviano.

Sin embargo, a pesar de las delimitaciones territoriales establecidas y de la crisis en las economías regionales producto de las guerras independentistas, existen estudios que evidencian la continuidad de redes económicas y sociales transfronterizas durante el

---

<sup>268</sup> Asimismo, se introdujo el sistema monetario, lo cual de alguna manera desplazó al trueque como medio de intercambio tradicional, aunque éste no desapareció.

<sup>269</sup> Asimismo, la minería potosina unificó múltiples circuitos comerciales que eran completamente nuevos, como el comercio ultramarino.

<sup>270</sup> Una de las medidas que generó mayor rechazo entre la población originaria (y que fue una de las desencadenantes de las rebeliones de fines del siglo XVIII), consistía en el establecimiento de un control aduanero en la zona limítrofe entre el Virreinato del Perú y la Audiencia de Charcas (la cual había sido anexionada por el recién creado Virreinato del Río de La Plata) para controlar el contrabando (además de elevar la alcabala o impuesto de compra venta) (Pease 1999, pág. 142).

período inicial republicano. Larson (2002, pág. 103) sostiene que, durante el período inicial posterior a la independencia, la producción y el comercio regional -basados en la producción agrícola y ganadera- no se quebraron. Más bien, existían señales de actividad económica campesina en los mercados interregionales<sup>271</sup> (a lo cual habría que agregar las extensiones significativas de tierra que seguían controlando los pobladores del sur andino). Remy (1996, pág. 312) apoya la hipótesis de Larson en el mismo sentido, en base a los estudios de Soux acerca de las continuidades de viejas articulaciones económicas por encima de las delimitaciones territoriales recientemente establecidas. De dicho estudio se desprende que existió una continuidad en las relaciones económicas que traspasaba las fronteras estatales durante el período inicial republicano<sup>272</sup>. La región sur-andina continuó desarrollándose, aun cuando para ello debía recurrir a la ilegalidad, sorteando puestos aduaneros y garitas fronterizas; así como en otras ocasiones, haciendo uso de la legalidad<sup>273</sup>.

La insuficiente capacidad de los nuevos Estados –peruano y boliviano- para controlar sus aduanas fronterizas explica en parte que estas redes comerciales no se hayan extinguido. Recién a partir de mediados del siglo XIX y en adelante, éstos Estados pudieron consolidar sus gobiernos centrales e integrar paulatinamente sus economías nacionales, lo cual implicó una mayor fiscalización gubernamental en los puntos fronterizos.

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX se produjo la gran expansión latifundista en los Andes peruanos, que convirtió a muchos pobladores originarios dueños de tierras en peones de hacienda. Tal como se señaló en el punto 4.1.2, dicho fenómeno se produjo con mucho menor intensidad en la zona aymara de Puno. Los mayores márgenes de autonomía con los que contaba el poblador aymara (al no verse subyugado por un sistema de explotación servil) le permitió preservar sus tradicionales redes de

---

<sup>271</sup> A través de ferias, peregrinajes anuales, arrieraje, producción artesanal, y el comercio de lanas (Larson 2002, pág. 103).

<sup>272</sup> De la misma manera, estudios de los circuitos comerciales regionales durante los años medios del siglo XIX comprobaron la subsistencia de los antiguos circuitos coloniales (Soux 1996, pág. 376). En el mismo sentido, Mitre (citado por Soux 1996, pág. 365) considera que la emisión de moneda feble permitió la subsistencia de un mercado regional que sobrepasaba las fronteras nacionales (peruanas y bolivianas) durante un buen tramo del siglo XIX.

<sup>273</sup> Así, de acuerdo a Elías Mujica (citado por Dueñas 1996, pág. 502), los pastores de la zona limítrofe entre Perú, Bolivia y Chile, sorteaban las fronteras por medio del uso de pasaportes de las tres naciones.



intercambio comercial. De acuerdo a Calisto (1993, pág. 63), durante dicho período – fines del siglo XIX y comienzos del XX- los pobladores aymaras solían hacer largos viajes con manadas de camélidos (llamas, alpacas<sup>274</sup>) a mercados distantes, en donde comerciaban sus excedentes agrícolas. Esto les permitió crear redes comerciales (de abasto y venta) con mercados ubicados en Bolivia, Chile, y las actuales regiones peruanas de Moquegua y Tacna. En ellas el trueque era el mecanismo principal de intercambio (tampoco eran necesarios los intermediarios). Las relaciones comerciales se basaban en un parentesco largamente establecido y enlaces personales, los cuales ofrecían condiciones beneficiosas para el intercambio (Calisto 1993, pág. 104)<sup>275</sup>.

Actualmente, las redes comerciales entre aymaras se mantienen, ya sea dentro o fuera del territorio peruano, o dentro o fuera de la legalidad. Así, es común observar que en las zonas de frontera entre Perú y Bolivia se realicen semanalmente mercados urbanos – donde se producen intercambios comerciales que en muchos casos todavía utilizan el tradicional sistema de trueque- adonde acuden personas de ambas “nacionalidades”<sup>276</sup>. Por ejemplo, el mercado de la ciudad de Yunguyo<sup>277</sup>, que se lleva a cabo todos los domingos y que congrega a numerosos pobladores aymaras de procedencia peruana y boliviana, de los cuáles algunos cuentan con doble nacionalidad.

En general, de acuerdo a las opiniones recibidas, la actividad comercial representa un complemento de la actividad agropecuaria. Sin embargo, eso no significa que la actividad agropecuaria alcance por sí sola para cubrir las necesidades básicas de una familia aymara promedio, y que el comercio sea simplemente un mecanismo para generar ingresos extras. Al igual que en otras zonas deprimidas del Perú, en la zona aymara existe un problema muy grande en torno a la extensión de tierra agrícola. A

---

<sup>274</sup> Las zonas aymaras sobresalían durante dicho período por ser productoras de lana de alpaca, las que eran criadas por pequeñas unidades de producción nativa de las zonas montañosas. En cambio, en las zonas de hacienda en el norte, se producía lana de oveja principalmente. La lana de oveja tenía poca importancia en las comunidades aymaras (Calisto 1993, pág. 64).

<sup>275</sup> Además de estos intercambios tradicionales, los aymaras también participaban en el mercado comercial (a través de ferias por ejemplo). Dentro del mercado comercial se cometían los mayores abusos contra el aymara, ya sea a través de las ventas obligadas de productos o imponiendo precios a sus productos más bajos que el costo de producción (Calisto 1993, pág. 104).

<sup>276</sup> Se pone este término entre comillas debido a que los aymaras que participan en estos mercados no se identifican como peruanos o bolivianos, simplemente como aymaras. Para un observador externo es sumamente difícil poder distinguir cual es la nacionalidad de cada uno de los comerciantes, debido a que todos usan la misma vestimenta y se comunican en el mismo idioma.

<sup>277</sup> Yunguyo es, junto a Desaguadero, uno de los dos pasos fronterizos importantes entre Perú y Bolivia.

diferencia de la zona norte de Puno (donde existen mayores extensiones de tierra por familia), en la zona aymara las extensiones de tierra por familia son muy pequeñas<sup>278</sup>. A ello hay que agregar que, al ampliarse la familia nuclear<sup>279</sup> la tierra se divide (parcela) y subdivide, profundizando la microparcelación del área agrícola, lo que imposibilita disponer de alimentos e ingresos familiares suficientes provenientes de la producción agrícola<sup>280</sup>.

En suma, las restricciones a la producción agrícola conminan al poblador aymara a vincularse a la actividad comercial, más allá de considerar cualquier clase de “espíritu” comerciante en el aymara<sup>281</sup>. De acuerdo a Isaac Aperrigue, director vocal de la Cámara de Comercio, Industria y Producción de Juliaca:

“Yo siento que el comercio es tan fuerte que le está dando un golpe casi mortal a las zonas rurales (...) Las nuevas generaciones ya no ven ningún futuro en el campo, en el agro; prefieren ir a las minas o ser tricicleros. Algunos de los tricicleros que se ven en la feria son propietarios de cinco o más hectáreas de buena chacra”<sup>282</sup>.

Como se estudiará en el siguiente punto, el hecho de que la zona aymara peruana se ubique en una zona limítrofe genera que la actividad comercial en dicha zona gire principalmente en torno al comercio transfronterizo y, considerando las barreras comerciales, en torno a su variante el contrabando.

#### **4.1.5.1. El contrabando**

Una de las actividades comerciales de mayor importancia en la economía de muchos pobladores aymaras es el contrabando. Los controles fronterizos –entre Perú y Bolivia-

---

<sup>278</sup> Históricamente, producto de las grandes propiedades en la zona norte de Puno, la extensión de tierra por persona siempre ha sido mayor a diferencia de la zona sur aymara.

<sup>279</sup> Tal como se estableció en el apartado 4.1.4.1, en el caso del matrimonio del hijo mayor de la familia, se le concede una parte de la tierra de la familia para que ahí se establezca y genere sus propios recursos a través de la labor agropecuaria.

<sup>280</sup> Juan Rojas (21/05/07) señala que se ha producido en las últimas décadas un aumento poblacional en la zona aymara que no va de la mano con un aumento de las extensiones de tierra por persona (o por familia), lo cual genera la paulatina parcelación de la tierra. Así, a mayor cantidad de hijos, más se parcela la tierra.

<sup>281</sup> La mayoría de testimonios recogidos coinciden en destacar la mayor capacidad del poblador aymara para el comercio y la negociación en general (a diferencia del quechua puneño por ejemplo).

<sup>282</sup> Fuente: Diario “Los Andes” de Puno. N° 22468. Fecha del 27/05/07. Pág. 9.

no representan mayor impedimento para el desarrollo de este tipo de intercambio comercial, el cual beneficia directamente a un gran número de familias. De acuerdo a Víctor Madariaga, presidente de la Cámara de Comercio de Puno, casi todo el comercio que se realiza en la zona fronteriza entre Perú y Bolivia es vía contrabando, y se efectúa casi exclusivamente entre aymaras peruanos y bolivianos. Aunque, añade, en la zona de frontera no se encuentra mayor distinción entre la nacionalidad de uno y otro, pues lo relevante es que ambos presentan la misma identidad étnica<sup>283</sup>.

Existen dos tipos de contrabando: el primero es el “contrabando hormiga”<sup>284</sup>, el cual se caracteriza por el traspaso de un número pequeño de bienes de un lado a otro de la frontera pero de modo continuo<sup>285</sup>. De acuerdo a un informe de la Cámara de Comercio de Puno<sup>286</sup>, existen actualmente unas 120 mil familias que viven del contrabando hormiga<sup>287</sup>, y en términos económicos representa el 20% del total de mercancías que son comercializadas bajo esta modalidad. Este tipo de contrabando es desarrollado por mujeres aymaras en mayor porcentaje<sup>288</sup>.

El segundo tipo de contrabando es el contrabando a gran escala o “culebra”<sup>289</sup>, el cual es manejado por unas 10 familias aproximadamente. Este tipo de contrabando representa el 80% del total de mercancías que ingresan ilegalmente, lo que en términos económicos asciende a unos \$800 millones de dólares anuales<sup>290</sup>. Al igual que el “contrabando

---

<sup>283</sup> Fuente: entrevista con Víctor Madariaga (01/06/07).

<sup>284</sup> Esta modalidad de contrabando se desarrolla fundamentalmente en los puntos fronterizos –entre Perú y Bolivia- de Yunguyo y Desaguadero, ubicados en la zona sur de la frontera.

<sup>285</sup> Aproximadamente todas las mercancías o bienes que puede llevar una persona a la vez. Si se cuenta con un triciclo, una balsa, o hasta un burro, se pueden trasladar mayores cantidades de mercancía. De acuerdo a un poblador de Desaguadero, hay mujeres que hacen 120 viajes en un solo día.

<sup>286</sup> Fuente: entrevista con Víctor Madariaga (01/06/07).

<sup>287</sup> De acuerdo a Víctor Madariaga (01/06/07), el “contrabando hormiga” es un problema netamente social, debido a los problemas en términos de autosubsistencia que padece buena parte de la población aymara. Asimismo, señala que las redes del contrabando se extienden desde la frontera peruano-boliviana a zonas tan distantes como Arequipa, Tacna, Cusco, siendo manejadas por pobladores aymaras en todos los casos. De acuerdo a un estudio de la Cámara de Comercio –de la cual él es el actual presidente- las empresas de transporte interprovincial facturarían 30% menos sin el contrabando.

<sup>288</sup> Ver más información sobre el papel de la mujer aymara en el “contrabando hormiga” en el acápite 4.1.4.1.

<sup>289</sup> Se le denomina “culebra” por la figura que forman los –aproximadamente- 60 o 100 camiones que se desplazan bajo esta modalidad en las serpenteantes carreteras. Este tipo de contrabando se desarrolla principalmente en la frontera norte del Lago Titicaca, a través de las provincias aymaras de Huancané y Moho. Fuente: Diario “Los Andes” de Puno. N° 22468. Fecha del 27/05/07. Pág. 8.

<sup>290</sup> Fuente: Diario “Los Andes” de Puno. N° 22468. Fecha del 27/05/07. Pág. 8.

hormiga”, las familias que manejan el negocio de las “culebras” son de procedencia aymara<sup>291</sup>.

El problema del contrabando involucra no solamente a las personas que participan en él, sino también a las autoridades gubernamentales (policías, militares, personal de aduanas) que son sobornadas para “hacerse de la vista gorda”<sup>292</sup>. Así, los contrabandistas “hormigas” pagan a las autoridades fronterizas S/1 por persona y S/10 por carretilla, como una suerte de “arancel” plano. Los contrabandistas de la llamada “culebra” efectúan pagos significativamente mayores para poder circular libremente por la frontera<sup>293</sup>.

En general, la mayoría de opiniones señalan que la actividad del contrabando resulta imposible o casi imposible de combatir por los Estados, ya sea el peruano o el boliviano. La imposibilidad de los pobladores aymaras de generarse recursos suficientes por otros medios (dada la poca productividad del agro), sumado a la inoperancia de los órganos gubernamentales, refuerza esta posición. A ello cabe agregar que el contrabando sólo representaría la continuación de una larga tradición de intercambio comercial transfronterizo (y dentro de las fronteras peruanas) que involucra principalmente a pobladores aymaras, tradición que a través del tiempo se ha ido adaptando a los cambios modernizantes y a las coyunturas socio-políticas de la época. Tal como señala el filósofo Augusto Castro (que participó en las redistribuciones de tierras en Puno durante la década de los setenta y ochenta):

“¿Cómo puedes pretender interferir en relaciones comerciales que tienen milenios de antigüedad? Esa frontera a veces divide un mismo pueblo en dos. Yo conocí un pueblo en el que se había decidido que los hombres serían peruanos, y las mujeres bolivianas”<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> Fuente: entrevista con Víctor Madariaga (01/06/07).

<sup>292</sup> Frase popular que alude a la acción de ignorar un hecho de manera intencional.

<sup>293</sup> Fuente: Revista “Cabildo Abierto”. N° 24, Junio del 2007. Pág. 6. Publicación de la Asociación de Estudios Rurales (SER).

<sup>294</sup> Fuente: Diario “Los Andes” de Puno. N° 22468. Fecha del 27/05/07. Pág. 9.

#### 4.1.5.2. Las redes sociales establecidas por las migraciones

Tal como se señaló en el punto 4.1.5, la poca productividad del agro en la zona aymara conmina a buena parte de la población de dicha zona a generar recursos económicos mediante otras vías, especialmente la actividad comercial. Ésta se vincula directamente con las zonas urbanas, ya que en ellas se acumulan las mayores cantidades de capital y representan los focos principales donde se lleva a cabo la mayor cantidad de transacciones comerciales. En tal sentido, si un poblador aymara desea dedicarse a la actividad comercial (o generar mayores ingresos en general), lo más probable es que emigre a una zona urbana. Así, la crisis del agro se vincula directamente con la actividad comercial<sup>295</sup> y ésta se vincula a su vez con las migraciones.

Los orígenes del fenómeno migratorio en la zona aymara se pueden situar entre fines de la década de los cincuenta e inicios de los sesenta, cuando se sucedieron una serie de desastres naturales, sequías o inundaciones, que castigaron al departamento de Puno<sup>296</sup>. Esta crítica situación impulsó al poblador aymara a explorar nuevas formas de generarse ingresos, sobretodo a través del pequeño comercio y la migración estacional (y en muchos casos definitiva). El fenómeno migratorio se incrementó enormemente en dicho período, teniendo como destinos principales las ciudades de Puno, Arequipa, Juliaca, la selva de Tambopata, entre otros. Sin embargo, el estándar de vida de los migrantes no mejoró sustancialmente, manteniéndose la mayoría sólo por encima del nivel de supervivencia (Renique 2004, pág. 148).

En general, cuando un poblador aymara abandona sus tierras y su comunidad originaria para emigrar a una zona urbana, su primer punto de destino se circunscribe dentro del departamento de Puno. Así, el aumento poblacional de ciudades tales como Puno, Juliaca, o Ilave, se debe casi exclusivamente a las migraciones internas. Este tipo de migraciones pueden ser definitivas o temporales, y a diferencia de las migraciones a

---

<sup>295</sup> Lo mismo puede señalarse respecto al rubro servicios. Las ofertas laborales de servicios (por ejemplo, limpieza o construcción) se concentran principalmente en las zonas urbanas, al igual que la actividad comercial.

<sup>296</sup> Sin embargo, Altamirano (1987, pág. 262) señala que, desde la década del veinte pobladores aymaras de la comunidad de Vilquechico (actual distrito de la provincia de Huancané) se caracterizaban por migrar temporalmente hacia distintas ciudades, tales como Arequipa, Tacna, Arica y La Paz. Recién a partir de la década del cincuenta, el crecimiento poblacional y la escasez de recursos básicos conminaron a muchos pobladores aymaras a migrar. Las mejores condiciones encontradas en los puntos de destino fueron generando que paulatinamente las migraciones se tornaran permanentes.

otras regiones del país, dentro del departamento de Puno existe un mayor número de migraciones temporales debido a la proximidad geográfica que existe con la comunidad de origen. En cambio, las migraciones hacia otras zonas del país suelen ser definitivas, y en menor número temporales<sup>297</sup>. De acuerdo a Víctor Madariaga, los destinos principales fuera de Puno para las migraciones son: Tacna (el 63% de la población es de origen puneño, de la cual el 85% es aymara), Arequipa, Cuzco, Moquegua, Madre de Dios (en estas 4 ciudades el promedio de personas de origen puneño es de 25% aproximadamente). Las actividades económicas de los migrantes en dichas ciudades se basan principalmente en el comercio ambulatorio<sup>298</sup>.

El fenómeno migratorio se vincula fuertemente con la actividad comercial, y a su vez esta última se encuentra ligada al contrabando. Las redes sociales –especialmente familiares<sup>299</sup> - entre aymaras que han migrado y aymaras que se sitúan en sus lugares de origen (o en zonas urbanas dentro del departamento de Puno) se encuentran en una dinámica de intercambio constante. Normalmente, un buen número de aymaras viajan desde Puno a ciudades como Arequipa, Tacna o Moquegua con mercancías de contrabando que son comercializadas en dichos centros urbanos<sup>300</sup>. También son frecuentes los casos que implican el regreso temporal a Puno de aymaras que han migrado, donde obtienen mercancías de contrabando que son llevadas de retorno a ciudades como Arequipa o Tacna. En dichos centros urbanos (así como en otros en donde han emigrado aymaras), las mercancías de contrabando son comercializadas por los mismos migrantes aymaras (aunque no exclusivamente por ellos) a través de los “mercadillos”<sup>301</sup> principalmente. De tal manera que la actividad comercial representa una vía mediante la cual se entreteje una amplia red de relaciones sociales basadas en

---

<sup>297</sup> Así, de acuerdo a un testimonio, jóvenes mujeres aymaras migran durante los meses de verano (enero-marzo) a zonas urbanas como Arequipa o Tacna para trabajar de empleadas domésticas. Los ingresos que generan en dicho período les sirve para financiar su educación a lo largo del año escolar.

<sup>298</sup> Fuente: entrevista con Víctor Madariaga (01/06/07).

<sup>299</sup> De acuerdo al testimonio de un aymara de Ilave: “Los aymaras son un pueblo de comerciantes, por eso nos dicen *los fenicios del altiplano*. Todos acá tienen un primo en Tacna y otro en El Alto, y si no están comprando, están vendiendo”. Fuente: Diario “Los Andes” de Puno. N° 22468. Fecha del 27/05/07. Pág. 9.

<sup>300</sup> De dichas ciudades obtienen algunos productos agrícolas, y también hoja de coca, la cual se comercializa en sus lugares de origen o en los centros urbanos de Puno.

<sup>301</sup> Los “mercadillos” son lugares específicos dentro de una zona urbana donde se lleva a cabo el comercio ambulatorio de productos y bienes de todo tipo, los cuáles en muchos casos tienen como procedencia el contrabando. De acuerdo a Víctor Madariaga, la realización de este tipo de comercio en ciudades tales como Arequipa, Tacna, Moquegua o Ilo, es manejado por personas de procedencia aymara principalmente. Fuente: entrevista con Víctor Madariaga (01/06/07).

una misma procedencia étnica. Esta red permite mantener y reforzar manifestaciones culturales étnicas que normalmente se erosionarían o diluirían como consecuencia de las migraciones.

Sin embargo, y en general, la identidad cultural u originaria de los aymaras se ve mellada como producto del traslado migratorio, sobre todo cuando las migraciones son de carácter definitivo. De acuerdo a las opiniones recogidas, la primera generación de migrantes aún puede conservar buena parte de su capital cultural nativo. La segunda generación de migrantes (los descendientes de los primeros migrantes) y las siguientes son las que normalmente tienen mayores problemas para preservar y reproducir sus manifestaciones culturales, debido a dos factores principales: la necesidad de emerger social y económicamente en un medio socio-cultural distinto, el cual ejerce una gran presión social para homogeneizar a la población respecto a los patrones culturales del grupo social dominante<sup>302</sup>; el hecho de que la segunda generación no ha nacido y crecido en el territorio de sus ascendientes (o territorio originario), lo cual en el caso de los aymaras resulta trascendente debido a la estrecha vinculación de su cultura con los elementos de la naturaleza que los rodean<sup>303</sup>.

A pesar de esta situación, existen principalmente tres espacios en los cuales los aymaras migrantes (de cualquier generación) pueden seguir reproduciendo sus manifestaciones culturales: uno es el espacio familiar, en el cual se pueden poner en práctica expresiones culturales propias sin temor a la desaprobación social (por tratarse de un espacio privado)<sup>304</sup>; el segundo espacio se vincula esencialmente a las fiestas patronales (o fiestas de la comunidad originaria). Estas fiestas, las cuales se celebran una vez al año en fechas determinadas, representan momentos únicos de expresión colectiva en los cuales los aymaras migrantes retornan a sus lugares de origen con todos los miembros de su familia. En dichas celebraciones, los aymaras de segunda y tercera generación (que no han nacido en la comunidad de origen de sus ancestros) tienen la oportunidad

---

<sup>302</sup> Medio socio-cultural que además normalmente es discriminatorio respecto a otras expresiones culturales consideradas como “inferiores”.

<sup>303</sup> En tal sentido, manifestaciones culturales tales como el “pago a la tierra” o el “llamado” a un antepasado que se encuentra en los cerros protectores (achachilas), resulta difícil de concebir en un medio urbano.

<sup>304</sup> Aunque también se puede dar el caso, no poco común, de que los padres presionen a sus hijos para que se desarraiguen de sus raíces étnicas y así puedan tener mayores oportunidades de emerger social y económicamente en los centros urbanos a los cuales han migrado.

de conocer las raíces culturales de sus ascendientes y el espacio geográfico en torno al cual éstas se han reproducido ancestralmente<sup>305</sup>; el tercer espacio se encuentra personificado por las asociaciones de migrantes, que son organizaciones que aglomeran a un conjunto de familias migrantes, generalmente de una misma procedencia comunal o distrital<sup>306</sup>. En las asociaciones de migrantes se reproducen muchas manifestaciones culturales en las cuales está contenida la memoria colectiva originaria: danzas, música, folclor en general. Asimismo, estas asociaciones constituyen espacios donde el aymara migrante puede renovar y fortalecer sus raíces culturales, así como desprenderse (aunque sea temporalmente) de la presión homogeneizadora de la sociedad a la cual ha migrado<sup>307</sup>.

En este punto, resulta sumamente importante destacar un espacio más, que por su trascendencia en la actualidad y su continua expansión e innovación merece una mención aparte. Se hace referencia del espacio comunicativo y de acceso a la información originado por el Internet. Esta vía permite sobrepasar toda barrera geográfica y temporal con un alcance global, contribuyendo a que los aymaras –ya sean migrantes o no migrantes- puedan: conocerse a sí mismos; interactuar con otros aymaras de distintas zonas geográficas (o aymaras que han migrado a otras regiones o países) e intercambiar ideas y opiniones; conocer las múltiples y variadas expresiones en las cuales se manifiesta su cultura; por último, aumentar su imaginario colectivo –parafraseando a Anderson- como miembros de un sujeto colectivo diferenciado o “comunidad imaginada”.

En la actualidad, existen innumerables páginas Web, foros, Chat, que se relacionan con lo propiamente “aymara”: su cultura, su gente, su historia, los proyectos para la creación

---

<sup>305</sup> De acuerdo a Justo Uchasara (07/05/08), a pesar de que muchos padres migrantes buscan que sus hijos se desarraiguen de su identidad originaria, existen numerosos casos en que el retorno de estos últimos a su tierra natal (por ejemplo en una fiesta patronal) origina un “descubrimiento” de su cultura y sus raíces. Esto motiva que éstos comiencen a contradecir a sus padres a través de la revalorización de sus prácticas culturales (mediante el aprendizaje de danzas típicas por ejemplo).

<sup>306</sup> Por ejemplo, la Asociación Distrital Unicachi, institución fundada en 1977 y que ha desarrollado una gran labor en el apoyo a los unicachinos migrantes, la cohesión social de los mismos –tanto los que migraron como los que no-, y el desarrollo de su localidad (así, el trabajo de esta organización consiguió que Unicachi sea declarado distrito en 1982). Fuente: entrevista con Moisés Suxo (03/08/07).

<sup>307</sup> De acuerdo a Moisés Suxo (03/08/07), las organizaciones de migrantes aymaras en Lima se relacionan entre sí a través de actividades de todo tipo. Así, por ejemplo, si la organización de migrantes de Huancané realiza alguna actividad, invitan a organizaciones de aymaras de otras zonas. Sin embargo, cabe destacar que este tipo de eventos no es excluyente respecto a otras personas de distinto origen étnico.



de una “nación” aymara, entre otros temas relacionados. Las posibilidades de acceso a la información son ilimitadas gracias al Internet, lo cual sin duda representa un gran avance si se toman en cuenta las condiciones para el aprendizaje de los pobladores aymaras 50 años atrás. Igualmente, la potencialidad de este medio a futuro para contribuir a una mayor cohesión social entre aymaras y para construir un proyecto común como sujeto colectivo es inconmensurable<sup>308</sup>.

El desarrollo de esta red informática mundial ilustra una de las paradojas del fenómeno de globalización actual, tal como se había adelantado en el apartado 2.1.2: la globalización tiende a acentuar las diferencias locales y los particularismos en vez de homogeneizar a la población dentro de una gran sociedad global.

Sin embargo, es necesario señalar que actualmente el acceso a Internet se encuentra aún circunscrito a una pequeña proporción de la población aymara, específicamente las personas que viven en áreas urbanas<sup>309</sup>, tienen algún nivel de educación y de alguna manera han asimilado parte de la cultura occidental. Un sector más pequeño de este grupo, lo cual vendría a ser una suerte de “intelectualidad” aymara, es el que se encuentra abocado a la creación y elaboración de páginas Web y foros que buscan difundir lo “aymara”. Pero por otro lado, la mayor parte de población aymara, principalmente las personas que viven en áreas rurales y no tienen acceso a las “ventajas” de las innovaciones tecnológicas, no pueden acceder al Internet, ya sea por desconocimiento o por no poseer los recursos económicos suficientes (también porque en sus localidades no se ha implementado esta clase de servicio).

En suma, existen vías y medios a partir de los cuales el aymara migrante puede preservar su capital cultural, interactuar con otros aymaras, poner en práctica expresiones colectivas propias y participar e informarse de las novedades y proyectos relacionados con los intereses colectivos de la población aymara. Sin embargo, lo cierto es que la mayoría de personas al migrar pierden parte de su acervo cultural, y en el caso

---

<sup>308</sup> Asimismo, al igual que el espacio familiar en el caso de los migrantes, el Internet constituye un medio privado en el cual el aymara puede expresarse y dar su opinión libremente –sin necesidad de usar su nombre real- sin temor a la desaprobación social.

<sup>309</sup> Aunque paulatinamente jóvenes que habitan en las comunidades comienzan a utilizar este servicio.

de las siguientes generaciones -que han nacido en un medio social distinto al de su comunidad originaria-, este desarraigo es mucho más acentuado.

Por último, cabe resaltar que la información referida a los movimientos migratorios de pobladores aymaras y sus procesos de adaptación a medios sociales distintos es -por el momento- ciertamente limitada, lo cual restringe sobremanera la riqueza material de este tema. El presente trabajo no pretende profundizar más en este tema. Sin embargo, resulta sumamente importante describir casos puntuales de grupos de aymaras que han migrado a la capital y en la actualidad vienen alcanzando éxito económico en distintas actividades comerciales. Lo particular de este fenómeno es que parte de estos logros se deben a la exitosa adaptación de prácticas consuetudinarias ancestrales en un sistema económico y medio social ajenos. El siguiente subpunto del presente capítulo abordará en mayor profundidad este tema, al estudiar el caso de la experiencia de los migrantes unicachinos y los ollarayinos en Lima.

#### **4.1.5.2.1. El caso de los Unicachi y los Ollaraya**

Las migraciones han cambiado el escenario del país, trasladando la pobreza a los márgenes de las áreas en que tradicionalmente han vivido las clases más adineradas del país. Y es que las condiciones para la mayoría de los migrantes no han mejorado sustancialmente después de haber abandonado su lugar de nacimiento.

Sin embargo, existen muchos casos de migrantes que han emergido social y económicamente, los “empresarios cholos”, llegando a consolidar un importante capital económico. Ahí se encuentra “el rey de la papa” y otros grandes comerciantes del Mercado Mayorista<sup>310</sup>, Aquilino Flores de la exitosa Topy Top, por citar algunos casos resonantes. El caso de muchos aymaras migrantes no podía ser una excepción, existiendo en Lima ejemplos de incursión provechosa en diferentes rubros. El presente acápite aborda el estudio de dos de dichas experiencias, posiblemente las más conocidas: la de los unicachinos y los ollarayinos. Lo particular de ambos casos, y de alguna manera lo que podría distinguir el caso de aymaras migrantes que han alcanzado

---

<sup>310</sup> Términos tales como “el rey de la papa” aluden a un sector minoritario de los inmigrantes que se han agrupado principalmente en torno al comercio minorista, consiguiendo capitalizarse y consolidarse económicamente.

éxito económico en la capital respecto de otros migrantes exitosos de distinta procedencia étnica es que, en el caso de los aymaras, se puede visualizar cómo ellos han transplantado exitosamente prácticas y valores culturales a la economía de mercado competitiva ajena a su propia cultura e identidad originaria. Así, en primer lugar se estudiará el caso de Unicachi para luego pasar al de Ollaraya<sup>311</sup>.

Entrando en materia, la primera generación de unicachinos llegó a Lima durante la década del cincuenta del siglo pasado, al inicio de la ola migratoria. En un primer momento se dedicaron a labores en el puerto del Callao, para posteriormente trasladarse al mercado de La Parada a trabajar como comerciantes minoristas. Ahí se constituyó la primera asociación de unicachinos, denominada “Asociación de Comerciantes Residentes Unicachi”, fundada en 1977<sup>312</sup>. El objetivo de dicha institución era congrega a todos los unicachinos para reunir capitales y prosperar en forma conjunta. En un primer momento se dedicaron a la comercialización de carne seca traída desde Puno por migrantes temporales, los cuales paulatinamente comenzaron a establecerse definitivamente en Lima al igual que muchos otros unicachinos que comenzaron a llegar masivamente a la capital<sup>313</sup>. El mercado de estos comerciantes estaba formado por los mismos migrantes de Puno y de otras zonas de la Sierra habituados a consumir carne seca. El éxito económico de los unicachinos ha permitido que en la actualidad puedan constituir un buen número de empresas (bajo la forma de sociedades anónimas) cuyos integrantes son principalmente –y preferentemente- de Unicachi<sup>314</sup>.

Existen muchos factores de carácter cultural propiamente aymaras que ayudan a explicar los logros alcanzados por los unicachinos. Así, en primer lugar, los aymaras

---

<sup>311</sup> Unicachi y Ollaraya son dos distritos colindantes ubicados dentro de la Provincia de Yunguyo, muy cerca de la frontera con Bolivia. La labor de sus inmigrantes en Lima fue determinante para que ambos obtengan la denominación de distrito, primero Unicachi en 1982 y después Ollaraya en 1983.

<sup>312</sup> Aunque previamente en 1961 se había creado el “Centro Deportivo Cultural Unicachi”, organización que programaba actividades deportivas entre unicachinos migrantes. Fuente: entrevista con Moisés Suxo (03/08/07).

<sup>313</sup> De acuerdo a Nemesio Arhuata (10/09/07), ningún unicachino que llegaba de su tierra natal podía quedar desamparado, por lo que se consideraba indispensable que a cualquier unicachino que llegara a la capital se le diera trabajo dentro de algunas de las empresas ya constituidas o se le orientara hacia el establecimiento de su propio negocio.

<sup>314</sup> Asimismo, además de regresar masivamente cada 29 de Junio a Unicachi para celebrar la fiesta patronal de San Pedro (para lo cual se alquilan numerosos buses), muchos unicachinos vienen invirtiendo en el mejoramiento de la infraestructura de su localidad, lo cual se puede apreciar claramente si se visita la zona y se observa la iglesia principal restaurada y enormes edificaciones con finos acabados. Fuente: entrevista con Nemesio Arhuata (10/09/07).

migrantes en Lima aplicaron una estrategia con base en el parentesco familiar y a la misma procedencia étnica para congregar intereses individuales –siempre diferenciados– con miras a un desarrollo común y para poder adaptarse a un medio social hostil con el migrante como es el limeño; asimismo, los unicachinos han tenido la capacidad de trasladar las formas organizacionales de la gestión comunal<sup>315</sup> y prácticas culturales como el “ayni”, la “minka”, el valor del trabajo<sup>316</sup> (especialmente el trabajo comunitario), a un sistema económico producto de una tradición cultural distinta (la occidental), combinando así provechosamente para sus intereses lo étnico y lo “moderno” en la gestión de las empresas<sup>317</sup>.

El caso de los ollarayinos es distinto al de los unicachinos, aunque ambos presenten importantes similitudes. Los primeros migrantes de Ollaraya llegaron a Lima a mediados de la década de los setenta en lo que podría definirse como una segunda gran ola migratoria. Incursionaron en el rubro de confección de textiles en lo que después se convertiría en el emporio comercial Gamarra en el populoso distrito de La Victoria. En un comienzo, tal como señala Justo Uchasara, se juntaron 24 familias de Ollaraya para comprar un terreno en Gamarra y construir un establecimiento comercial que se denominó Galería Industrial San Miguel<sup>318</sup>. Reproduciendo la modalidad de trabajo del campo, la “minka”, los varones ollarayinos se encargaron de erigir este establecimiento, mientras las mujeres (sus esposas) hacían “olla común” para alimentarlos a lo largo del

---

<sup>315</sup> Moisés Suxo (03/08/07) señala que: “la gestión económica en la comunidad de origen siempre ha sido colectiva, pero igual cada uno busca sus ingresos personales para que él y su familia puedan subsistir. Esos elementos combinados, lo colectivo y lo individual, han compatibilizado con la economía capitalista. Para el aymara, si bien su trabajo ancestral siempre ha sido de carácter colectivo, también se preocupa por lo suyo (lo individual, su familia)”.

<sup>316</sup> Nemesio Arhuata (10/09/07) resalta el valor que tiene el trabajo para el aymara al señalar que: “ningún aymara debe ser ocioso, flojo o ladrón. Deben demostrar que son ambiciosos”. De la misma manera, para Moisés Suxo (03/08/07): “para el aymara el no trabajar es un delito, una falta a sus valores, porque el trabajo es un valor para el aymara. Siempre el aymara aunque no tenga recursos va a estar trabajando”.

<sup>317</sup> Fuente: entrevista con Moisés Suxo (03/08/07). De acuerdo a él, la peculiar actividad empresarial de los Unicachi, la cual congrega a numerosas familias, viene siendo imitada (gracias a la difusión masiva de los logros de Unicachi por los medios de comunicación) por muchos otros grupos económicos en ciudades como Cusco o Arequipa.

<sup>318</sup> El arcángel San Miguel es el santo patrono de Ollaraya, de ahí proviene la denominación al primer centro comercial establecido por los ollarayinos en Lima. Cabe señalar que no todos los que construyeron el centro comercial San Miguel eran de Ollaraya, pues tal como señala Justo Uchasara, el 5 o 10% aproximadamente provenían de otras zonas (como Andahuaylas).

día. La necesidad de emerger en un contexto social distinto y discriminante los hizo unirse, vínculo basado en mayor medida en el hecho de ser aymaras<sup>319</sup>.

Posteriormente, el éxito económico de dicha actividad –principalmente en base a la valorización de los terrenos ubicados en Gamarra- les ha permitido a muchos ollarayinos acumular capitales y construir otros centros comerciales dentro de Gamarra. En tal sentido, al parecer en el caso de los ollarayinos no se ha mantenido esa cohesión colectiva que se percibe más en la experiencia de los unicachinos. Sin embargo, siguiendo a Uchasara, “todo comenzó en base a un trabajo comunal, basado en la cooperación (ayni) entre familias”. Asimismo, “al igual que en el caso de los Unicachi, los aymaras de Ollaraya que llegaban a Lima eran puestos a trabajar en las telas”<sup>320</sup>.

Todos los testimonios recopilados –tanto en el caso Ollaraya como en el de Unicachi- coinciden en señalar que los logros económicos alcanzados por muchos aymaras en la capital se deben principalmente a la larga tradición de intercambio comercial que los caracteriza<sup>321</sup>. Por lo tanto, en las ciudades a las cuales emigran, los aymaras recrean esa vieja práctica que los identifica. Prueba de ello es que, aparte de los unicachinos y los ollarayinos, existen otros conglomerados de migrantes aymaras en Lima que se vienen dedicando con éxito a los negocios. Así, aymaras provenientes del distrito de Tinicachi venden telas (que importan desde Bolivia) y los aymaras de Ichu<sup>322</sup> se dedican al rubro de calzados y cueros (teniendo una fábrica en el distrito del Rímac)<sup>323</sup>. De acuerdo a las localidades de origen, se ha producido una especialización en el rubro de negocios.

Por último, es importante destacar que los testimonios recogidos hacen mención de la tentativa que hubo (alrededor del año 2000 y 2001) por formar una especie de confederación de empresarios aymaras (una especie de “CONFIEP aymara” en palabras de Moisés Suxo). Dicho proyecto fue propuesto por un unicachino proveniente del

---

<sup>319</sup> Fuente: entrevista con Justo Uchasara (07/05/08).

<sup>320</sup> Fuente: entrevista con Justo Uchasara (07/05/08).

<sup>321</sup> Así, de acuerdo a Moisés Suxo (03/08/07), la actividad comercial es propia de la gente de Unicachi y se ha venido desarrollando desde mucho tiempo atrás, antes de que llegaran los primeros migrantes a Lima. Sus ascendientes, relata, solían trasladarse a La Paz, Arequipa y Tacna para llevar a cabo esta clase de empresa.

<sup>322</sup> Aunque cabe señalar que las personas provenientes de Ichu, a pesar de que usan la lengua aymara y recrean las prácticas culturales propiamente aymaras, se reconocen como diferentes, simplemente como “icheños”.

<sup>323</sup> Fuente: entrevistas con Justo Uchasara (07/05/08) y Moisés Suxo (03/08/07).

Centro Cultural Unicachi<sup>324</sup>, y tenía como objetivo principal reunir a diversos empresarios aymaras (cada uno en su propio rubro económico) para consolidar un grupo económico que pudiera servir como contrapeso a corporaciones de mayor envergadura (empresas transnacionales por ejemplo), así como para poder defender sus intereses como colectivo diferenciado de mejor manera. Sin embargo, la idea no tuvo mayor acogida entre los empresarios aymaras debido a que éstos se encontraban más abocados a consolidarse económicamente y a acumular capitales<sup>325</sup>, y (al parecer) por disputas internas y localismos que afloraron al momento de estructurar el proyecto. Pero cabe resaltar que todos comparten la idea de que es necesario afianzarse de forma individual antes de emprender una empresa de este tipo. Para ello sería necesario reunir a un cuadro capacitado de profesionales aymaras, una especie de “intelligentzia” aymara que estructure y diseñe las bases ideológicas que darían contenido a este proyecto, entendiendo que el componente aglutinador más sustantivo sería la pertenencia étnica<sup>326</sup>.

Como conclusión, los casos ilustrados reflejan claramente cómo valores y prácticas culturales aymaras pueden adaptarse exitosamente en un medio social y económico regido bajo los cánones de la tradición cultural occidental, constituyéndose así en un importante argumento para desmitificar la extendida versión de una pretendida superioridad de dicha tradición. De la misma manera, la experiencia de estos aymaras enseña que el capital cultural de las personas, lo que da contenido a la etnicidad, no es una característica fija, sino cambiante y dinámica de acuerdo al contexto social en el cual se desenvuelve.

#### **4.1.5.3. La integración comercial al mercado nacional y global.**

Tal como se señaló en el acápite 4.1.5, existe una tradición de intercambio comercial de muy larga data en la zona sur andina, que comprende buena parte del territorio aymara

---

<sup>324</sup> El Centro Cultural Unicachi es una asociación de jóvenes migrantes aymaras universitarios y profesionales que busca difundir la cultura originaria y replantear “lo aymara”. Ha organizado seminarios y publicado boletines (como el “Wiñaymarka”, el cual ha editado 3 números cada año). Fuente: entrevista con Moisés Suxo (03/08/07).

<sup>325</sup> Tal como señala Nemesio Arhuata (10/09/07), “las empresas quitan mucho tiempo como para sentarse a discutir el tema de *lo aymara*”

<sup>326</sup> Fuente: entrevistas con Justo Uchasara (07/05/08), Moisés Suxo (03/08/07) y Nemesio Arhuata (10/09/07).

(entiéndase la totalidad de los aymaras y no sólo los que habitan en el lado peruano) y que tiene a los aymaras como sus principales protagonistas. En la actualidad dicha actividad comercial no se circunscribe exclusivamente a relaciones entre aymaras, sino que abarca un cúmulo de actores de distintas procedencias étnicas y nacionalidades. Existe una serie de bienes –manufacturados, con valor agregado- que demandan para su elaboración una serie de tecnologías y conocimientos especializados con los cuáles la mayoría de la población aymara –al menos en la actualidad- no cuenta<sup>327</sup>.

Por lo tanto, partiendo de la premisa de que la naturaleza del hombre lo impele a buscar el aumento de su bienestar material, resulta ilusorio concebir que un aymara promedio pueda renunciar a un bien que le pueda brindar mayores comodidades sólo porque no ha sido producido por uno de los “suyos”, tal como lo plantean algunos pobladores aymaras que podrían ser catalogados como “fundamentalistas”<sup>328</sup>. Las experiencias pasadas de restricción de importaciones han demostrado lo irreales y contraproducentes que pueden resultar tales medidas aislacionistas, sobre todo si se toma en consideración que la mayoría de Estados que aplicaron dichas medidas no tenían las condiciones para desarrollar una economía a gran escala que les permitiera dotarse de bienes con alto valor agregado. Si tal era la situación a nivel de Estados, menos cabe esperar de una sociedad subalterna como la aymara, con una población con un Índice de Desarrollo Humano (IDH) promedio aún muy bajo.

Un error en la posición de muchos “fundamentalistas” consiste en considerar que la incursión del aymara en la economía nacional y, consecuentemente, en la economía globalizada, conlleva un desmedro en su identidad étnica y la pérdida de sus referencias culturales originarias. De acuerdo a este razonamiento, todo lo que no sea propiamente endógeno o “aymara” –aunque también dentro de este rubro podría incluirse lo

---

<sup>327</sup> En el mismo sentido, proporcionar una serie de servicios básicos (por ejemplo, salud) con un mínimo de calidad, requiere una serie de estándares que no se encuentran presentes en muchas zonas del territorio aymara (sobretudo en las zonas rurales).

<sup>328</sup> De acuerdo a los testimonios recogidos, un “fundamentalista” aymara podría caracterizarse como aquella persona que persigue “rescatar” las tradiciones y prácticas ancestrales aymaras para que sean utilizadas como modelos de vida por parte del poblador aymara. De tal manera que, de acuerdo a su concepción es necesario rechazar cualquier componente externo a lo propiamente “aymara”, o lo aymara “puro”. Dentro de los “fundamentalistas” cabría diferenciar también entre aquellos aymaras cuya ideología identitaria se encuentra más politizada. Por ejemplo, aquellos aymaras que consideran que la totalidad de la población aymara –tanto la que habita en Perú, Bolivia y Chile- representa una nación sin Estado. Sus propuestas políticas se orientan entonces hacia la formación de un nuevo Estado aymara, como es el caso del boliviano Felipe Quispe.

propiamente andino, que incluye a la cultura quechua- sólo es útil a las pretensiones de la economía capitalista homogeneizadora. Sin embargo, existen indicios que permiten sostener que históricamente el aymara se ha caracterizado por adaptarse exitosamente a las constantes presiones modernizantes de carácter disociadoras impuestas por la sociedad dominante sin necesidad de desvincularse –a diferencia de otras sociedades subalternas- de su “pueblo”. El caso de los unicachi es muy ilustrativo en tal sentido<sup>329</sup>, así como otros casos de experiencias exitosas aymaras que se describen a continuación.

Así, en la actualidad existe en Ilave un consorcio denominado “Los Aymaras” que viene comercializando un producto muy tradicional de la zona como es la tunta o “chuño blanco”<sup>330</sup> en forma industrial (habiendo erigido una planta acopiadora y envasadora, lo cual permite que los productos cuenten con registro sanitario, código de barras y fecha de vencimiento) a mercados de Lima, Arequipa, Tacna y Cuzco, además de tener perspectivas de exportación a futuro. “Los Aymaras” agrupa a 120 socios de 11 organizaciones procesadoras de papa. Es decir, asociaciones y empresas productoras que agrupan a unas 3,000 familias de comunidades campesinas aymaras pertenecientes a la micro cuenca del río Ilave<sup>331</sup> (que es el principal centro de producción de la tunta). De acuerdo al gerente de la empresa, Rómulo Clavitea, antes de crearse el consorcio existía un alto grado de desorganización entre los comerciantes ilaveños, lo cual generaba que compitieran entre sí (sin obtener ninguna ganancia por la venta de sus productos) o que fueran sorprendidos por comerciantes intermediarios<sup>332</sup>. De alguna manera, el término utilizado para denominar al consorcio, “Los Aymaras”, resulta sintomático en el sentido de que permitió aglutinar a un conjunto de comunidades que competían entre sí para colocar sus productos en el mercado.

Asimismo, por su emplazamiento alrededor del lago, un grupo de aymaras ha desarrollado como habilidad la pesca. La difusión y éxito que viene alcanzando la

---

<sup>329</sup> Ver más información de este tema en el acápite 4.1.5.2.1.

<sup>330</sup> La obtención de la tunta o “chuño blanco” implica un procesamiento de la papa, la cual después de cosechada es sometida a las bajas temperaturas producto de la helada (junio y julio de cada año), luego sumergida durante 30 días en el agua helada, para posteriormente ser congelada de nuevo y por último estar expuesta al sol para su completo secado.

Fuente: <http://www.losandes.com.pe/ampliacion.php?seccion=2&noticia=150>. Información obtenida en Marzo 2008.

<sup>331</sup> Fuente: [http://www.agropuno.gob.pe/Boletin\\_Infor\\_002.php](http://www.agropuno.gob.pe/Boletin_Infor_002.php). Información obtenida en Marzo 2008.

<sup>332</sup> Fuente: <http://www.losandes.com.pe/ampliacion.php?seccion=2&noticia=150>. Información obtenida en Marzo 2008.



trucha en el mercado nacional e internacional ha motivado a grupos de aymaras a instalar jaulas flotantes para criar las truchas en cautiverio en el lago. En torno a este producto se ha armado una cadena que incluye la producción de ovas, alevines, trucha fresca, eviscerada, congelada y en conservas<sup>333</sup>.

En zonas un poco más distantes del lago, algunos campesinos aymaras se han especializado en la producción de quinua y cañihua para abastecer a plantas procesadoras y exportadoras. En este caso la principal limitante es el área disponible por familia, lo que dificulta su especialización, pero estos granos -de gran valor alimenticio y muy apreciados- forman parte de la cartera de productos de la mayoría de campesinos, obteniendo cada vez mejores precios por una demanda insatisfecha.

Las partes altas son importantes áreas de crianza de las alpacas y también se mantiene una apreciable población de vicuñas en los territorios comunales. La revalorización de las fibras naturales y de colores encuentra en este espacio (que fue el centro ganadero prehispánico) una reserva de germoplasma muy valiosa para sus pobladores y para todo el país.

Al presente, la comercialización y distribución de estos productos (tunta, papa nativa, quinua, cañihua, trucha, fibra, entre otros) ha escalado hacia el mercado nacional y los mercados de Estados fronterizos (Bolivia, Chile, y Argentina). El contexto actual de liberalización comercial a nivel global abre una nueva perspectiva al poblador aymara, brindándole la oportunidad de exportar sus productos tradicionales a distintas partes del mundo. Tal como señala Feliciano Padilla, “lo fundamental para los aymaras actualmente es incorporarse como nación al tejido económico nacional e internacional [...] Están buscando proyectos que los ligen a mercados externos”<sup>334</sup>.

Uno de aquellos proyectos a los que podría estar haciendo alusión Padilla es el denominado “Recuperación, fomento y puesta en valor del patrimonio natural y cultural aimara”, el cual será puesto en marcha en virtud del premio otorgado a la organización Alianza Estratégica Aymaras sin Fronteras por el Banco Interamericano de Desarrollo

---

<sup>333</sup> Por cierto, no son sólo aymaras los que están aprovechando las extensas riberas del Titicaca. Cuando no participan como productores o proveedores dentro de la cadena, lo hacen como jornaleros.

<sup>334</sup> Fuente: entrevista con Feliciano Padilla (28/05/07).

(BID). El premio, consistente en 650 mil dólares, beneficiará a 56 distritos y provincias aymaras (con una población de más de 168 mil personas) que conforman dicha organización, localizados en zonas fronterizas de Tacna (Perú), Arica-Parinacota y Tarapacá (Chile), y La Paz, Potosí y Oruro (Bolivia). El referido proyecto persigue inicialmente implementar un plan de desarrollo para la ganadería camélida. Asimismo, busca impulsar la producción y comercialización de productos originarios de las zonas aymaras<sup>335</sup>, así como elaborar una propuesta de desarrollo turístico trinacional<sup>336</sup>. Paradójicamente, el premio ha sido otorgado por una organización financiera internacional, el BID, que para muchos “fundamentalistas” socava la capacidad de los pueblos originarios para salvaguardar su modo de vida y cultura.

Abriendo un paréntesis, resulta importante destacar la existencia de esta organización trinacional (fundada en el año 2001), la cual está constituida por gobiernos locales de las zonas fronterizas aymaras de Perú, Bolivia y Chile, cuya “base fundamental [...] es la integración a través de la cultura milenaria aymara, que busca mejorar la calidad de vida de sus habitantes”<sup>337</sup>. Entre otros logros, la Alianza Estratégica Aymaras sin Fronteras ha consolidado una Secretaría Técnica Trinacional, la cual ha podido desarrollar una propuesta de trabajo coherente respaldada por profesionales de los tres países; ha sostenido reuniones en reiteradas oportunidades con autoridades de los gobiernos centrales; y por último, ha diseñado un proyecto integracionista fronterizo a ser desarrollado entre el año 2002 y el 2015<sup>338</sup>.

En conclusión, las diversas experiencias descritas líneas arriba representan muestras claras de las intenciones de muchos aymaras por integrarse a la economía nacional y global, así como vincularse e interrelacionarse con numerosos actores de diversas lenguas y culturas. Lo particular en estas vivencias es que, la búsqueda de los aymaras

---

<sup>335</sup> Tal como señala Palao, en la actualidad se toma especial relevancia al aspecto cultural en los diversos programas o proyectos de desarrollo que se llevan a cabo en la zona aymara. En tal sentido, se realizan estudios y observaciones previas para adaptar las propuestas a la realidad cultural. Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

<sup>336</sup> Fuente:

[http://www.larepublica.com.pe/component/option,com\\_contentant/task,view/id,201006/Itemid,0/](http://www.larepublica.com.pe/component/option,com_contentant/task,view/id,201006/Itemid,0/). Información obtenida en Marzo 2008.

<sup>337</sup> Fuente: <http://www.aymarasinfronteras.org/>. Información obtenida en Marzo 2008.

<sup>338</sup> Fuente: <http://www.aymarasinfronteras.org/sitio.shtml?apc=&s=a>. Información obtenida en Marzo 2008.

por incorporarse a la sociedad global, por abrirse al exterior, parte de reconocerse y ser reconocidos como miembros de una entidad colectiva diferenciada.

A su vez, estas experiencias les dan la contra a muchos ideólogos y doctrinarios liberales que asumen que la integración del individuo en la actual sociedad global capitalista conduce inexorablemente a renunciar a todo vínculo con el “pueblo”, para así poder ser asimilado y homogeneizado como parte de una gran cultura “global”. Todo lo contrario, representan pruebas significativas de que la persistencia de vínculos con la sociedad primaria no tiene por qué representar obstáculos para poder alcanzar el desarrollo y el progreso.

#### **4.1.6. Manifestaciones concretas e hitos históricos relevantes que cimentaron el actual grado de cohesión social aymara**

De acuerdo al autor indoamericano Homi Bhabba (citado por Chatterjee 2007, pág. 61), la narrativa de la nación se ve constreñida a enfrentar una inevitable ambivalencia con dos planos temporales interactuando:

“[...] en un plano temporal, el pueblo es objeto de una pedagogía nacional ya que se encuentra siempre en construcción, en un proceso de progreso histórico hacia un nunca culminado destino nacional. Pero en el otro plano, la unidad del pueblo, su identificación permanente (desde y hasta siempre) con la nación debe ser continuamente significada, repetida y escenificada”.

La situación de numerosos Estados nacionales latinoamericanos parece encajar a la perfección con la primera parte de la cita. En dichos países, al haberse constituido el Estado antes que se haya conformado una nación social y culturalmente homogénea –a diferencia de ciertas experiencias europeas en donde la formación de la nación precedió al Estado-, muchos de los esfuerzos gubernamentales que buscan consolidar y darle estabilidad política a tal Estado se centran en la elaboración de políticas destinadas a crear una auténtica conciencia nacional, más allá de la mayor o menor variedad de grupos humanos diferenciados que habiten un determinado territorio estatal. Por otro lado, y siguiendo la segunda parte de la cita, todos los Estados nacionales –sin excepción- cuentan con determinadas fechas en el calendario en las que se conmemoran hechos históricos que, al recordarlos anualmente, reafirman –o buscan reafirmar- el

sentimiento de unidad nacional. Por ejemplo: la independencia nacional; una batalla perdida o ganada; la muerte de un prócer o héroe de la patria; entre otros. Asimismo, generalmente los gobiernos de turno emprenden iniciativas de todo tipo que buscan ensalzar las expresiones de lo auténticamente “nacional”: una bebida de bandera; un baile típico; un producto de exportación; entre otros.

El fragmento textual antes citado alude directamente a la situación de muchos Estados nacionales y sus problemas para consolidar un proyecto nacional dentro de sus territorios. Sin embargo, esta última parte de la cita puede aplicarse correctamente a muchas sociedades subalternas, pueblos originarios, y grupos étnicos minoritarios que no han llegado a constituir un Estado. Al igual que los Estados nacionales, muchas de estas colectividades cuentan con hitos históricos que han marcado su devenir como sujeto colectivo, y que al recordarlos continuamente a través de la memoria oral (en la mayoría de los casos), contribuyen a su mayor cohesión social como colectividad diferenciada debido a la identificación con un hecho común a todos. El caso del sujeto colectivo aymara no podía ser la excepción, tal como se verá a continuación.

#### **4.1.6.1. Levantamientos sociales**

Antes de iniciar el desarrollo del presente punto, resulta importante recoger una cita del escritor francés Ernest Renan en su discurso “¿Qué es una nación?”, haciendo referencia de cuáles son las características que ésta debería poseer:

“En el pasado una herencia de gloria y de fracasos a compartir (...) haber sufrido, disfrutado y esperado juntos (...) Decía hace un momento: haber sufrido juntos; sí, el sufrimiento en común une más que la alegría. En punto a recuerdos nacionales, los duelos valen más que los triunfos, pues imponen deberes, ordenan el esfuerzo en común” (1987, pág. 83).

La historia de los países andinos se ha caracterizado por una dialéctica de vencedores y vencidos, por una lucha constante entre opresores y oprimidos. Resulta obvio señalar que los pueblos originarios casi siempre han ocupado el papel de vencidos y oprimidos, a pesar de que la historia “oficial” –escrita por y para los vencedores- no lo describa de esa manera. Sin embargo, existe paralelamente una “historia de los vencidos”, a través de la cual cada una de éstas colectividades originarias puede conservar -principalmente

a través de la memoria oral- y transmitir a las siguientes generaciones, los principales sucesos o acontecimientos que han marcado su desarrollo como sujeto colectivo. Tal como señala Renan, las derrotas unen más que los triunfos, pues generan un compromiso en las siguientes generaciones de superar lo hecho por sus antepasados, además de enraizar un sentimiento de identidad colectiva por la identificación con un suceso histórico común a todos.

Thérese Bouysee-Cassagne señala que:

“La idea de representación del tiempo para el Aymara, al contrario de la concepción occidental, consiste en mirar su pasado ante sí y a considerar que el futuro se encuentra atrás”<sup>339</sup>.

Esta cita se puede prestar a múltiples interpretaciones. Para los efectos del desarrollo del presente punto, se puede tentar una interpretación de su significado con base en los numerosos testimonios recogidos en el trabajo de campo realizado en la zona aymara: el aymara suele evocar un pasado glorioso, en el cual podía libre y autónomamente decidir su propio destino en base a sus tradiciones y costumbres ancestrales, sin pobreza ni opresión de por medio. Los aymaras han puesto en evidencia en muchas ocasiones su compromiso con la búsqueda de la regeneración de aquél pasado idealizado, y los principales líderes confían en que este derrotero será continuado por las nuevas generaciones<sup>340</sup>.

Históricamente, la característica de todos los numerosos levantamientos y conflictos sociales en los cuáles los aymaras han participado presentan la misma tónica: el retorno a una condición perdida en el pasado, pero presente a través de la conciencia y la memoria oral (y escrita en los últimos tiempos). De esa numerosa cantidad de levantamientos sociales a lo largo de la historia -de muchos de los cuales no se tiene mayor referencia que el año y el lugar donde se produjeron-, son pocos los que han marcado de alguna manera el devenir histórico del sujeto colectivo aymara. Así, el

---

<sup>339</sup> Fuente: [http://www.ser.org.pe/components/com\\_remository/docs/CAT\\_REV\\_cabil\\_432.pdf](http://www.ser.org.pe/components/com_remository/docs/CAT_REV_cabil_432.pdf) (pág. 19). Información obtenida en Agosto 2007.

<sup>340</sup> La idea del pasado idealizado o utopía andina, es extensamente desarrollada por el historiador Alberto Flores Galindo. La restauración de un orden justo anima las rebeliones y sueños de muchos episodios en los Andes (Flores Galindo, 2005).

objetivo de este punto del trabajo se basa en el estudio de las connotaciones étnicas y culturales presentes en aquellos hitos históricos trascendentales para la formación y el desarrollo de los aymaras como sujeto colectivo.

#### **4.1.6.1.1. Levantamiento de Tupac Katari**

A fines del siglo XVIII se produjo la más grande rebelión de pobladores originarios en los Andes centrales de todo el período colonial. Ésta se generó como consecuencia de las reformas borbónicas, manifestándose como una respuesta a una serie de medidas que les eran desfavorables: una arbitraria demarcación territorial -al separar la Audiencia de Charcas del Virreinato de Lima- que implicaba el pago de un derecho de aduana, el alza general de la alcabala o el impuesto de compraventa, y el gravamen de productos que por su origen nativo siempre habían estado exonerados (como la hoja de coca o el chuño)<sup>341</sup>.

Esta gran rebelión tuvo dos etapas: una etapa dominada por los quechuas representada por Tupac Amaru II que fue de corta duración; y una segunda etapa fundamentalmente aymara representada por Tupac Katari, la cual se extendió durante mayor tiempo. Julián Apaza, más conocido como Tupac Katari<sup>342</sup>, se desempeñaba como pequeño comerciante y a diferencia de Tupac Amaru, no tenía rango de curaca ni tampoco había ocupado ningún cargo público (Del Valle 1990, pág. 12). Tras la caída de Tupac Amaru y el traslado del conflicto a la zona altiplánica, los hermanos Tupac Amaru quisieron imponer su autoridad sobre Tupac Katari y sus hombres, lo cual causó el rechazo de este último y el distanciamiento de ambas facciones regionales (la quechua representada por los Amaru; y la aymara representada por Katari). Katari logró mantener autonomía en

---

<sup>341</sup> A lo cual cabría agregar también el sistemático maltrato de los corregidores españoles, especialmente a través del reparto forzoso de mercaderías.

<sup>342</sup> Julián Apaza tomó el apelativo de Tupac Katari en honor a Tupac Amaru y a Tomás Katari, con el propósito de simbolizar la unidad del movimiento revolucionario andino. Cabe señalar que Tomás Katari era un curaca de la comunidad San Pedro de Macha, Provincia de Chayanta (actual departamento de Potosí en Bolivia), que encabezó una protesta contra el excesivo pago de tributos, el abuso de los corregidores y el desconocimiento de su título de cacique (lo cual lo llevó a trasladarse a pie hasta la sede del Virreinato del Río de la Plata en Buenos Aires). Tras ser asesinado por las autoridades españolas se desencadenó un violento movimiento de pobladores aymaras de la zona, el cual sería finalmente doblegado pero tendría relevancia e influencia en los dos mayores levantamientos de la época: el de Tupac Amaru y el de Tupac Katari. Fuente: <http://www.bartleby.com/67/913.html>. Información obtenida en Junio 2007.

su accionar dentro de la frontera de la Audiencia de Charcas<sup>343</sup> (Campbell 1987, pág. 136).

El movimiento de Tupac Katari era dirigido por representantes aymaras de los 24 cabildos de La Paz, algunos de los cuales eran de origen humilde. Tupac Katari sólo era un ejecutor de las decisiones tomadas por ese conjunto de autoridades locales. La incorporación y representación de los dirigentes de base aymaras contribuyó a reforzar el liderazgo de Katari (Campbell 1987, pág. 137).

A pesar de que Tupac Katari sólo hablaba la lengua aymara (era iletrado) y no tenía prestigio social y económico en la sociedad colonial, poseía las condiciones de un caudillo popular pues pudo congregarse a más de 40.000 personas en su ejército (los cuales eran principalmente pobladores “del común”). Además, destaca el hecho de que pudo mantener unido a un enorme ejército aymara de distintas regiones y provincias, marcadas usualmente por un fuerte antagonismo regional (Del Valle 1990, pág. 16). Sus fuerzas fueron dueñas absolutas del altiplano durante dos años, convirtiendo a este espacio en una “zona liberada” (Tamayo 1982, pág. 70). Tras un largo período de sitio a la ciudad de La Paz (manteniendo su base en la zona de El Alto), finalmente las tropas de Katari fueron derrotadas y él condenado a muerte.

El movimiento de Tupac Katari iba más allá de las reivindicaciones económicas y políticas como consecuencia de las reformas borbónicas. El mismo Katari se consideraba un enviado de Dios, que tenía la misión de devolver la identidad y la dignidad que significaba el ser aymara. En su ejército incorporó a personas religiosas que celebraban misas cristianas, pero en las cuales también se evidenciaban rasgos de la cultura religiosa aymara, muy explicable en dicho movimiento que quería rescatar antiguas tradiciones étnicas. De tal manera que, el movimiento de Tupac Katari combinaba el mesianismo con una suerte de nacionalismo que siempre había estado latente dentro de la población aymara, pero que él supo explotar<sup>344</sup>. El nacionalismo se

---

<sup>343</sup> Sin embargo, al inicio de la rebelión de Tupac Katari existía una suerte de conexión entre ésta y el movimiento de Tupac Amaru. Katari le informaba a Amaru sobre los movimientos realizados al otro lado de la frontera, además de la participación de las fuerzas de Tupac Katari en los ataques a Puno y a Chuchito (Del Valle 1990, pág. 4).

<sup>344</sup> El capellán de Tupac Katari, el agustino Borda, da argumentos a la tesis sobre las connotaciones nacionalistas del movimiento katarista. En un informe a un general del ejército español, él comenta que

dirigió no sólo contra los españoles, sino contra la dirección de los quechuas<sup>345</sup> (el movimiento de los Amaru) (Del Valle 1990, pág. 23).

De acuerdo a Albó (1986, pág. 157), el movimiento de Tupac Katari presentaba características de exclusividad hacia la población aymara, a diferencia de otros movimientos<sup>346</sup>. Por su parte, Manrique<sup>347</sup> señala que éste era marcadamente étnico y anticolonialista radical. Igualmente, Llanque (1990, pág. 33) considera que la rebelión katarista representó una reivindicación total de la raza y cultura aymara, lo cual desembocó en la búsqueda del exterminio de la población blanca<sup>348</sup>. Por último, Del Valle (1990, pág. 9) destaca que la rebelión de Tupac Katari poseía características propias que se derivan de la etnia aymara que la conforma, la cual por ser más cohesionada que otros grupos étnicos, había mantenido una tradición de resistencia a las invasiones externas que databan del período de expansión incaica.

En conclusión, Tupac Katari se constituyó como el primer y único líder aymara de un movimiento social y armado que surgió de las masas y pudo proyectarse a todo el altiplano aymara. La gesta de Katari forma parte de la memoria colectiva de todos los aymaras en la actualidad -ya sean peruanos, bolivianos o chilenos-, y es el más importante símbolo de referencia para todas las organizaciones originarias de raigambre aymara que buscan reivindicar derechos étnicos y sociales<sup>349</sup>.

---

los pobladores aymaras se habían sublevado no sólo por razón de los abusos de los funcionarios coloniales, sino porque consideraban que ya había llegado el tiempo en que se cumplirían “las profecías sobre que este reino volviese a los suyos” (Del Valle 1990, Pág. 26).

<sup>345</sup> En tal sentido, es de destacar que durante el sitio a La Paz convergieron el ejército de los Amaru y el ejército de Tupac Katari, ubicados en zonas distintas. En una zona se hablaba quechua y en la otra aymara (Campbell 1987, pág. 137).

<sup>346</sup> Por ejemplo, Albó señala que Katari obligaba a las españolas cautivas a vestir y hablar como aymaras (1986, pág. 157).

<sup>347</sup> Fuente: [http://www.pnud.org.pe/PDFS/Democracia\\_En\\_El\\_Peru\\_v2\\_Proceso\\_Historico.pdf](http://www.pnud.org.pe/PDFS/Democracia_En_El_Peru_v2_Proceso_Historico.pdf) (pág. 18). Información obtenida en Julio 2007.

<sup>348</sup> Esto se puede entender en el sentido de que Tupac Katari tenía, por su extracción plebeya, una posición de rechazo a todos los elementos no originarios o aymaras; en cambio, la posición social de Tupac Amaru lo había habituado a tratar con criollos. De acuerdo a Tamayo (1982, pág. 73), toda persona que tuviera rasgo de español era victimada por los ejércitos de Tupac Katari de la forma más cruel.

<sup>349</sup> Así, en Perú en 1978 se constituyó la Federación Aymara Tupac Katari (FATK; ver más adelante el acápite 4.1.6.3); en Bolivia a partir de la década del 60 surge el movimiento katarista, a partir del cual se constituyeron un cúmulo de organizaciones que recogen el nombre de Tupac Katari para sus denominaciones. Asimismo, en Bolivia la más importante organización de mujeres aymaras es la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa (en homenaje a la esposa de Tupac Katari quien también participó en el movimiento). Ver más información de este tema en el apartado 3.3.1.



#### 4.1.6.1.2. Levantamiento de Wancho Lima

Los primeros años del siglo XX fueron de grandes convulsiones sociales. Fueron los años en que apareció un movimiento obrero organizado en Lima y en algunas otras localidades, pero también fue un período de insurgencia entre las poblaciones originarias. Uno de estos episodios ocurrió en 1915 y refiere al Mayor del Ejército Teodomiro Gutiérrez Cuevas, más conocido como Rumi Maqui (“Mano de Piedra” en quechua), que adoptó un discurso indigenista y agitó a los campesinos de la zona de Azángaro y Huancané (Flores Galindo 2005, pág. 272)<sup>350</sup>.

La prensa de aquellos años y la agenda nacional comenzó a ocuparse del “problema indígena”, surgiendo voces a favor de una política protectora y redentora que ponía énfasis en la educación para integrar al poblador originario a la sociedad nacional, como también expresiones del racismo menos disimulado que propugnaba la inmigración de europeos para mejorar la raza. Sería Leguía, durante el primer período de su oncenio, el que acogería positivamente el creciente descontento<sup>351</sup> de los pobladores originarios del sur andino mediante una serie de reformas sustanciales (Klaren 2004, págs. 304 y 305)<sup>352</sup>.

En esta nueva etapa de indigenismo y reformas, se reorganizaron los movimientos y la resistencia campesina -adaptándose a los nuevos cambios políticos más favorables-, pasando de la lucha cotidiana a la movilización organizada. Uno de los movimientos más representativos fue el desarrollado en Huancané, donde la propuesta campesina pasó a un intento de autogobierno como mecanismo de lucha contra las élites locales. Conllevaba además un afán de ciudadanía, un deseo de integración –a su manera- en la

---

<sup>350</sup> De acuerdo a Flores Galindo, tras la sublevación de Rumi Maqui su “fantasma” continuó apareciendo, no se sabe si realmente o como una referencia para asustar a los hacendados puneños (Flores Galindo 2005, pág. 273).

<sup>351</sup> El origen de este descontento se basaba principalmente en la reducción del precio de la lana, lo cual motivó a los latifundistas a buscar aminorar sus pérdidas con la sobreexplotación del poblador originario (a lo cual también habría que agregar el incremento en la disputa por la tierra) (Klaren 2004, pág. 304).

<sup>352</sup> Entre las reformas más importantes dentro de este período inicial del oncenio de Leguía se pueden nombrar: el reconocimiento legal otorgado a las comunidades campesinas a través de la Constitución de 1920 (que representó un punto de quiebre respecto a las anteriores constituciones de tinte liberal); la creación de la Oficina de Asuntos Indígenas; la creación del Comité Central Pro-Derecho Indígena “Tahuantinsuyo”, el cual, durante los dos años siguientes a su creación, se encargó de organizar congresos nacionales donde se aprobaron una serie de reformas tendientes a mejorar la condición de los pobladores originarios (Klaren 2004, pág. 307).

sociedad nacional. La propuesta de un aparato político autónomo y manejado por sus propias autoridades comunales, se plasmó con la creación de la “República del Tahuantinsuyo”<sup>353</sup> (Renique 2004, págs. 95, 96).

La creación de esta “república” paralela tenía como objetivo liberar a los aymaras huancaneños de los patrones predominantes de comercialización de la lana, los cuales eran controlados por los latifundistas y los poderes locales de Huancané<sup>354</sup> (Klaren 2004, pág. 308). De tal manera que era necesario boicotear el mercado urbano de Huancané y establecer su propio mercado. Los propiciadores de este proyecto –siendo el principal Carlos Condorena- pensaban que podían avanzar en ella dentro del marco legal de la legislación indigenista (estirándola al máximo), por lo que los dirigentes huancaneños viajaron en Lima en 1922. Obtuvieron de Leguía una autorización para construir escuelas autónomas (sin injerencia de los poderes locales)<sup>355</sup> (Renique 2004, págs. 97 y 98). Asimismo, de Lima los dirigentes huancaneños regresaron con un plano (supuestamente) aprobado de la nueva capital de la “república”, a instalarse en la localidad de Wancho. A partir de ese momento dicha localidad se rebautizaría como Wancho Lima, la nueva capital, y supuestamente reemplazaría a la ciudad de Huancané como centro de acopio lanero (Renique 2004, pág. 99).

De acuerdo a Renique (2004, pág. 99), a partir de ese momento seguir el rastro a la confrontación propiamente dicha se hace más difícil. Cárdenas (1988, pág. 516) señala que los vecinos notables de Huancané incitaron a los pobladores de Wancho Lima a rebelarse, por lo que estos últimos llegaron a sitiar Huancané. Por otro lado, Renique (2004, pág. 99), Peña (1998, pág. 105) y Klaren (2004, pág. 98) manejan otra versión: en 1923 un grupo de aymaras tomó por iniciativa propia en asalto a la ciudad de Huancané, pero sus intenciones se vieron frustradas por las malas condiciones climáticas. Entretanto se enviaron fuerzas del ejército que se desplazaron a la zona y reprimieron a los rebeldes, tomando el total control de territorio, incluido Wancho

---

<sup>353</sup> De acuerdo a Renique (2004, pág. 97), la alusión al Tahuantinsuyo era un sustento ideológico que tenía un afán integracionista.

<sup>354</sup> A lo cual habría que agregar los continuos abusos y vejaciones que cometían los poderes locales contra los aymaras huancaneños (Peña 1998, pág. 104).

<sup>355</sup> Sin embargo, durante los años previos se habían construido escuelas clandestinas que habrían constituido centros de agitación y organización, de lo que se desprende que el movimiento actuaba bajo la vía legal y la ilegal (Renique 2004, pág. 98).

Lima. Se estima que unos mil pobladores aymaras murieron en la represión (Renique 2004, pág. 99). Por su parte, Klaren (2004 pág. 308) sostiene que murieron unas dos mil personas en este levantamiento. Asimismo, los militares destruyeron la infraestructura de Wancho Lima, y despojaron de sus tierras a los pobladores que habían participado en la revuelta (tierra que fue entregada a los hacendados) (Llanque 1990, pág. 38).

Peña (1998, pág. 105) destaca que, a pesar de la derrota del movimiento aymara, se consiguieron algunos logros que perduran hasta la actualidad: en primer lugar, cesaron las hostilizaciones y los abusos por parte de los “mistis”<sup>356</sup> o poderes locales de la ciudad de Huancané. En tal sentido, el aymara ganó respeto y autoconfianza; en segundo lugar, el recuerdo de ese suceso en la memoria oral y su transmisión a las sucesivas generaciones le ha permitido al aymara huancaneño contar con un hito histórico que permite consolidar su identidad étnica y su integración como colectividad<sup>357</sup>.

Por último, es de destacar que el levantamiento de Huancané se ha constituido como un hito en la memoria colectiva de los aymaras de dicha zona y en la sociedad aymara en general, pues representa el primer intento concreto de una microrregión de población aymara por obtener un régimen de autonomía y autogobierno<sup>358</sup>. Cabe destacar también que el proyecto de Wancho Lima siempre estuvo dentro de los marcos de la legalidad previamente establecida, al menos hasta el momento previo en que se produjeron los

---

<sup>356</sup> “Misti” es el término usado por quechuas y aymaras (tanto de Perú como de Bolivia) para designar a los “vencedores” del ayer y sus herederos en la actualidad. En tal sentido, “misti” puede ser tanto un migrante extranjero blanco, como un hacendado de origen mestizo. La categoría deriva del español “mestizo” (Montoya 1986, pág. 251).

<sup>357</sup> Así, Peña (1998, pág. 106) ha registrado que, desde la fecha de la sublevación hasta la actualidad, todos los sábados los campesinos aymaras de las distintas parcialidades y comunidades del lugar se reúnen en el mercado de Wancho para intercambiar sus productos agrícolas.

<sup>358</sup> Asimismo, la gesta de los wancheños ha sido objeto de todo un ciclo de literatura por parte del escritor José Luis Ayala, originario de Huancané (la Provincia dentro de la cual se localiza Wancho Lima) y gran promotor de la cultura aymara. Los libros relacionados a los sucesos de Wancho Lima escritos por Ayala son: “Wancho Lima” (1989; segunda edición el 2005); “Mariano Larico, yo fui canillita de José Carlos Mariátegui” (1990); “Celebración Cósmica de Rita Puma” (2005); “El Presidente Carlos Condorena Yujra” (2006); “Fusilamiento y resurrección de Mariano Paqo” (pendiente de publicación). Fuente: [http://www.librosperuanos.com/autores/jose\\_luis\\_ayala.html](http://www.librosperuanos.com/autores/jose_luis_ayala.html). Información obtenida en Abril 2008.

hechos de violencia que desencadenó la represión de los pobladores huancaneños y el aborto del proyecto<sup>359</sup>.

#### **4.1.6.2. La subversión armada en la zona aymara**

En la zona aymara del sur de Puno, la presencia de empresas asociativas producto de la reforma agraria no había sido significativa<sup>360</sup>. En contraste, en la zona norte de Puno donde se encontraban las grandes haciendas convertidas en cooperativas, el conflicto armado se entremezcló con la lucha por la reestructuración de la tierra a raíz del fracaso de la reforma agraria<sup>361</sup>. En tal sentido, mientras en la zona aymara Sendero Luminoso (SL) no halló conflictos abiertos sobre los cuales reproducirse, en la zona quechua los conflictos por la tierra fueron aprovechados eficazmente por SL para desarrollar su lucha armada (Pajuelo 2005, pág. 27).

Sin embargo, fue en la zona aymara sur donde SL inició sus labores proselitistas en Puno desde fines de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, es decir, desde antes del inicio de sus acciones armadas. Sus primeras acciones se centraron en la provincia de Juli, donde efectuó atentados contra instituciones, organismos del Estado, y dependencias del Obispado de Juli<sup>362</sup>. La unidad organizativa de SL pasó de solitarios militantes a pequeñas células, captando a profesores, campesinos y estudiantes. No obstante, con el paso del tiempo Juli comenzó a perder interés para SL, debido a su escaso éxito para ampliar su base de apoyo entre la población aymara<sup>363</sup>.

De acuerdo al Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), SL no consiguió establecerse en la zona aymara al parecer por su incapacidad de lograr la

---

<sup>359</sup> Asimismo, dicho levantamiento constituyó el punto de quiebre de la política indigenista de Leguía (y su consiguiente retroceso), aunque previamente (a partir de 1922) el gobierno se había visto paulatinamente alarmado ante las crecientes movilizaciones de pobladores originarios alentados por el proceso de cambio (Klaren 2004, págs. 308 y 309).

<sup>360</sup> A partir de 1969, el gobierno del General Velasco puso en marcha un extenso programa de reforma agraria (a través del Decreto Ley N° 17716), el cual decretó la abolición de relaciones antisociales en el agro y liquidó el latifundio, convirtiendo a las grandes propiedades en empresas asociativas (cooperativas) (Palao 2005, págs. 59 y 60).

<sup>361</sup> Fuente: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), Tomo IV, Cáp. 1.3, pág. 258 (edición pdf).

<sup>362</sup> Fuente: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Informe final de la CVR, Tomo IV, Cáp. 1.3, pág. 262 (edición pdf).

<sup>363</sup> Fuente: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Informe final de la CVR, Tomo IV, Cáp. 1.3, pág. 275 (edición pdf).

simpatía y el apoyo de la población, diferente culturalmente de la población quechua del norte<sup>364</sup>. Vicente Alanoca es de la misma opinión. De acuerdo a él, si SL hubiera integrado en su discurso el tema de la lengua, la identidad y la cultura, probablemente habría captado mayor cantidad de adeptos entre los aymaras<sup>365</sup>. Asimismo, Albó (1991, pág. 325) considera que el grado de cohesión de las organizaciones campesinas aymaras sirvió como barrera de contención a los movimientos terroristas<sup>366</sup>. En otra perspectiva diametralmente distinta, Víctor Madariaga considera que al aymara poco o nada le interesaba el discurso de SL pues él se encontraba más interesado en hacer comercio, hacer negocios. El aymara, señala, está más interesado en poder generar ingresos mediante la actividad comercial que en dedicarse a la actividad política, su personalidad es más pragmática o crematística<sup>367</sup>.

Dados los antecedentes históricos en lo que respecta a los movimientos sociales aymaras, una hipotética penetración del movimiento senderista hubiera tenido probablemente consecuencias desastrosas para la región. Ana Pino considera que, “si SL hubiese convencido a los aymaras, Puno hubiese sido el segundo Ayacucho”<sup>368</sup>. Sin embargo, es importante señalar que el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) tuvo mayor presencia en la región aymara (a diferencia de SL) en base a contactos establecidos con partidos políticos de la izquierda boliviana<sup>369</sup>.

Por último, es importante destacar lo señalado por René Roque acerca de la razón principal por la cual los grupos armados no consiguieron imponerse en la zona aymara. Él considera que el aymara es mucho más resistente a conceptos e ideologías foráneas a diferencia del quechua de la zona norte de Puno, y eso se debe a factores históricos. El poblador de la zona norte de Puno ha sido sujeto de numerosas influencias externas a lo largo de la historia, ya sea por obra de los encomenderos españoles durante la colonia,

---

<sup>364</sup> Fuente: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Informe final de la CVR, Tomo IV, Cáp. 1.3, pág. 258 (edición pdf).

<sup>365</sup> Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07).

<sup>366</sup> De similar opinión es el Prelado de Ayaviri, que cuando se le preguntó cuáles eran las causas de la contención de SL en Puno, éste señaló que un factor significativo se hallaba en la misma organización de las comunidades campesinas que rechazaban todo tipo de violencia (Renique 2004, pág. 340).

<sup>367</sup> Fuente: entrevista con Víctor Madariaga (01/06/07).

<sup>368</sup> Fuente: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Informe final de la CVR, Tomo IV, Cáp. 1.3, pág. 275 (edición pdf).

<sup>369</sup> Fuente: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Informe final de la CVR, Tomo IV, Cáp. 1.3, pág. 258 (edición pdf).

los latifundistas mestizos a fines del siglo XIX o los burócratas y tecnócratas estatales durante el período de reforma agraria. En tal sentido, la personalidad del poblador de la zona norte de Puno es más proclive a adoptar conceptos foráneos, a diferencia del aymara que es más cerrado, no permite tan fácilmente que se le trastoquen sus nociones y preceptos culturales<sup>370</sup>.

#### **4.1.6.3. La Federación Aymara Tupac Katari**

En la segunda parte de la década de los setenta, en un momento en el cual la reforma agraria impulsada por el gobierno militar languidecía, una renovada Confederación Campesina del Perú (CCP)<sup>371</sup> consolidó su presencia e influencia en la sierra sur del Perú. Esta organización era animada por dos grupos principales: Vanguardia Revolucionaria (VR) y el Partido Comunista Revolucionario –Clase Obrera- (PCR-CO), una escisión del primero. Las luchas políticas en torno al control de la CCP por parte de la mayoría de VR y la minoría del PCR-CO, conminó a este último a establecer contactos con los principales dirigentes campesinos aymaras para impulsar la formación de la Federación de Campesinos y de Comunidades de Nacionalidad Aymara Tupac Katari (FATK)<sup>372</sup> (Montoya 1986, pág. 261). La FATK permitiría reforzar la posición de PCR-CO en la CCP, estableciendo un contrapeso a la hegemonía de VR. En tal sentido, de acuerdo a Montoya (1986, pág. 270), la FATK no es una organización propia ni originariamente aymara.

La FATK se constituyó en 1978, dentro de la tercera asamblea de campesinos aymaras. Esta organización tenía claras diferencias con el movimiento katarista boliviano<sup>373</sup> (aunque ambos hacían alusión al mismo personaje histórico). El movimiento peruano, dentro del marco de la CCP, reivindicaba la lucha política en alianza con la clase obrera por un gobierno popular revolucionario. Esta lucha se realizaría a través de una guerra

---

<sup>370</sup> Fuente: entrevista con Rene Roque (31/05/07).

<sup>371</sup> Para ese entonces, la CCP se había distanciado del control del maoísta Saturnino Paredes. Este dirigente encabezó la escisión del Partido Comunista Peruano (PCP) en respuesta a la crisis entre el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y el Partido Comunista Chino (PCCH). La nueva izquierda peruana, surgida en los años 60 al influjo de la revolución Cubana, hizo mayoría en el Congreso de 1974 y esto provocó el retiro de Paredes. Por entonces, Abimael Guzmán era miembro del partido de Paredes. Fuente: entrevista con Juan Rojas (21/05/07).

<sup>372</sup> El nombre elegido, haciendo alusión al líder aymara Tupac Katari, no era casual pues el PCR reivindicaba la causa de la “nacionalidad aymara” (Renique 2004, pág. 220).

<sup>373</sup> Ver más información de este tema en el apartado 3.3.1.

popular del campo a la ciudad, reproduciendo postulados maoístas (Montoya 1986, pág. 261). Sin embargo, aunque pareciera a primera vista que esta organización era de carácter clasista y no étnico, también impulsaba la autonomía regional de las nacionalidades quechua y aymara. Así, en el “Primer encuentro de las nacionalidades quechuas, aymaras y las minorías de la selva amazónica” realizado en Cusco en 1979, la FATK declaró que:

“La línea de la CCP de la que nuestra asociación es una de las principales fuerzas, impulsa la organización autónoma de las nacionalidades indígenas, particularmente la aymara. Nosotros sostenemos que el factor clase-campesinado con el factor nacionalidad-aymara no son excluyentes sino que se superponen predominando su carácter organización campesina. La unidad de quechuas y aymaras reside fundamentalmente en su condición de poblaciones campesinas que tienen los mismos objetivos de lucha por la tierra y el gobierno popular revolucionario” (Montoya 1986, pág. 264).

De este fragmento se desprende que lo preponderante en la plataforma política de este movimiento sería la lucha por la tierra, o lucha clasista. Lo cultural o étnico iría en un segundo plano, aunque al parecer es la primera organización campesinista que coloca la problemática étnica como un problema político. Asimismo, en dicho encuentro de nacionalidades se acordó una plataforma unitaria de lucha, que comprendía entre otros puntos: la defensa de una organización democrática de la vida social y política de la nacionalidad aymara; la defensa de la lengua aymara (su oficialización como idioma oficial, que las leyes y legislaciones se publiquen en aymara, enseñanza bilingüe); la defensa de la cultura aymara (defender los valores y las costumbres tradicionales del pueblo aymara). Un año después, al celebrarse el “Primer congreso de las nacionalidades quechuas, aymaras y de la selva” –con ocasión del bicentenario de la rebelión de Tupac Amaru- se reconfirmaron estas demandas (Montoya 1986, págs. 240 y 267).

La FATK fue tildada de divisionista y racista por la dirección de la Confederación Campesina del Perú (CCP), la cual estaba bajo el control de VR. De acuerdo a Juan Rojas, ex-secretario de la CCP, la línea política de la CCP levantaba la bandera de la unidad obrero-campesino sin distinguir su origen étnico. En cambio, la FATK tenía una posición más excluyente al reivindicar la defensa de la “nación” o “nacionalidad”

aymara. Señala asimismo que posteriormente, la posición etnicista asumida por la FATK fue emulada por los campesinos de origen quechua pertenecientes a la CCP, los cuales también comenzaron a reivindicar su origen étnico aunque sin la misma fuerza<sup>374</sup>.

Siguiendo con Rojas, él señala que si bien en un principio las reivindicaciones étnicas no formaban parte de la plataforma política de la CCP (o de VR, partido del cual él formaba parte), la experiencia de la FATK sirvió para que posteriormente las cuestiones étnicas fueran incorporadas en los programas políticos de los partidos de izquierda de base campesina (por ejemplo el Partido Unificado Mariateguista, o PUM). Así, por ejemplo, se comenzó a enarbolar la defensa del territorio comunal, la cual ya no solo comprendía la tierra cultivable, sino todo el espacio físico circundante (más acorde a la cosmovisión andina). Rojas considera que la FATK fue el gran impulsor y pionero en introducir la cuestión étnica dentro de las organizaciones campesinistas de carácter clasista; a la vez que reconoce que dichos movimientos, imbuidos de un sesgo marxista, no supieron reconocer en su momento la importancia de incorporar el aspecto étnico dentro de su plataforma política. La FATK tuvo 4 años de vida organizacional, y entre las causas de su extinción, Rojas señala dos principales: el alejamiento de sus principales líderes (por enfermedad u otras razones); y su incapacidad para asimilarse a los postulados políticos de la facción dominante de la CCP, la cual se orientaba por la unidad obrero-campesina y la lucha de clases por la recuperación de la tierra<sup>375</sup>.

En suma, la FATK representa todo un hito en cuanto a organizaciones populares en el Perú. Fue la primera que puso el tema étnico sobre el tapete, en circunstancias históricas en las cuales todos los movimientos sociales se encontraban imbuidos de una prédica marxista que, probablemente, cometieron un grave error histórico al no considerar el tema étnico como parte y complemento de las luchas sociales y de clase.

---

<sup>374</sup> Fuente: entrevista con Juan Rojas (21/05/07).

<sup>375</sup> Fuente: entrevista con Juan Rojas (21/05/07).



## 4.2. Los aymaras como sujeto colectivo “para sí”

### 4.2.1. El sentido de ser aymara

El presente subcapítulo busca examinar las múltiples facetas en las cuáles se desenvuelve el poblador aymara contemporáneo: sus intereses, expectativas, grado de identificación con su identidad originaria, la mayor o menor importancia que para ellos tendría el ser reconocidos como parte de un pueblo diferente. En suma, tratar de establecer qué significa ser aymara actualmente, y aproximarse a definir quiénes pueden ser considerados como aymaras.

De manera introductoria se puede señalar lo siguiente: Sahara Occidental es uno de los pocos territorios no autónomos<sup>376</sup> reconocido por las Naciones Unidas que existen en la actualidad. Por iniciativa de las Naciones Unidas, desde 1991<sup>377</sup> se viene planteando la posibilidad de realizar un referéndum que decida el status jurídico de dicho territorio de acuerdo a la legítima voluntad de su población (Gonzales 2002, págs. 634-636). Sin embargo, existen ciertos problemas que –entre otros factores de carácter político- han impedido la realización de dicho referéndum hasta la fecha. Así, por un lado, desde 1975 Marruecos viene movilizand o importantes sectores de su población hacia el Sahara Occidental (lo que se denominó la “Marcha Verde”), con el objetivo de anexionar dicho territorio bajo su soberanía<sup>378</sup>. Esto ha originado que los colonos marroquíes se entremezclen con la población saharauí, infiltrándose muchos de los primeros como nacionales saharauís habilitados para ejercer el derecho al voto en un eventual referéndum. Siendo una de las opciones del referéndum el integrarse a

---

<sup>376</sup> Ver más información de este tema en el apartado 2.1.2.

<sup>377</sup> Año en el cual se creó la Misión de las Naciones Unidas para el Referéndum de Sahara Occidental (MINURSO), tras los acuerdos de paz celebrados entre el Frente Polisario (organización para la liberación nacional del Sahara Occidental) y Marruecos (Gonzales 2002, pág. 634).

<sup>378</sup> El territorio de Sahara Occidental fue dominado en primer lugar por España. Posteriormente, España cedió el control de la zona a Marruecos y Mauritania, las cuales entraron en una guerra con el Frente Polisario, que denominó a este territorio como República Árabe Saharaui Democrática (RASD). Derrotada Mauritania, Marruecos materializó su ocupación, siendo el administrador de facto de dicho territorio en la actualidad. La población saharauí se encuentra relegada a zonas infértiles y poco productivas (separadas por un muro de la zona controlada por los marroquíes). Cabe resaltar que el territorio del Sahara Occidental es rico en fosfatos, cuya explotación viene siendo llevada a cabo por los marroquíes. Fuente en:

[http://actualidad.terra.es/internacional/articulo/marruecos\\_marcha\\_verde\\_reyes\\_ceuta\\_1985106.htm](http://actualidad.terra.es/internacional/articulo/marruecos_marcha_verde_reyes_ceuta_1985106.htm).  
Información obtenida en Octubre 2008.

Marruecos, es casi seguro que este sector poblacional optaría por dicha alternativa<sup>379</sup>. Por otro lado, existen importantes sectores de la población saharauí que han sido desplazados de su territorio de origen, lo cual ha generado numerosos problemas para la elaboración del censo poblacional por parte de los funcionarios de Naciones Unidas (Gonzales 2002, pág. 635).

En suma, la eventual realización de un referéndum tendría que enfrentarse a numerosos desafíos en el sentido de poder determinar “quién” puede ser considerado saharauí. Tal como se señaló en el apartado 1.2, en grupos como el saharauí, que no han podido constituir un Estado, resulta harto difícil conocer su auténtica voluntad colectiva porque sus miembros no están plenamente identificados.

Los problemas surgidos para la realización del referéndum en el caso del Sahara Occidental sirven para introducirse en el presente apartado. Considerando, de manera hipotética, que el pueblo aymara tuviera la intención de celebrar un referéndum o consulta para decidir un status jurídico determinado (que implique la dotación de derechos colectivos), ¿bajo qué parámetros se podría definir quiénes son los legítimamente aptos para votar? Resulta claro que serían los pobladores aymaras los llamados a votar, pero en tal caso, ¿cómo, o de qué manera, se podría definir a un aymara?, ¿por el color de la piel?, ¿el hablar la lengua aymara?, ¿el habitar dentro del ámbito territorial aymara? Cabría preguntarse en tal sentido, si es posible encontrar algún criterio único que permita definir a una persona como aymara.

Generalmente, cuando se hace alusión a los pobladores aymaras a través de los medios de comunicación u otras vías, se tiende a asociarlos con grupos humanos que viven en zonas rurales deprimidas económicamente, manteniendo prácticas tradicionales, y que no han sido influidos significativamente por elementos de la cultura occidental. No obstante, muchos pobladores de origen aymara se encuentran directamente vinculados con la economía de mercado, habitan zonas urbanas dentro y fuera del territorio aymara, y dominan perfectamente el idioma castellano (lo cual sin duda es un requisito indispensable para integrarse exitosamente en la economía nacional). Este paulatino

---

<sup>379</sup> Fuente en:

[http://actualidad.terra.es/internacional/articulo/marruecos\\_marcha\\_verde\\_reyes\\_ceuta\\_1985106.htm](http://actualidad.terra.es/internacional/articulo/marruecos_marcha_verde_reyes_ceuta_1985106.htm).  
Información obtenida en Octubre 2008.

proceso de acercamiento y vinculación de numerosos aymaras con los elementos no aymaras no es exclusivo de ellos, sino que abarca la situación de muchos otros pobladores miembros de distintos pueblos originarios o descendientes de los mismos. Sin embargo, la peculiaridad de los aymaras se basa en que, en relación a otros grupos de distinto origen étnico, su identidad o la forma en que ellos se ven a sí mismos no se ha trastocado sustantivamente a raíz de esta inserción –forzada en la mayoría de los casos- en el sistema económico nacional.

En tal sentido, aunque la identidad étnica del poblador aymara no se haya diluido significativamente, los tiempos han cambiado diametralmente en relación a 100 o 50 años atrás, por lo que en la actualidad es común observar al poblador aymara en un sinfín de actividades distintas a la tradicional actividad agropecuaria. Por lo tanto, para introducirse en el estudio de los rasgos y particularidades del aymara actual, es necesario partir de la siguiente premisa –aunque pueda resultar obvia-: no todos los aymaras son iguales. No se puede negar que caracterizar a los aymaras como parte de un pueblo diferenciado, implica señalar que éstos comparten ciertas características en común: lengua, territorio, prácticas culturales homogéneas. Sin embargo, en la actualidad numerosos aymaras se ven en la necesidad de emigrar. En consecuencia, ya no comparten (al menos temporalmente) el mismo territorio que sus congéneres; muchos de ellos ya no usan cotidianamente su lengua originaria (debido a su necesidad de inserción en la economía de mercado), reservando ésta básicamente para la comunicación familiar; y muchos otros adecuan sus prácticas culturales a la economía de mercado en la cual se integran (como el caso de los unicachinos)<sup>380</sup>. La versatilidad actual del aymara y su continua adaptación a los cambios modernizantes ya no permiten definirlo simplemente como un ser humano que es impermeable a cualquier modificación o influencia exógena, tal como se suele describir al poblador originario – como parte de una colectividad mayor, el pueblo originario- en los Convenios y Declaraciones internacionales que le atañen.

En tal sentido, ¿qué significa actualmente ser aymara?, ¿se deja de ser aymara porque se vive en Lima o en Nueva York y se usa mocasines? De acuerdo a Palao, el común de

---

<sup>380</sup> Aunque muchos otros migrantes mantienen sus prácticas culturales en espacios privados o familiares debido a la eventual desaprobación pública en contextos sociales distintos.

los aymaras que viven en el extranjero -aunque esto también podría aplicarse a ciudades como Lima- no pierden sus referencias étnicas originarias, debido a que los patrones culturales que han interiorizado generan que él se identifique como aymara cuando se interrelaciona con otros congéneres emigrantes como él. En tal sentido, sólo un aymara podría interpretar los signos culturales propios al interactuar con otros aymaras en contextos sociales ajenos, ya sea en aspectos tan triviales como un saludo o un brindis. Por más que un aymara haya vivido durante mucho tiempo en una sociedad distinta no pierde sus referencias culturales originarias; en suma, no deja de ser aymara<sup>381</sup>.

Sin embargo, la posición de Palao no toma en cuenta muchos supuestos y factores que son significativos para poder caracterizar -en un sentido amplio- al migrante aymara. En primer lugar, es posible que la descripción del aymara que hace Palao pueda corresponderse con el aymara migrante de primera generación; aquel que nació y creció en su territorio originario, absorbiendo todo el capital cultural de su pueblo. Pero en el caso de los hijos de migrantes el tema es mucho más complejo<sup>382</sup>. La segunda generación de los migrantes y las sucesivas se han desarrollado en un contexto social distinto, lo cual en el caso de los aymaras resulta algo trascendente debido a la estrecha vinculación entre el territorio originario y su cultura. En tal sentido, el espacio privado o familiar representaría el último resquicio donde “lo aymara” puede manifestarse en la vida cotidiana del migrante (usando la lengua aymara en las conversaciones familiares por ejemplo)<sup>383</sup>. Aún en este supuesto, la transmisión del capital cultural a la descendencia y la procura de su conservación, dependerían en última instancia de la voluntad de los padres o ascendientes<sup>384</sup>. Muchos padres migrantes llegan a considerar

---

<sup>381</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

<sup>382</sup> Definir quién es migrante o no resulta una ardua tarea en una ciudad como Lima, con una composición heterogénea tan compleja. Probablemente la primera generación de migrantes de una región del país determinada sea más fácilmente distinguible (porque mantienen todavía prácticas tradicionales, por ejemplo el uso de las polleras en el caso de las mujeres). Sin embargo, las siguientes generaciones adoptan elementos urbanos u occidentales (se “limeñizan”), por lo que definir quién es migrante o no simplemente por el color de la piel implicaría hablar del 90% de limeños actuales aproximadamente.

<sup>383</sup> Al espacio familiar también se le podrían agregar los ambientes de expresión colectiva aymara que brindan las fiestas patronales y las asociaciones de migrantes. No obstante, por tratarse de reuniones esporádicas o poco frecuentes (en el caso de las fiestas patronales, una vez al año), no tienen la misma trascendencia en el sentido de interiorizar y reafirmar un sentido de pertenencia con base en una identidad étnica común.

<sup>384</sup> Los cuales vendrían a constituir la primera generación de migrantes, o aquellos aymaras a los cuales hace referencia Palao.

que la única vía para emerger en un contexto social hostil y homogeneizador es romper todo vínculo con su pueblo.

Asimismo, existen otra serie de factores que generan diferenciaciones entre aymaras, ya sea que hayan migrado –temporal o definitivamente- o no a zonas urbanas –dentro o fuera del territorio aymara-. Por un lado, el mayor grado de interiorización de los elementos de la cultura occidental por parte de muchos pobladores aymaras, genera una serie de relaciones asimétricas dentro del conjunto de la población<sup>385</sup>. De tal manera que, aspectos tales como el progreso económico y el consiguiente ascenso social, así como el aumento del nivel educativo –con la posibilidad de acceder a una educación superior-, origina que determinadas personas adquieran prestigio y preeminencia y, consecuentemente, diferenciación<sup>386</sup>. La solidaridad comunal se trastoca por la presencia de esta diversidad de intereses y privilegios económicos, sociales y políticos<sup>387</sup>. Esta clase de diferenciación se hace más patente en el caso de los aymaras migrantes de carácter permanente, los cuáles al haber sido influenciados en mayor medida por los patrones y formas de vida de la cultura occidental, alcanzan un status diferenciado en relación a los demás aymaras –muchos de los cuales son sus familiares o sus compadres- que habitan en comunidades rurales o en centros poblados intermedios<sup>388</sup>.

---

<sup>385</sup> Existen factores históricos que explican este fenómeno. Así, existen pobladores aymaras que han pasado por el régimen de hacienda, luego por el de las cooperativas –a partir del régimen de Velasco-, y finalmente pasaron a formar parte de una comunidad campesina, a diferencia de aquellos pobladores aymaras –la mayoría- que no fue objeto de tales procesos de carácter exógenos. De acuerdo a Palao, los pobladores aymaras del primer supuesto son los más dinámicos y emprendedores, debido a que ellos han tenido una mayor experiencia en cambios y transformaciones externas (no se han conservado tradicionalistas o “puros”, como los aymaras del segundo supuesto). Un ejemplo en tal sentido sería Paulina Arpasi, pobladora aymara formada bajo el régimen de hacienda y que posteriormente se constituiría en la primera aymara en ocupar un escaño en el Congreso usando sus vestimentas tradicionales. Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

<sup>386</sup> Así, desde hace pocas décadas atrás, muchos aymaras que han ascendido socialmente vienen asumiendo paulatinamente los cargos de autoridad que alguna vez les pertenecieron a los “mistis”.

<sup>387</sup> René Roque (31/05/07) considera que aquellos aymaras que han logrado alcanzar un mayor grado de bienestar económico “ya no piensan como aymaras”. Cita el ejemplo de un poblador aymara que es autoridad local y que cuenta con cuantiosos bienes, pero cuando el PRONAA (Programa Nacional de Apoyo Alimentario) llega a su comunidad para brindar recursos, él busca recibir su cuota de asistencia social como cualquier otro poblador aymara que realmente sí necesita esa colaboración del Estado.

<sup>388</sup> Esta distinción entre aymaras migrantes y no migrantes se puede percibir a través de una serie de aspectos, tales como la vestimenta, el mayor manejo del idioma castellano, el acceso y mayor conocimiento de los avances de la tecnología y la informática, entre otros.

A este sector de la población aymara que, por decirlo de alguna manera, se ha “amestizado” o “blanqueado”, resulta complejo poder clasificarla de acuerdo a criterios de identidad. La mayoría de ellos ya no se consideran como “indígenas” u “originarios” (reservando esta calificación para los sectores de la población aymara más deprimida económicamente, o circunscrita a zonas rurales), pero muchos de ellos –una mayor proporción en relación a otros grupos subalternos- aún se siguen considerando como aymaras (aunque no iguales a esos otros aymaras a los que tildan de “indígenas”). Igualmente, un buen número reivindica su identidad étnica cuando están entre los suyos –en una fiesta patronal o en una reunión de la asociación de migrantes- pero en otras circunstancias, cuando buscan acceder a un empleo o se relacionan ante personas de distinta procedencia étnica, es probable que sus orígenes no sean ensalzados en la misma magnitud<sup>389</sup>.

Dentro de esta vertiente, es posible también que el paulatino proceso de absorción a la sociedad y cultura dominante por parte de muchos migrantes o personas que consideran que su condición de aymaras u “originarios” representa un impedimento para poder emerger socialmente, conlleve en última instancia un total desarraigo y renuncia a su identidad originaria, con la consiguiente búsqueda de asimilación plena a la sociedad dominante de la cual forman parte (en el caso de los migrantes) o a centros urbanos donde el factor étnico se diluye en una sociedad atomizada. Asimismo, se puede dar una situación totalmente inversa en la cual un grupo de migrantes, cuyo objetivo es progresar económicamente en una sociedad adversa a sus intereses de grupo, “esconda” en un primer momento sus raíces étnicas y expresiones culturales, para luego manifestarlas públicamente una vez alcanzada una consolidación económica y una relativa prosperidad que les permita dotarse de la “seguridad” de sentir y expresar tal diferencia<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> De acuerdo a Albó (iguales aunque diferentes, pág. 17), un buen número de estos migrantes aymaras no rechaza frontalmente su origen porque no quieren que sus congéneres los tilden de haberse vuelto “mistis” o haber renunciado a su identidad. Sin embargo, al mismo tiempo estos migrantes buscan mostrar ante los suyos que ya no son lo que eran, es decir, que ya no pueden ser considerados simplemente “indígenas” u “originarios”. Este análisis de Albó corresponde a la realidad boliviana, pero dadas las similitudes entre ambos contextos –el peruano y el boliviano- podría aplicarse al caso peruano.

<sup>390</sup> Así, Rene Roque (31/05/07) señala que los unicachinos de Lima recién comenzaron a reivindicar su origen e identidad étnica cuando lograron alcanzar una posición de poder económico. Sin embargo, antes lo ocultaban. Es decir, cuando éstos buscaban emerger “pasaban piola”, pero cuando ya han ascendido

En suma, “el aymara” representa un híbrido de particularidades, conductas y actitudes, las cuáles no son estáticas, sino que se van modificando a lo largo del tiempo hacia formas indeterminadas, pues la identidad puede adoptar múltiples formas y variables, además de que existen varios criterios de identidad (geográficos, lingüísticos, culturales, históricos, entre otros). La identidad aymara se desenvuelve en múltiples facetas, varía de acuerdo al contexto social, al desarrollo económico individual y grupal, a la procedencia de las personas con las cuáles se interrelaciona, entre otros factores. En tal sentido, retomando la pregunta planteada al inicio del presente apartado, no existe un criterio único u homogéneo para poder identificar a una persona como aymara. De acuerdo a Albó (2000, pág. 20), no existe un patrón objetivo ni dato cuantificado que permita distinguir entre “originarios” o “indígenas” propiamente dichos, y “mestizos” y “cholos”. Estas dos últimas categorías tienen en la actualidad un carácter mucho más cultural que biológico y, en cualquier caso, mantienen muchos aspectos subjetivos y situacionales.

Siendo difuso determinar en muchos casos –sobretudo en el de los migrantes- la pertenencia étnica en base a factores como territorio, lengua, cultura o aspectos físicos, el factor más subjetivo, la autoidentificación, es el elemento básico que amalgama una población aymara cada vez más proclive a integrarse en un contexto social nacional y global con múltiples actores diferenciados. Retomando lo señalado por Renan<sup>391</sup>, la voluntad individual de los pobladores aymaras de continuar haciendo valer su herencia cultural es –y seguirá siendo- el factor determinante para marcar un derrotero del pueblo aymara como entidad colectiva diferenciada; para que un pueblo “en sí” llegue a ser un pueblo “para sí”.

Asimismo, respecto a la subjetividad del pueblo aymara como entidad pasible de ejercer una serie de derechos, cabe señalar que la cuestión de si algunos aymaras siguen o no practicando las mismas prácticas y costumbres ancestrales que tradicionalmente se

---

económica y socialmente es cuando quieren diferenciarse y reivindicar esa diferencia. Sin embargo, este supuesto también podría interpretarse en el sentido de que, ahora que los unicachinos se han consolidado económicamente, cuentan con los capitales suficientes como para reivindicar su cultura (entonces el tema cultural o étnico siempre habría estado latente). Asimismo, tal como señala Nemesio Arhuata (10/09/07), las emergencias empresariales (en el sentido de generar más ingresos y consolidar una posición de poder en el mercado) han “desatendido” de alguna manera el tema cultural, la revalorización de la identidad originaria.

<sup>391</sup> Ver más información de este tema en el acápite 1.3.

conciben como partes conformantes de la identidad de este pueblo, no altera su distinción como sujeto de derechos colectivos diferenciado. Tal como lo señala la CIDH respecto al reconocimiento de la personalidad jurídica del pueblo tribal Saramaka por parte del Estado surinamés<sup>392</sup>:

“[...] El hecho que algunos miembros del pueblo Saramaka vivan fuera del territorio tradicional Saramaka y en un modo que difiere de otros Saramaka que viven dentro del territorio tradicional y de conformidad con las costumbres Saramaka no afecta la distinción de este grupo tribal ni tampoco el uso y goce comunal de su propiedad. [...] Además, la falta de identificación individual respecto de las tradiciones y leyes Saramaka por parte de algunos miembros de la comunidad no puede utilizarse como un pretexto para denegar al pueblo Saramaka su personalidad jurídica”.

Para finalizar el presente apartado, cabe señalar una cuestión ulterior respecto al tema de la identidad. Generalmente cuando se habla de los miembros del pueblo aymara o los portadores de la cultura aymara, se tiende a pensar que ambos comprenden a los mismos sujetos destinatarios. En tal sentido, cualquier receptor de la cultura aymara vendría a formar parte del pueblo aymara. Sin embargo, se tiene el caso de los uros que habitan en el Perú (o descendientes de los mismos), muchos de los cuales usan la lengua aymara, se identifican como aymaras, pero siguen conservando su propia cultura y organización tradicional (vivir en las islas flotantes, la crianza y el trabajo con la totora, entre otros aspectos) (Palao 2005, pág. 15). Esta cuestión trae a colación la pregunta planteada líneas arriba: ¿se deja de ser aymara porque se vive en Lima o en Nueva York y se usa mocasines?, ¿se deja de ser aymara porque los patrones culturales no corresponden con aquellos que tradicionalmente se conciben para el poblador aymara?, ¿la forma en que se autodefine no es suficiente en tal sentido? No existen respuestas categóricas a estas preguntas, pero sin duda expresan lo complejo que puede resultar definir a una persona de acuerdo a criterios de identidad, considerando que esta última no es una ni única ni inamovible, así como tampoco ocurre que cuando se suma una identidad se le resta otra.

---

<sup>392</sup> Fuente en: <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf> (pág. 61). Información obtenida en Febrero 2009.



Todo lo contrario, las personas tienen múltiples identidades que suelen cambiar con frecuencia, generalmente en base al contexto social en el cual se desenvuelven.

#### **4.2.2. Reinventando una identidad colectiva**

El presente capítulo sistematiza los procesos políticos y sociales que se vienen configurando actualmente en la zona aymara peruana, tomando como punto de referencia inicial, el conflicto social producido en Ilave en el año 2004. La justificación para tomar este punto como referencia es que, de acuerdo a la mayoría de testimonios recogidos, dicho suceso marca un antes y un después dentro de la sociedad aymara peruana. A partir de los testimonios recogidos en el trabajo de campo realizado en la zona aymara y las observaciones realizadas in situ, el presente apartado tiene como objetivos examinar indicios y elementos que permiten sostener que se vendría configurando un contexto que favorece la transformación de los aymaras, de un pueblo “en sí” a un pueblo “para sí”. La investigación abarca distintos puntos: así, en un primer momento se analizan los cambios producidos en la zona aymara a raíz del conflicto social de Ilave; luego se evalúan las organizaciones actuales en la zona que buscan revalorizar la cultura e identidad aymara, así como enarbolar el tema de la reivindicación étnica; por último, se analiza cómo este movimiento etnicista se ha plasmado en el plano político -a través de la formación de agrupaciones políticas que han estructurado un discurso etnicista- y cuál es su grado de arraigo en la población (considerando los resultados de las últimas elecciones regionales).

Entrando en materia, en el acápite 4.1.4.6 se abordó el conflicto social producido en Ilave en el año 2004 desde una perspectiva que buscaba identificar las manifestaciones propiamente étnicas y culturales presentes en el origen y desarrollo de dicho suceso. Con relación a las consecuencias del mismo, la mayoría de testimonios que hacen referencia a los sucesos de Ilave coinciden en señalar la trascendencia que ha tenido dicho conflicto para el pueblo originario aymara, tal como se señaló líneas arriba. Sea consecuencia o no del conflicto ilaveño, lo cierto es que actualmente el tema étnico ha obtenido un nuevo impulso que lo ha puesto en la primera fila y como avanzada de los movimientos políticos y sociales, sobre todo de aquellos de naturaleza regional.

Sin embargo, es necesario establecer una diferenciación en el sentido de que las consecuencias del conflicto ilaveño pueden haber tenido un mayor o menor impacto

según se trate de la sociedad aymara de Ilave (o en todo caso de la Provincia del Collao, de la cual Ilave es capital) o de la sociedad aymara peruana en general. Centrándose en primer lugar, en torno a la sociedad ilaveña, cabe señalar que, si bien en el origen y desarrollo del conflicto lo “aymara” no tuvo una relevancia significativa -tal como se señaló en el punto 4.1.4.6-, tras los sucesos el discurso etnicista saltó a la palestra pública y se ha empoderado en muchos pobladores ilaveños. El dinamismo económico y comercial presente en la zona sur aymara -territorio dentro del cual se encuentra Ilave-, ha permitido la difusión de dicho discurso a muchos otros sectores de la sociedad aymara (como Yunguyo, Desaguadero, Juli, Acora, entre otros), aunado a las influencias de aymaras extranjeros (bolivianos y chilenos) que forman parte del mismo circuito comercial. Por otro lado, de acuerdo a Luis Ronquillo<sup>393</sup>, en la zona norte aymara (que comprende las provincias de Huancané y Moho) aún se puede percibir una suerte de letargo o distancia con respecto al tema de la reivindicación étnica<sup>394</sup>. En tal sentido, y para no generar confusiones, los temas a desarrollar en el presente apartado especificarán si hacen alusión a la sociedad ilaveña (o de la Provincia del Collao), al pueblo originario aymara en general o a algún sector de la población aymara en particular.

El trabajo de campo y los testimonios recogidos, permiten establecer algunas líneas maestras por las cuales discurren las propias lecturas que hacen los aymaras de su situación. En general se advierte que la interiorización del discurso étnico ha generado en muchos pobladores aymaras una mayor autoconfianza en sus posibilidades de progreso. Estos pobladores consideran que ellos deben y pueden ser los propios impulsores y promotores de su cambio y desarrollo, abandonando la actitud pasiva de esperar que el Estado colme asistencialmente sus necesidades. En un diferente sentido, que esconde connotaciones exclusivistas y contestatarias, otros aymaras tienden a atribuir su situación de pobreza y exclusión por parte del Estado a su condición étnica y cultural, lo cual paradójicamente -en muchos casos- no los conmina a desarraigarse de su identidad originaria. Todo lo contrario, la actitud contestataria frente al Estado constituye un poderoso motor que cohesiona socialmente a los aymaras como miembros

---

<sup>393</sup> Fuente: entrevista con Luis Ronquillo (05/05/07).

<sup>394</sup> En tal sentido, el dinamismo económico y comercial propio de la zona sur aymara (que establece un vínculo social constante entre aymaras de toda la zona sur y aymaras de Bolivia y Chile), condiciona de alguna manera que el tema étnico se haya concentrado en dicha zona.

de un colectivo diferenciado, generando conciencia de que, mientras más unidos se encuentren en base a un objetivo o finalidad común, mayor capacidad de acción y reacción tendrán frente a las políticas gubernamentales que afecten sus intereses individuales, sus intereses como miembro de una comunidad o una provincia del territorio aymara, o en suma, como miembro de un colectivo diferenciado.

Así, de acuerdo a René Roque, a partir de los sucesos de Ilave, en los encuentros colectivos celebrados en dicha zona -sea para distintos fines, como por ejemplo discutir el presupuesto participativo o el plan de salud concertado- se busca que los participantes se comuniquen en aymara<sup>395</sup>. Por su parte, Vicente Alanoca señala que en el último quinquenio se han organizado diversos eventos en Ilave relacionados a revalorizar la lengua y la cultura aymara<sup>396</sup>, tales como concursos de poesías, cuentos, cantos, entre otros, los cuales van teniendo creciente acogida entre la población<sup>397</sup>. Asimismo, Palao<sup>398</sup> señala que últimamente han aparecido personas de todo tipo (no sólo en Ilave) preocupadas en revalorar las costumbres y creencias originarias aymaras. Igualmente destaca la existencia de un gran sector de la población aymara que persiste en el uso de su lengua y en vivir de acuerdo a sus propios preceptos y patrones culturales, lo cual se manifiesta no sólo en las zonas rurales sino también en los centros urbanos.

Asimismo, el poblador ilaveño, identificado con el discurso “aymarista”, plantea la reivindicación étnica y el reforzamiento de su identidad originaria dentro de los mecanismos y canales provistos por el Estado. Así, en la actualidad se puede observar que foros tales como la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza, las audiencias municipales para el presupuesto participativo y los Consejos de Coordinación Local (CCL), representan espacios públicos donde las propuestas

---

<sup>395</sup> De acuerdo a René Roque (31/05/07), los aymaras tienen muy interiorizado el tema de la revalorización de su idioma, a diferencia de otros elementos que componen su cultura originaria (religión, prácticas culturales).

<sup>396</sup> En Abril del 2007 se realizó en Ilave el primer foro sobre nación, territorio y territorialidad, en el cual participaron aymaras procedentes de Bolivia. De acuerdo a Luis Ronquillo (05/05/07), existe la posibilidad de que se realice un nuevo foro de carácter internacional, en el cual participen aymaras chilenos y bolivianos. Según él, lo que básicamente se ha discutido en esta clase de encuentros es lo que representa “el ser aymara”.

<sup>397</sup> Estos eventos son promovidos y organizados por diversas instituciones. Por ejemplo, INTERVIDA, una ONG con sede en Acora, en el año 2002 determinó que todos sus trabajadores deberían estudiar la lengua aymara. Asimismo, es destacable también el concurso de canto en aymara organizado por radio Armonía. Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07).

<sup>398</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07)

elaboradas para el desarrollo social y económico de la región toman especial consideración de los aspectos culturales o “lo aymara”<sup>399</sup>.

En el mismo sentido, existen otras propuestas interesantes que se vienen desarrollando en Ilave respecto a la formación de foros de discusión que tengan mayor representatividad y legitimidad entre los pobladores aymaras. Uno de ellos es el denominado “Parlamento Aymara”. A diferencia de escenarios públicos de debate previamente establecidos por el Estado (como la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza), el “Parlamento Aymara” busca constituirse en un organismo endógeno que vincule y de representación a todas las comunidades y parcialidades de Ilave<sup>400</sup>. De acuerdo a Vicente Alanoca, este organismo pretende convertirse en un espacio de concertación que plasme institucionalmente una suerte de modelo de democracia participativa aymara, recogiendo los elementos culturales y la propia realidad aymara al momento de plantear cualquier proyecto de desarrollo y política pública aplicables en la zona<sup>401</sup>. Sin embargo, Luis Ronquillo<sup>402</sup> advierte que este foro podría duplicar los roles de otros organismos –tales como los Consejos de Coordinación Locales- y generar conflictos con el Estado, por lo que es necesario definir con exactitud su diseño, competencias y alcances<sup>403</sup>.

Por otro lado, existe una serie de organizaciones que vienen trabajando desde hace algunos años –no necesariamente a raíz del conflicto social de Ilave- el tema de la revalorización de la cultura, la lengua e identidad aymara. Cabe destacar, entre otras, los Núcleos de Afirmación Cultural Andina (NACASUR), que constituyen una red de instituciones que trabajan en distintas zonas del territorio aymara, cuya labor se centra en “regenerar la comunidad en función a su propia cultura”<sup>404</sup>. Asimismo, el Instituto de

---

<sup>399</sup> Fuente: Vicente Alanoca (08/05/07) y Luis Ronquillo (05/07/07).

<sup>400</sup> Así, de acuerdo a Luis Ronquillo, el “Parlamento Aymara” se erigiría como un espacio donde estén presentes las autoridades de las comunidades campesinas de base o sus representantes, los cuáles serían los principales actores que impulsen el debate sobre las políticas públicas a aplicarse en los gobiernos locales y en diversos sectores. Fuente: entrevista con Luis Ronquillo (05/07/07).

<sup>401</sup> Fuente: entrevista con Vicente Alanoca (08/05/07)

<sup>402</sup> Fuente: entrevista con Luis Ronquillo (05/07/07).

<sup>403</sup> Sin embargo, no se ha avanzado más en la formación y estructuración de este foro de discusión, por lo que pareciera que si no se le da un nuevo impulso este proyecto quedará en el olvido. Fuente: Revista “Cabildo Abierto”, publicada por la Asociación Servicios Educativos Rurales (SER), N° 30 de Febrero 2008.

<sup>404</sup> Así, Edgar Sayritupa (09/05/07) pertenece a una institución miembro de esta red que se denomina “arunakaj” (“nuestras voces” en lengua aymara), la cual trabaja en Chucuito y busca promover una suerte

Estudios Aymaras (IDEA) viene trabajando desde su fundación (en 1974 por la Prelatura de Juli) en promover el desarrollo integral del pueblo aymara a través del trabajo pastoral y la publicación de investigaciones que buscan revalorizar la cultura e identidad aymara. Su sede en Chucuito cuenta con una biblioteca que dispone de aproximadamente 7000 libros<sup>405</sup>.

Otra organización que desde 1985 se viene dedicando a revalorar la cultura e identidad aymara, así como a promover el desarrollo integral sostenible en las zonas más deprimidas económicamente del territorio aymara, es la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA). La UNCA es una organización representativa de las agrupaciones de base, tales como: comunidades, agrupaciones multicomunales, clubes de madres, centrales de mujeres, asociación de productores, parcialidades, entre otros<sup>406</sup>. Cabe destacar que la UNCA se encuentra vinculada a la fundación internacional denominada Abya Yala<sup>407</sup>, la cual agrupa a diversas organizaciones de pueblos originarios de numerosos países del continente americano. A través de la organización de numerosos encuentros internacionales, foros y congresos indigenistas, el Abya Yala orienta sus objetivos a defender los derechos colectivos de los pueblos originarios de América, perseguir el ejercicio de su autodeterminación, y revalorizar la cultura e identidades nativas<sup>408</sup>.

---

de “reentificación”, “volver a lo nuestro con los saberes que se han aprendido, pero sustentándose en lo que representa la sabiduría de la comunidad”, principalmente los conocimientos derivados del trabajo en la tierra y las tecnologías tradicionales aymaras (o también andinas). Fuente: entrevista con Edgar Sayritupa.

<sup>405</sup> Fuente: [http://www.casadelcorregidor.com.pe/\\_expoIDEA.php](http://www.casadelcorregidor.com.pe/_expoIDEA.php). Información obtenida en Abril 2008. No obstante, cabe señalar que en los últimos tiempos se ha producido una avanzada de los sectores más conservadores de la Iglesia en la Región Puno (por ejemplo, con la designación de José María Ortega Trinidad del Opus Dei como Obispo de la Prelatura de Juli), lo que representa una amenaza a la labor de carácter progresista que ha desarrollado la Iglesia en la zona durante muchísimos años (y que incluso ha sido reconocido por la CVR como uno de los factores que permitieron contener a los grupos terroristas en la zona).

<sup>406</sup> Fuente: entrevista con Carlos Roque (14/05/07).

<sup>407</sup> “Abya Yala” es el nombre con el que la etnia Kuna de Panamá nombró al continente americano antes del inicio del período de colonización europea. Actualmente, esta palabra es utilizada por las organizaciones indigenistas como un símbolo de unidad y pertenencia de los pueblos originarios de América. Fuente: [http://ayf.nativeweb.org/que\\_esfay.htm](http://ayf.nativeweb.org/que_esfay.htm). Información obtenida en Febrero 2008.

<sup>408</sup> Así, de acuerdo a Carlos Roque (14/05/07), el Abya Yala viene impulsando un proceso de integración entre los pueblos originarios americanos con el objetivo de formar un bloque común –al estilo de la comunidad europea– que les permita defender mejor sus derechos e intereses colectivos, y en el cual se utilizarían los recursos y conocimientos de las poblaciones originarias de América.

Igualmente, otra organización que cabe destacar, esta última de carácter internacional, es el denominado “Parlamento del Pueblo Qullana Aymara” (PPQA). Fundado en 1996, esta organización congrega a un numeroso conjunto de comunidades y organizaciones de base aymaras, procedentes de Perú, Bolivia, Chile y Argentina. Sus objetivos consisten en generar un espacio de debate y propuesta que recoja las aspiraciones e intereses de los representantes de base, para así ejercer una defensa conjunta de los derechos colectivos del pueblo aymara (entiéndase la totalidad del pueblo aymara), entre ellos el derecho a la libre determinación, la defensa de los recursos naturales en su territorio y la reivindicación de su cultura originaria e identidad propias<sup>409</sup>. Sus representantes han participado en los grupos de trabajo multisectoriales encargados de elaborar el proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas<sup>410</sup>, aún pendiente de aprobación. Recientemente, tras una última sesión en Bolivia en Abril del año 2008, el PPQA ha adoptado una resolución en la cual demandan la paralización definitiva de todas las industrias extractivas de recursos naturales que operan en su territorio debido a las alteraciones climáticas que se generan como consecuencia de dicha actividad, acordando hacer llegar dicha petición ante el Foro Permanente de Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas por medio de la Comisión Jurídica para el Desarrollo de los Pueblos Originarios Andinos (CAPAJ), su representante internacional ante esta instancia<sup>411</sup>.

Por último, cabe destacar a una organización y a una tentativa por crear una organización que, si bien ya se han abordado en acápite pasados, resulta importante volver a mencionarlos en este punto debido a que constituyen factores que confluyen en el proceso de “reinención” colectiva con base étnica en el cual se basa el desarrollo del presente acápite. La primera hace referencia a la denominada Alianza Estratégica Aimaras sin Fronteras<sup>412</sup>, mientras que la segunda alude a la pretendida formación de

---

<sup>409</sup> Fuente: <http://www.iica.org.uy/16-6-pan3-pon10.htm>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>410</sup> Fuente: <http://www.oas.org/consejo/sp/CAJP/docs/cp09396s11.doc>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>411</sup> Fuente: <http://centroschilenos.blogia.com/2008/041509-aymaras-de-peru-chile-bolivia-se-reunieron-para-fijar-posicion-contra-industrias.php>. Información obtenida en Abril del año 2008. Cabe señalar que CAPAJ es una Organización no Gubernamental (ONG) con sede en Tacna (Perú), conformada por juristas de procedencia étnica originaria que se dedica a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos originarios y los derechos individuales de sus miembros. Ha formado parte del Grupo de Trabajo para la elaboración de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas. Fuente: <http://capaj.galeon.com/CAPAJ.htm>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>412</sup> Ver más información de este tema en el acápite 4.1.5.3.

una confederación de empresarios aymaras migrantes en Lima (una suerte de “CONFIEP” aymara)<sup>413</sup>.

Por otro lado, resulta interesante analizar cómo se ha plasmado el discurso “aymarista” en el ámbito político. En las elecciones regionales y municipales llevadas a cabo a fines del año 2006, el tema étnico se constituyó en uno de los puntos básicos –sino el principal- dentro de la plataforma política de los candidatos que se presentaron en la zona aymara<sup>414</sup>. Este fenómeno no sólo abarcó la zona de Ilave (o la Provincia del Collao), sino que se extendió a todo el territorio aymara. En general, durante estas elecciones los ganadores han sido personas de extracción comunal que han enarbolado la reivindicación étnica como pieza fundamental de sus programas de gobierno<sup>415</sup>, y –en muchos casos- han adoptado como eslóganes políticos términos con connotaciones culturalistas<sup>416</sup>.

Actualmente, los alcaldes provinciales de la zona aymara vienen impulsando la creación de la Unión de Municipalidades Aymaras (UMA), que representa una iniciativa que pretende integrar a todas las municipalidades aymaras de Puno en un organismo que represente un modelo de gestión autónomo que se constituya en una alternativa respecto al centralismo limeño, además de plantear “lo aymara” como una posibilidad

---

<sup>413</sup> Ver más información de este tema en el acápite 4.1.5.2.1.

<sup>414</sup> De acuerdo a René Roque (31/05/07), durante toda la campaña se ha manifestado el tema étnico como medio para captar mayor cantidad de votos: “vota por mí porque soy aymara”. Asimismo, Víctor Madariaga (01/06/07) señala que las personas que fueron elegidas como autoridades lo fueron, no por su capacidad o habilidades, sino por la afinidad étnica y por reivindicar “lo aymara”.

<sup>415</sup> En las últimas elecciones han surgido o cobrado impulso partidos políticos que en su simple denominación hacen referencia directa al tema étnico: partidos como el Frente Andino Revolucionario (FAR); el Movimiento Andino Socialista (MAS), con una denominación casi similar al partido de gobierno en Bolivia; el Movimiento por la Autonomía Regional Quechua y Aymara (MARQA) (aunque en este caso, dicho movimiento había ganado la presidencia regional en las elecciones del año 2002, por lo que no era un movimiento nuevo); el Movimiento Centro de Integración Frontera Sur Yunguyo Wiñaymarka. Como una muestra del nivel de arraigo de estos partidos pretendidamente indigenistas, el MAS puneño obtuvo el 6% de los votos para elegir al presidente regional de Puno. Sin embargo, cabe destacar que el promedio alcanzado por la mayoría de candidatos que ganaron en sus respectivas jurisdicciones bordea a lo sumo el 20%, lo cual da muestras de la baja representación, y consecuentemente, de la escasa legitimidad de las nuevas autoridades. Fuente: Roger Maquera (14/05/07), abogado de la ONG Servicios Educativos Rurales (SER). Asimismo, del análisis de los resultados se desprende de que existieron muchos votos cruzados, es decir votantes que escogieron un partido a nivel distrital y otro a nivel provincial. Esto significa que la población, en vez de elegir a un programa de gobierno, dirigió su voto a una personalidad específica.

<sup>416</sup> Así, tal como se señaló en el acápite 4.1.4.6, el alcalde de la Provincia de Chucuito adoptó el nombre de “papá lindo” durante la campaña electoral.

nacional<sup>417</sup>. Sin embargo, aún no se han definido las funciones o la manera en que este consorcio de municipalidades se integraría dentro del ordenamiento legal peruano. La ambigüedad de este proyecto –a la par con ciertos personalismos de sus principales promotores-, ha generado que su viabilidad sea percibida con cierto escepticismo y posiciones encontradas<sup>418</sup>.

De acuerdo a Aldo Santos, en la actualidad la UMA se encuentra inactiva y los alcaldes aymaras se vienen abocando principalmente a las labores propias de la gestión municipal. Sin embargo, señala, aunque esta iniciativa no ha sido relevante para difundir “lo aymara” como proyecto político y posibilidad nacional, “inauguró un espacio de reflexión y discusión sobre las posibilidades y limitaciones del discurso aymarista, prueba de ello son los diversos encuentros y foros organizados por los funcionarios de dichas comunas”<sup>419</sup>.

Existen otras importantes iniciativas planteadas por autoridades locales que se pueden destacar, tales como: que la Provincia de Chucuito y Yunguyo se han autodeclarado como “capitales de la gran nación aymara”; que la lengua aymara sea declarada como lengua oficial dentro de su jurisdicción y que las gestiones municipales y trámites se realicen en la lengua aymara, como lo han planteado los alcaldes de la Provincia de Chucuito, el Collao y Acora. En el caso del distrito de Acora, el alcalde propuso cambiar la denominación legal de su distrito a su nombre en aymara (así Acora se cambiaría a Axora)<sup>420</sup>.

A pesar de estas interesantes propuestas que buscan revalorizar “lo aymara” como forma de hacer política, todos los testimonios recopilados destacan que el tema de la reivindicación étnica no ha podido consolidarse ideológicamente en un proyecto político orgánico que recoja las reales aspiraciones y necesidades de la población aymara. Todo

---

<sup>417</sup> Fuente: <http://www.ser.org.pe/altiplano/modules/news02/article.php?storyid=31>. Información obtenida en Febrero 2008.

<sup>418</sup> Así, de acuerdo a numerosos testimonios, la UMA sólo constituye un mecanismo para recibir mayor cantidad de recursos del gobierno central. Por otro lado, otras opiniones sugieren que la UMA representa una alternativa viable para que los problemas locales aymaras sean solucionados tomando en cuenta el aspecto étnico.

<sup>419</sup> Fuente: Revista “Cabildo Abierto”, N° 30, pág. 6, Febrero 2008.

<sup>420</sup> Fuentes: entrevistas con Luis Ronquillo (05/05/07), René Roque (31/05/07) y Walter Paz (05/07/07).



lo contrario, el tema étnico ha permanecido simplemente en el plano discursivo<sup>421</sup>, así como en la búsqueda de protagonismo, marketing político<sup>422</sup> y beneficios económicos por parte de muchos de los políticos y autoridades locales y provinciales que promueven dicho discurso<sup>423</sup>. Éstos no han tenido la capacidad de articular una propuesta que sea aglutinante, primando las difusas emociones espontáneas de cada uno, las que sin embargo despiertan interés y simpatía de los electores locales<sup>424</sup>.

Dicho contexto social determina que en la actualidad no exista una real entidad o institución que represente legítimamente los intereses de los aymaras, ya sea a nivel de pueblo o en zonas determinadas de su territorio. Tal como se señaló en el apartado 4.1.4.2, a falta de una entidad representativa de los intereses y la voluntad del colectivo aymara, las comunidades campesinas que lo conforman continúan siendo las principales interlocutoras frente al Estado para efectuar una serie de demandas de derechos colectivos, las cuales continúan teniendo una connotación económica y social más que étnica. Así, se tiene el típico caso de una o más comunidades que son afectadas por la extracción de un recurso natural en su territorio. Esto quiere decir a su vez que, salvo normas de aplicación general o carácter nacional, en general resulta atípico que determinadas disposiciones del Estado –como establecer derechos de explotación a favor de una empresa minera- puedan afectar a *todo* el pueblo originario aymara.

---

<sup>421</sup> Así, de acuerdo a Walter Paz (05/05/07), mucho de lo que se habla sobre reivindicación étnica todavía está en el discurso, no se ha materializado nada excepto algunos elementos simbólicos (cita como un ejemplo el izar la bandera del collao en Ilave, la cual recoge elementos culturales propiamente aymaras).

<sup>422</sup> Luis Ronquillo (05/07/07) critica que el tema étnico se use como marketing político y no como mecanismo de cambio “desde abajo”, el cual permita a los propios aymaras mejorar sus condiciones de vida y decidir su propio cambio y desarrollo. Asimismo, señala, desde que las nuevas autoridades asumieron el poder (las que fueron elegidas en las últimas elecciones regionales del año 2006) no ha notado ningún cambio significativo que implique mejoras en la situación de los aymaras. Por último, añade, existe una deficiencia en los equipos técnicos de sus propios gobiernos que les dificulta -aún más- encontrar un norte respecto a la coherencia de su discurso reivindicacionista en concordancia con el ordenamiento legal nacional.

<sup>423</sup> René Roque (31/05/07) critica que aquellos que dicen ser los “voceros” de los aymaras y enarbolan el discurso étnico hablan por “ellos mismos” desde las zonas urbanas, y nunca han acudido a las comunidades a propiciar un debate o una consulta popular que recoja los reales intereses y deseos de la población aymara. Esto origina que en la actualidad sus propuestas no hayan alcanzado una significativa representatividad entre la población, aunque tampoco pueden ser ignoradas. De la misma manera, Gabriela Zingarini (07/05/07) señala que, por ahora los que participan de estos movimientos no tienen mayor representatividad entre la población. Sin embargo, advierte, percibe que el discurso étnico “toca deseos ancestrales, heridas no sanadas”.

<sup>424</sup> Fuente: entrevistas con Luis Ronquillo (05/07/07), Walter Paz (05/07/07), René Roque (31/05/07) y Vicente Alanoca (08/05/07).

No obstante, cabe señalar que en muchos planos y aspectos las reivindicaciones sociales y económicas pueden llegar a confundirse con las de tipo étnico, y en todo caso la cuestión parte de cómo los aymaras se ven a sí mismos, acorde a la aproximación desarrollada en el apartado 2.1.3: como miembros conformantes de un *pueblo* (o como pueblo “para sí”) o como miembros de una comunidad campesina, una localidad, un distrito o un departamento. Por lo tanto, una demanda que en un principio tenía una connotación económica o social puede devenir en étnica o cultural, dependiendo de la forma en que el sujeto demandante se vea a sí mismo y busque reivindicar derechos en base a tal condición.

Probablemente, y tal como se verá en mayor profundidad en el apartado 5.2.1.2, la cuestión oscile en trabajar una real representatividad desde la base, involucrando así a todos los sectores de la sociedad aymara (comunidades campesinas, organizaciones sociales de base, gobiernos locales, organizaciones políticas, entre otros) en la conformación de agrupaciones multicomunales que paulatinamente puedan desarrollarse hacia niveles superiores. De esa manera, se podría generar mayor incidencia y presión política al Estado respecto a problemas que afecten no solamente a todo el pueblo aymara, sino a zonas específicas (donde estén comprendidas una o más comunidades). Probablemente, tal como sugiere Gabriela Zingarini<sup>425</sup>, el camino previo antes de construir representatividad consiste en revalorizar la cultura, la lengua y las tradiciones aymaras.

En conclusión, se advierte que en la actualidad existen indicios que permiten sostener que en la zona aymara (principalmente en Ilave y la zona sur de Puno) se viene generando un proceso de “reinvención” de la identidad colectiva con base étnica para “dotarse de un carácter moral” que le permita insertarse –a su manera- dentro de la “sociedad política”, tal como señala Chatterjee<sup>426</sup>. No obstante, el diseño de la “sociedad política” para los aymaras no se limita simplemente a ser catalogados como sujetos morales pasibles de ser considerados objeto de las políticas gubernamentales. Como se ha podido comprobar en el presente acápite, junto a las difusas manifestaciones grupales e individuales que vienen revalorizando públicamente expresiones culturales aymaras y

---

<sup>425</sup> Fuente: entrevista con Gabriela Zingarini (07/05/07).

<sup>426</sup> Ver más información de este tema en el acápite 2.1.3.

las organizaciones dedicadas a defender los intereses colectivos del pueblo aymara (en sus respectivos ámbitos de acción), se vienen propagando foros y encuentros colectivos que pretenden generar espacios de discusión y debate respecto a lo que representa “el ser aymara” y, lo que es más importante, la potencialidad de su capital cultural como base de una propuesta regional y nacional. Para dicho propósito, los aymaras no tienen mayor inconveniente en utilizar las vías y canales institucionales que les provee la ley y el Estado.

Por último, cabe señalar que este es un proceso que, al parecer, no tiende a desaparecer en el corto o mediano plazo, sino a extenderse a un mayor porcentaje de la población. Sin embargo, la difusión del discurso “aymarista” requiere estructurar una plataforma política de base que recoja las aspiraciones e intereses de la población.

### **4.3. Caracterización de los aymaras como pueblo**

El capítulo 4 se ha abocado a presentar los resultados de la investigación documental y de campo que permiten presentar de manera ordenada, los rasgos y particularidades relevantes que distinguen al colectivo aymara peruano. Así, a través de la investigación se ha podido comprobar que el núcleo fundamental de la población aymara continúa asociado al territorio del Altiplano y a una ocupación vinculada al área circunlacustre donde habita en la actualidad; conservan una lengua de estructura compleja, que mantiene su plena vigencia como medio de comunicación y como vehículo a través del cual muchos de sus conceptos transmiten intergeneracionalmente la cosmovisión y patrones culturales de esta parte meridional de los Andes; mantienen numerosas manifestaciones culturales en el núcleo familiar, con la familia extendida y con la comunidad que son propias o comunes a toda el área andina, expresiones que comprenden creencias, vestido, danzas, festividades, valores y aspiraciones; guardan una pujante tradición de intercambio ceremonial y mercantil que traspasa las fronteras estatales y no se atenúa sino que se recrea con los nuevos y dilatados desplazamientos migratorios de parte de su población; ha preservado una personalidad contestataria contra los diversos grupos externos que han impuesto su dominación en el territorio altiplánico a lo largo de su historia, basada en la defensa del derecho a “ser diferentes” (caso Tupac Katari, Wancho Lima, o la Federación Aymara Tupac Katari); ha mostrado de manera reiterada el alto grado de vinculación que tiene con su identidad originaria (lo cual contribuyó a la contención del terrorismo en la zona y a que se haya incorporado el

tema étnico en la plataforma política –a través de la Federación Aymara Tupac Katari- en un contexto en el cual preponderaban las reivindicaciones económicas y sociales); por último, existen indicios que permiten afirmar que este sentido de “ser aymara” se viene plasmando en la actualidad en un proceso de “reinención” de la identidad colectiva que apunta a la formación de un pueblo “para sí”.

La adición de todos estos factores permite describir a los aymaras como una colectividad humana minoritaria que ha sabido conservar –a diferencia de otros grupos minoritarios- sus lazos de pertenencia al grupo primario por encima de los vínculos que lo unen a la “sociedad nacional”, para lo cual no se ha visto en la necesidad de aislarse o de asimilarse a la sociedad dominante, en el último caso perdiendo así lo esencial de sus referencias identitarias originarias. Todo lo contrario, los aymaras han aprovechado algunas ventajas proporcionadas por el sistema dominante para beneficiarse sobre él con base en sus propias tradiciones y costumbres culturales.

A pesar de que la aplicación del concepto “pueblo” a un grupo humano como el descrito puede generar numerosas suspicacias y posiciones encontradas, en el acápite 1.3 se propuso que la naturaleza de las agrupaciones humanas se podía definir a través de una diferenciación gradual en base a dos constructos: una alta o baja cohesión social, y una fuerte o débil presencia territorial. Dichas variables, combinadas en cuatro distintos cuadrantes de las coordenadas, definen al “pueblo” como un sujeto colectivo con una alta cohesión social y una fuerte presencia en un espacio territorial extendido. La hipótesis planteada considera que en el caso de los aymaras, la adición de todos los factores descritos en los dos párrafos anteriores, los cuales brindan cohesión social a la par con una significativa presencia territorial, permite caracterizar a esta colectividad humana como un pueblo.

Cabe señalar por último que calificar a los aymaras como pueblo, de acuerdo a esta propuesta, no es una definición concluyente, pero sin duda representa un aporte ante la indefinición de dicho término, y puede servir como una guía que permita a cualquier otra clase de colectividad originaria o minoritaria buscar un reconocimiento a su existencia diferenciada y, consecuentemente, poder ejercer derechos colectivos en base al reconocimiento de dicha condición. La posibilidad de caracterizar distintas clases de colectividades humanas permitiría en última instancia, unificar criterios y políticas que garanticen de mejor manera la protección de sus derechos colectivos y los derechos

individuales de sus miembros. Esta guía es abierta, pudiendo existir un cúmulo de factores atribuibles a los pueblos, grupos étnicos o naciones con los que no cuenta el pueblo aymara y sí otros sujetos colectivos<sup>427</sup>.

---

<sup>427</sup> Por ejemplo, haber elaborado un proyecto político para obtener alguna clase de autonomía dentro de un Estado (o crear un Estado propio en última instancia); contar con una burguesía o poder económico originario que pueda respaldar económicamente tal proyecto; haber obtenido algún tipo de reconocimiento internacional a su subjetividad colectiva; entre muchos otros.

### **TERCERA PARTE: Proyección del desarrollo de los derechos del sujeto colectivo aymara**

Habiendo concluido las dos primeras secciones, y habiendo comprobado que existen una serie de factores e indicios que han permitido que los aymaras sean definidos como un pueblo -de acuerdo a la propuesta esgrimida en el acápite 1.3- que ha mantenido hasta la actualidad una identidad colectiva diferenciada, que le ha permitido idear mecanismos y vías para sostener sus propias formas de acción en un medio jurídico y social adverso y casi siempre opuesto a sus intereses, la tercera y última sección del presente trabajo de tesis explora la proyección del tema y algunas opciones de políticas.

Como prolegómeno cabe señalar que, habiendo establecido que los aymaras son un pueblo, el Estado y las leyes peruanas no deberían sustraerse de esta realidad. La Carta Magna y las leyes peruanas no reconocen la existencia de los aymaras como una entidad colectiva diferenciada basada en una misma pertenencia étnica. Resulta claro que el grado de desarrollo colectivo alcanzado por los aymaras, lo cual se ha estudiado a lo largo del presente trabajo, no se condice con el reconocimiento otorgado por el sistema jurídico oficial. La poca cantidad de artículos plasmados en la Constitución que reflejan la realidad pluricultural del país, reflejan aún la poca importancia que para el sistema jurídico peruano tiene la existencia de entidades colectivas diferenciadas como es el caso del pueblo aymara.

En tal sentido, si se asume como un hecho que existe una clara disonancia entre el orden jurídico estatal y las prácticas o costumbres de un grupo social diferenciado como el aymara, en el sentido de que el Estado peruano tiene serias limitaciones para reconocer y juridizar todas las realidades que se encuentran dentro de su marco de acción, la presente sección busca establecer lineamientos de proyección colectiva del pueblo aymara en base a formas y medios a través de los cuales el Estado y las leyes peruanas pueden asumir e incorporar esta realidad de manera armónica y de acuerdo a las reales expectativas e intereses de los pobladores aymaras.

Así, esta última sección del trabajo se encuentra conformada por un solo capítulo, el capítulo 5. El primer subpunto de este capítulo (apartado 5.1) se dedica a plantear la problemática actual en torno a las relaciones actuales entre los aymaras –en su dimensión individual y colectiva- y el Estado peruano y la “sociedad nacional”, lo cual

tiene relevancia respecto a la mayor o menor presencia soberana del Estado en la zona y el mayor o menor grado de cumplimiento de las leyes por parte de los aymaras. Este apartado sirve de introducción al siguiente subpunto (acápite 5.2), en el sentido de que presenta el contexto de cómo una radicalización de todo el tema étnico podría comprometer la soberanía del Estado si este último no asimila adecuadamente esta realidad. Así, en dicho subpunto se presenta de manera propositiva una serie de lineamientos y políticas que podrían adoptar el Estado y las leyes peruanas para hacer frente a la disonancia referida líneas arriba: la existencia de un pueblo que mantiene prácticas y costumbres diferenciadas y un orden legal que tiene reparos en reconocer las múltiples dimensiones en las cuáles se manifiesta la pluriculturalidad existente en el país (o cuyo reconocimiento se expresa de una manera retórica, sin la convicción política para abordar su tratamiento de una manera coherente, integral, a largo plazo y recogiendo las decisiones de las poblaciones subalternas). Para dicho propósito, este apartado se divide a su vez en dos subpuntos: el primero (acápite 5.2.1) pretende analizar cómo la sociedad y el Estado peruano pueden asimilar positivamente la existencia de los aymaras como un colectivo diferenciado, lo cual se hará a través de la dotación de ciertas autonomías basadas en tres pilares considerados fundamentales: el territorio (abordado en el acápite 5.2.1.1); la participación política (acápite 5.2.1.2); y la educación (apartado 5.2.1.3). Para finalizar se presentan lineamientos de progresión colectiva del pueblo aymara que incluyen no sólo a los aymaras del lado peruano, sino también a la totalidad del colectivo aymara (acápite 5.2.2).

## **Capítulo 5: Desarrollo de los derechos colectivos del pueblo aymara.**

### **5.1. Los aymaras, el Estado y la “sociedad “nacional”**

El presente apartado trata de aproximarse a las relaciones actuales entre los aymaras –en su dimensión individual y colectiva- y el Estado peruano y la “sociedad nacional”. Por lo tanto, primeramente se analiza de forma sumaria el rol de las influencias extranjeras en torno a las consecuencias que puede generar una radicalización de todo el tema étnico; luego, se examinan las relaciones actuales entre el pueblo aymara y el Estado y la “sociedad nacional”, así como la percepción que el primero tiene sobre los segundos y viceversa; por último, la breve exposición de algunos hechos permite analizar en qué aspectos se ha modificado o trastocado el rol del Estado en la zona aymara.

Entrando en materia, se advierte que, a partir de los sucesos de Ilave se ha venido generando un temor generalizado en un sector de la opinión pública nacional respecto a que un potencial movimiento étnico separatista pueda tener acogida entre la población aymara peruana. En general, la zona aymara es percibida como una zona particularmente vulnerable a todo tipo de influencias desestabilizadoras, ya sean internas y externas. Este tema ha sido abordado incluso por el presidente Alan García<sup>428</sup>.

Ciertamente, es posible encontrar un notorio asidero para tal percepción de amenaza respecto de la integridad territorial del Estado peruano, cuando se analiza el rol de las influencias extranjeras en ese sentido. Así, con relación a la influencia de Bolivia, muchas de las posturas y discursos que se vienen desarrollando en torno a “lo aymara” van adquiriendo ribetes fundamentalistas o radicales influidos en parte por los acontecimientos en dicho país<sup>429</sup>.

Por un lado, las políticas indigenistas del gobierno de Evo Morales han generado grandes expectativas entre los pueblos originarios de dicho país en el sentido que su situación mejorará, expectativas que se han expandido al Perú debido a la cercanía geográfica y cultural, y al dinamismo comercial característico de la zona altiplánica limítrofe entre ambos países<sup>430</sup>. Por otro lado, el ascenso de un campesino cocalero y líder sindical a la presidencia de Bolivia, ha causado que en muchos políticos y dirigentes aymaras se interiorice la idea de que: “si Evo lo hizo yo también”<sup>431</sup>.

---

<sup>428</sup> Fuente: entrevista a Alan García por el periodista Andrés Oppenheimer.

<http://www.elnuevoherald.com/172/story/175775.html>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>429</sup> Por su parte, en comparación con el rol que actualmente ostentan los movimientos “aymaristas” bolivianos respecto a los aymaras peruanos, el grado de influencia alcanzado por parte de los aymaras chilenos es prácticamente insignificante.

<sup>430</sup> No obstante, es importante destacar que numerosos testimonios señalan que el grado de influencia boliviano se da en menor medida en la zona norte aymara –provincias de Huancané y Moho- que en la zona sur. Existen dos factores que podrían ayudar a explicar esta situación: el mayor desarrollo de las vías de comunicación (carreteras) en la zona sur, permitiendo una mayor –y más rápida- movilización poblacional a uno u otro lado de la frontera peruano-boliviana; la cercanía geográfica de un conjunto de núcleos urbanos de considerable tamaño (incluyendo la capital de Bolivia) en la zona sur, lo cual permite generar mayores vínculos comerciales –dado que en las zonas urbanas existe una mayor acumulación de capital a diferencia de las zonas rurales- y consiguientemente una mayor interacción social entre pobladores de una misma procedencia étnica.

<sup>431</sup> En tal sentido, no es de extrañar la presencia de integrantes del partido Movimiento al Socialismo (MAS, el partido de Evo Morales) en eventos y foros aymaras. Igualmente, las visitas de Felipe Quispe, el “Mallku”, también se han hecho frecuentes en Puno. Este personaje propone la creación de un gran “Estado aymara”, el cual comprendería territorios de Perú, Bolivia y Chile.



En el mismo sentido, resulta entendible que, el hecho de que se haya instalado la primera filial de la organización denominada Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA)<sup>432</sup> en Puno genere tantas reticencias y rechazo por parte de voceros oficiales y la prensa nacional. De la misma manera, uno de los programas del ALBA denominado “Operación Milagro”, a través del cual se atiende problemas oftalmológicos a personas de bajos recursos, también se ha hecho extensivo al Perú a través de la instalación de dependencias en zonas fronterizas de Bolivia<sup>433</sup>. Es probable que si la labor del ALBA se hubiera concentrado<sup>434</sup> en otra(s) zona(s) del territorio peruano –a excepción de las zonas cocaleras- el impacto mediático hubiera sido considerablemente menor en la opinión pública peruana.

Por lo tanto, se suman una serie de factores –entrecruzados entre sí- para considerar a la zona aymara peruana como proclive a estallar nuevamente en convulsiones sociales, los cuales tendrían una mayor significación nacional debido a su potencial carácter secesionista<sup>435</sup>. Estos factores serían: los cambios sociales –o al menos la proyección de ellos- positivos para los pueblos originarios que se vienen produciendo a raíz de la llegada de Evo Morales al poder en Bolivia<sup>436</sup>; las influencias –supuestamente-

---

<sup>432</sup> El ALBA es un organismo de coordinación regional que surgió como una contrapartida del Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA), impulsado por el gobierno de Estados Unidos. Sus primeros fundadores fueron Cuba y Venezuela, a los cuales se han integrado posteriormente Nicaragua y Bolivia. Este organismo tiene como metas principales la lucha contra la pobreza y la exclusión social, siendo el gobierno venezolano su principal impulsor. Sin embargo, gran parte de la opinión pública –tanto en el contexto peruano como en el contexto de los países latinoamericanos no alineados a este organismo- considera que el ALBA sólo es un mecanismo a partir del cual el gobierno venezolano pretende expandir sus influencias políticas –en base al poder económico que le genera la explotación del petróleo- a lo largo del continente americano.

<sup>433</sup> No obstante, en Setiembre del 2008 el gobierno venezolano decidió suspender la realización de este programa en territorio peruano.

Fuente en: <http://www.andina.com.pe/Espanol/Noticia.aspx?id=YBLoRgwkUz8=>. Información obtenida en Octubre 2008.

<sup>434</sup> En un inicio, ya que actualmente se vienen abriendo dependencias del ALBA en varias regiones del país. Esto ha originado que el Congreso de la República inicie una investigación sobre las actividades y las fuentes de financiamiento de estas dependencias, dado que se sospecha su participación clandestina en una serie de conflictos y movilizaciones sociales que se han producido en el país.

<sup>435</sup> En tal sentido, no resultan casuales las pretensiones autonomistas del actual presidente regional de Puno –región donde se asienta casi la totalidad de la población aymara peruana-, Hernán Fuentes. Fuente en: [http://www.regionpuno.gob.pe/web/index.php?option=com\\_content&task=view&id=323&Itemid=1](http://www.regionpuno.gob.pe/web/index.php?option=com_content&task=view&id=323&Itemid=1). Información obtenida en Octubre 2008.

<sup>436</sup> En las últimas elecciones regionales en el Perú producidas en el año 2006, una agrupación política denominada Movimiento Andino Socialista (MAS) se lanzó a la contienda electoral, obteniendo el 6% de los votos para la presidencia regional. Esto no sería significativo si es que esta agrupación no emulara al partido Movimiento al Socialismo (MAS), que es el actual partido de gobierno en Bolivia. Por lo tanto, esto habla de un nivel de influencia en el sentido de motivar a las organizaciones peruanas a formar partidos políticos y buscar grados de poder. Fuente: conversatorio organizado por la Asociación Servicios

desestabilizadoras de gobiernos extranjeros en una población aymara que en su mayoría no percibe que el modelo económico actual le pueda garantizar su bienestar económico y social<sup>437</sup>; las organizaciones aymaras de Bolivia, de tendencias radicales y secesionistas.

Por otro lado, entrando a examinar las relaciones actuales entre el pueblo aymara y el Estado y la “sociedad nacional”, resulta necesario ubicarse nuevamente en el contexto del conflicto social de Ilave. No cabe dudas de que, tras estos sucesos (aunque en algunos aspectos antes) se han producido algunos cambios –o probablemente, sentimientos y percepciones que habían estado latentes ahora se manifiestan con mayor notoriedad-, ya sea respecto a la percepción de la sociedad nacional y la opinión pública en general sobre la población aymara (especialmente la que aún habita en su territorio originario), así como en la relación entre el Estado o el gobierno central y el pueblo aymara.

Así, por un lado, algunos medios de comunicación limeños tienden a caracterizar a los aymaras bajo una serie de términos y frases, algunas desorbitadas y fuera de tono, como “salvajes”, “rebeldes”, “que no respetan la ley”, “no respetan las autoridades”, “que no se consideran peruanos”, “que son separatistas”. Tal como se advirtió en el acápite 4.1.4.6, durante e inmediatamente después del conflicto de Ilave, fueron principalmente estos medios los que destacaron la supuesta “lucha étnica” de la “nación aymara” en contra del Estado, a pesar de que en realidad el conflicto no tuvo directas connotaciones étnicas aunque expresara una forma particular y muy local de abordar un problema de gobierno.

La percepción sobre la sociedad limeña o de la sociedad “oficial” por parte de muchos pobladores aymaras tampoco deja de tener connotaciones negativas. Así, de acuerdo a

---

Educativos Rurales denominado: “Procesos políticos y sociales en el Collao” (24/05/07). Es importante resaltar que el fenómeno de Evo Morales y su llegada al poder se ha desarrollado paralelamente a los sucesos de Ilave.

<sup>437</sup> A diferencia de orientaciones políticas como la peruana, los países que han suscrito el ALBA tienen una orientación que –al menos en el discurso- cuestionan el sistema neoliberal y rechazan el imperialismo (personificado en el gobierno actual de los Estados Unidos), lo que tiene mayor acogida en los sectores poblacionales de bajos recursos, siendo los pueblos originarios una parte significativa de dicho sector (principalmente los que habitan en zonas rurales).

Palao<sup>438</sup>, “el aymara se queja porque es discriminado por su compatriota de origen limeño. Por ejemplo, dentro de una misma profesión, el limeño puede ganar dos o tres veces más que el aymara. Ahí se mezcla mucho lo social con lo étnico. Lo étnico representaría un factor para oprimir socialmente al aymara como ocurre con otros pobladores andinos que son *choleados*. Porque eres aymara no tienes colegios, hospitales, no te pagan lo que te deben pagar como profesional”. En el mismo sentido, Reynaldo Aguilar<sup>439</sup> señala que los medios de comunicación formadores de opinión pública son hipócritas pues “acusan a los aymaras de querer construir una nación separatista, pero sin embargo ellos no hacen nada para construir una nación peruana, los excluyen [a los aymaras]”.

Por otro lado, entrando a analizar la vinculación actual entre el pueblo aymara y el Estado (o sus organismos), existen algunos indicios que señalarían el desarrollo de un proceso dual en la actualidad, al menos respecto a la zona aymara de Ilave (o de la Provincia del Collao): por un lado, la retracción del poder soberano estatal en la zona; por otro lado, la pérdida de respeto de la autoridad estatal por parte del poblador aymara.

Existen cinco hechos que tienen un alto simbolismo para entender este repliegue del Estado, incluso de la gestión regional. Así, a pocos kilómetros de la ciudad de Ilave se podía apreciar las instalaciones para el cobro de peaje por tránsito vehicular, que no funcionaba debido a la oposición de los pobladores de Ilave de asumir el costo de dicho peaje (según diversos testimonios, debido al incumplimiento del Estado de reparar muchas vías de comunicación terrestres que se encuentran en la zona). Lo particular con este asunto es que, a pesar de que el cobro del peaje representa una facultad impositiva del Estado, en este caso se prefiere dejar inoperativo dicho peaje a enfrentar un eventual levantamiento social por parte de la población de Ilave<sup>440</sup>.

Otro caso es que durante una operación policial realizada contra un grupo de contrabandistas en la frontera sur peruano-boliviana en Mayo del año 2007, un menor

---

<sup>438</sup> Fuente: entrevista con Juan Palao (16/05/07).

<sup>439</sup> Fuente: conversatorio organizado por la Asociación Servicios Educativos Rurales (SER) denominado: “Procesos políticos y sociales en el Collao” (24/05/07).

<sup>440</sup> Cabe señalar que esta información fue recopilada a través del trabajo de campo realizado en Mayo del año 2007, desconociéndose si es que en la actualidad aún se mantiene esta situación.

de edad falleció debido a que fue alcanzado por la bala de un policía<sup>441</sup>. Tras haber sido trasladado el cadáver del menor a Ilave, los hechos fueron de conocimiento público (debido en parte al papel jugado por los padres del menor en azuzar a la población), por lo que casi mil pobladores ilaveños estuvieron a punto de tomar la dependencia policial y provocar una nueva convulsión social en esa ciudad. Esto de alguna manera refleja el estado de tensión en la zona y la actitud contestataria de la población contra todo lo que represente el Estado, incluso protegiendo a grupos mafiosos a su interior.

Un tercer ejemplo, de acuerdo a René Roque, es que en la actualidad son los tenientes gobernadores los que eligen al gobernador de la Provincia del Collao, a pesar de que legalmente la elección de dicho cargo es una potestad estatal (debido a que es un puesto de autoridad y confianza del gobierno). Esta situación no se da en otras zonas del país, pero de acuerdo a Roque, en Ilave sí es permitido debido al “miedo” que el Estado le tiene a los ilaveños<sup>442</sup>.

Un cuarto ejemplo es que, durante las celebraciones por la llegada del año nuevo agrícola<sup>443</sup> en Ilave en Julio del 2008, un grupo de 300 tenientes gobernadores de las zonas alta, media y baja de Ilave, se reunió con el actual alcalde (Fortunato Calli) para increparle haber designado a personas extrañas para efectuar las labores de seguridad durante el festejo, labor que habitualmente la llevan a cabo ellos mismos. Tras reclamarle también no tomarles en cuenta para otras actividades y el incumplimiento de ciertas promesas electorales, los tenientes gobernadores obligaron al alcalde a arrodillarse y a pedirles disculpas (igual suerte corrió el primer regidor de la municipalidad). Este hecho ocurrió en el Palacio Municipal, mismo lugar en el cual había sido linchado Cirilo Robles (el anterior alcalde) cuatro años atrás<sup>444</sup>.

Por último, cabe señalar que en la Provincia de Chucuito es común escuchar sobre la existencia de zonas liberadas que sirven de plataforma para el tráfico de drogas. Según estos testimonios, la policía tiene serios reparos para ingresar a estas zonas por la

---

<sup>441</sup> Según diversos testimonios, al momento de trasladar mercaderías de contrabandos en sus camiones, muchos contrabandistas usan a niños que son colocados como copilotos para persuadir a las fuerzas del orden de que no abran fuego contra ellos.

<sup>442</sup> Fuente: entrevista con René Roque (31/05/07).

<sup>443</sup> Ver más información de este tema en el apartado 4.1.4.4.

<sup>444</sup> Fuente en: <http://www.elcomercio.com.pe/edicionimpresa/Html/2008-07-01/alcalde-ilave-obligado-arrodillarse-y-pedir-disculpas-tenientes-gobernadores.html>. Información obtenida en Julio del 2008.

beligerancia de todos los pobladores. Este comportamiento es similar al que se ha observado en el procedimiento conocido como la “culebra”, que se utiliza para trasladar grandes cantidades de mercancía de contrabando a través de la frontera peruano-boliviana, en la zona norte aymara<sup>445</sup>.

De la misma manera, el conflicto de Ilave se ha constituido en un mal precedente para la viabilidad de la gobernabilidad democrática de los gobiernos locales y regionales. En otras localidades de Puno<sup>446</sup> y a nivel nacional se ha perdido el respeto a la autoridad, bajo la consigna de que: “o te portas bien o te hacemos lo que hicieron los ilaveños”. La ausencia de canales institucionales apropiados para canalizar las demandas de la población amplía este riesgo de desgobierno.

Se puede percibir que la actitud confrontacional y contestataria de buena parte de la población aymara respecto al centralismo estatal –que se genera principalmente a raíz de demandas económicas y sociales incumplidas- guarda una inmediata relación con la formación y la difusión paulatina del discurso etnicista dentro de dicha colectividad. La existencia de un enemigo común (el Estado) aglutina a un conjunto de personas que, más allá de su condición étnica o su autoidentificación, poco o nada tienen en común. Tal como señala Lanegra:

“La autodeterminación basada en caracteres étnicos, religiosos o lingüísticos se usa para legitimar la resistencia. El primer fundamento para esta resistencia sería la falta de democracia, con un poder central que discrimina a un determinado grupo étnico, y no tiene poder político [...]. La cohesión étnica proporciona un vehículo muy poderoso para canalizar la oposición [...]. Si no se reconocen los derechos de determinado grupo cultural, finalmente la secesión se ve como única salida para lograr una vida mejor” (1998, pág. 208).

Es importante señalar por último que, dado que los intereses de muchos aymaras están asociados al comercio transfronterizo de bienes y al contrabando (toda clase de

---

<sup>445</sup> Ver más información de este tema en el apartado 4.1.5.1.

<sup>446</sup> Tal como los hechos producidos recientemente (Diciembre del año 2007) en el distrito de San Juan del Oro (perteneciente a la Provincia de Sandía en la Región Puno), en donde los intentos por obtener la vacancia del alcalde por parte de la población casi desembocan en su linchamiento y asesinato. Fuente: <http://www.ser.org.pe/altiplano/modules/news/article.php?storyid=101>. Información obtenida en Febrero 2008.

actividades comerciales, legales, de discutida legalidad y francamente ilegales), resulta lógico asumir que éstos quieran mantener al Estado central fuera de sus dominios. Sin embargo, esto no implica que les interese un ambiente de desorden y anarquía poco propicio para los negocios en general. En tal sentido, es probable que si el aymara advirtiera que desligarse paulatinamente del Estado hacia una mayor autonomía colectiva le conlleva un desmedro en su economía, el proyecto autonómico perdería una significativa base social.

En conclusión, no se puede negar que históricamente Puno siempre ha adoptado posiciones contestatarias y levantiscas contra el Estado centralista y las entidades gubernamentales que emanan de él, lo cual ha devenido en una ininterrumpida y sistemática conflictividad social en la región. A pesar de que las reivindicaciones generalmente han sido de carácter económico y social<sup>447</sup>, en la actualidad se advierte que en la zona aymara muchas de estas manifestaciones sociales vienen adquiriendo progresivamente un matiz étnico y existen muchos factores y actores que contribuyen – directamente o indirectamente- a una radicalización de todo el discurso etnicista. Es decir que, a pesar de que las demandas en general sigan teniendo un contenido económico y social, el ser revestidas con el ropaje de la etnicidad constituye una alerta al Estado de los peligros y las amenazas que penden sobre su poder soberano si es que esta situación llega a generalizarse en un mayor sector de la población al no proveer los medios institucionales adecuados que recojan adecuadamente los particulares deseos y necesidades de la población aymara. A diferencia de otro tipo de reivindicaciones, las demandas étnicas pueden llegar a no admitir punto de negociación o consenso, pues se trata de un enfrentamiento entre “ellos” y “nosotros”, tal como lo han demostrado experiencias históricas como la desmembración de Yugoslavia. Ese es el peligro al cual se podría enfrentar el Estado peruano.

## **5.2. La construcción de un Estado multicultural**

Los sucesos de Ilave expuestos en el acápite 4.1.4.6, ilustraron de una manera clara cuan alejados pueden estar el Estado y sus normas de la realidad pluricultural que envuelve al

---

<sup>447</sup> Pero en el caso específico de los aymaras muchos de estos reclamos han adoptado criterios etnicistas, aunque no se puede negar el contenido de reivindicación económica y social en el surgimiento y el trasfondo de la protesta. Ver más información de este tema en los acápites 4.1.6.1, 4.1.6.1.1 y 4.1.6.1.2.

país. A pesar de que en los últimos 20 o 30 años se han producido importantes avances en torno al reconocimiento de la variedad de grupos y formas de comportamiento diferenciadas que existen en el país, en general el sistema jurídico peruano ha estado de espaldas a estas realidades. Adoptando la visión globalizadora de fundir las diferencias en un todo que conceptúan superior (la tradición jurídica y política occidental), al Estado y a las leyes peruanas le han costado atender a las expresiones discordantes de las colectividades tradicionales y diferenciadas, motejándolas en algunos casos de atrasadas, contrarias al desarrollo y manipulables.

El resultado de tal concepción, modernizante, asimiladora y no acorde con las tendencias internacionales actuales, es que hasta el día de hoy no existan en el Perú políticas públicas coherentes, articuladas y continuas para los pueblos originarios, tal como señala Meentzen (2007, pág. 33). Los pueblos originarios no forman parte de la agenda política nacional, a pesar de que el Perú se encontraba en el tercer lugar entre los países con legislación concerniente a los pueblos originarios en América Latina a inicios del siglo XXI<sup>448</sup> (Meentzen 2007, pág. 33) y contar con una amplia y variada población originaria.

Este dato ilustra claramente que la solución no consiste en otorgar un simple reconocimiento constitucional o legal a una realidad preexistente, si es que esto no va acompañado de reales y sustanciales reformas internas que involucren la construcción de nuevas relaciones sociales, basadas en el respeto a la diversidad y al ejercicio del derecho a la participación plena y efectiva de los pobladores aymaras (su inserción como ciudadanos), lo que en suma refleje la realidad pluricultural del país<sup>449</sup>. Una

---

<sup>448</sup> Si bien durante el gobierno de Toledo se dio un impulso al reconocimiento de la pluriculturalidad en el país, a través de la creación de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicas (CONAPA) primero y el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) después (como instituciones encargadas de la coordinación de políticas públicas para los pueblos originarios), los indicios de mal manejo de fondos originaron el descrédito de dichas entidades. Así, el INDEPA, si bien en un comienzo se constituyó como organismo público descentralizado (OPD) con un estatuto jurídico y presupuesto propio, tras la asunción al poder de Alan García se le revocó su status de independiente, siendo convertido a una dependencia del Ministerio de la Mujer. Así, este organismo perdió gran capacidad de acción e influencia (Meentzen 2007, pág. 159).

<sup>449</sup> En sus alegatos ante la CIDH en el caso *Yakye Axa vs. Paraguay*, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos señaló lo siguiente: “si bien la legislación vigente en el Paraguay presenta un marco jurídico favorable para los pueblos indígenas, ésta no es suficiente para la debida protección de sus derechos si no está acompañada de políticas y acciones estatales que velen por la aplicación y cumplimiento efectivo de las normas a las que el propio Estado soberanamente se ha obligado”. Fuente en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_125\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf). Información obtenida en Febrero

simple modificación legal es insuficiente para cambiar de manera tan radical una sociedad donde se tiende a conceptualizar a los pueblos originarios que mantienen prácticas diferenciadas como sociedades atrasadas a las cuales no les ha llegado la modernidad y el desarrollo.

Tal como se ha comprobado a lo largo del presente trabajo, el pueblo aymara es una colectividad humana con identidad y larga memoria histórica, que al parecer propende a su mayor consolidación y cohesión en torno a la idea de un proyecto común. Dicho proyecto puede encontrar un amplio espacio para desarrollarse y convivir de modo armonioso en una sociedad multicultural, dialogante e integradora, así como puede ser un factor agravado de conflicto si es objeto de exclusión e intolerancia. En tal sentido, es importante que la sociedad y el Estado puedan asimilar positivamente la existencia de los aymaras como un sujeto colectivo diferenciado, lo cual pasa por la construcción de un país multicultural basado en la práctica de la interculturalidad<sup>450</sup> y en la siguiente máxima: “unidad en la diversidad”.

De acuerdo a Deborah Poole, es necesario entender la interculturalidad como la capacidad para “reconocer, armonizar y negociar las innumerables formas de diferencia que existen en la sociedad peruana”. El proceso de construcción de un país multicultural requiere modificar la noción que se tiene de la “cultura” como algo orgánico y ancestral, pues lleva muy fácilmente a la conclusión de que las fronteras entre las culturas son intransitables<sup>451</sup>. En tal sentido, se debe promover una comprensión por parte de la cultura dominante de las otras culturas, tal como la aymara, “como diferentes formas de entender e interpretar la modernidad y no, como ocurre frecuentemente, como elementos arcaicos que necesitan ser preservados de la modernidad”. En el caso de los

---

2009. Cabe señalar que el proceso ante la CIDH se inicia a través de la Comisión, el cual puede llevar un asunto ante la Corte, siempre que el Estado cuestionado haya aceptado su competencia.

<sup>450</sup> De acuerdo a la mayoría de opiniones respecto al tema, la interculturalidad implica una interacción entre dos o más culturas entre las cuales ninguna se reconoce como superior a la(s) otra(s), sino que todas se encuentran yuxtapuestas y buscan integrarse y armonizarse en mutuo respeto. Por otro lado, la multiculturalidad implica una situación de hecho o un proyecto político (“llegar a ser”) en la cual una variedad de culturas diferenciadas conviven pacíficamente en una entidad política determinada que fomenta el respeto y el reconocimiento a las distintas expresiones culturales entremezcladas. En tal sentido, la búsqueda de un país o una sociedad multicultural debe efectuarse a partir del fomento a las prácticas y a las políticas interculturales.

<sup>451</sup> Poole señala como ejemplo muchas sociedades europeas en las cuales se propone que la solución a la diversidad cultural sea la tolerancia, es decir, la idea de que las otras culturas deben ser toleradas más no entendidas. Fuente: [http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/DP\\_Cultura.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/DP_Cultura.html). Información obtenida en Abril 2008.



aymaras, este supuesto implica presentar su historia, sus prácticas consuetudinarias y sus particulares intereses y formas de vida como partes integrales y vinculadas a la historia, la sociedad y el sistema jurídico nacional, y no como una entidad anquilosada y desfasada a la cual hay que enseñarle las vías “correctas” para integrarse a una visión del desarrollo<sup>452</sup>. Tal como lo demuestran las experiencias exitosas de los unicachinos y los ollarayinos en Lima, los valores y prácticas culturales aymaras pueden adaptarse exitosamente en un medio sociocultural distinto, lo cual demuestra a su vez que el capital cultural de las personas es un atributo dinámico en constante cambio<sup>453</sup>.

En el mismo sentido, componer una sociedad multicultural requiere indispensablemente que el Estado y la ley consideren las cuestiones de pertenencia étnica (aspectos culturales) al momento de implementar cualquier política pública o legislar sobre algún asunto que concierna a los intereses de los aymaras, así como tomar en cuenta sus propios intereses y particulares necesidades como colectividad diferenciada en los asuntos que le atañen. En general, tal como señala Meentzen (2007, pág. 18)<sup>454</sup>, “las medidas estatales de aplicación general no suelen complementarse con medidas particulares adecuadas a los territorios y culturas de los pueblos originarios. Las políticas públicas contemporáneas tienden a orientarse hacia la lucha contra la pobreza con medidas y recetas para todos, en lugar de orientarse hacia los pueblos originarios con esfuerzos especiales para garantizar sus derechos como ciudadanos en igualdad de condiciones, así como sus derechos específicos, respetando su lengua y cultura propias”<sup>455</sup>. Tal como señala el informe del PNUD (2004, pág. 38), la implementación de esta clase de políticas requiere una nueva concepción de la igualdad, pues allí donde sectores de la población tienen necesidades particulares, iguales enfoques normativos no generarán igualdad de oportunidades. En tal sentido, se considera necesario establecer

---

<sup>452</sup> Fuente: [http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/DP\\_Cultura.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/DP_Cultura.html). Información obtenida en Abril 2008.

<sup>453</sup> Ver más información de este tema en el apartado 4.1.5.2.1.

<sup>454</sup> Este dato se basa en un estudio comparado de los siguientes países: México, Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú.

<sup>455</sup> Datos recogidos por el informe del PNUD señalan que, los pobladores originarios utilizan en menor medida los servicios sanitarios brindados por el Estado porque consideran que éstos no toman en cuenta las dimensiones espirituales del proceso de curación de una enfermedad, así como no incorporan la medicina tradicional basada en productos naturales (PNUD 2004, pág. 66).

enfoques diferenciados basándose en las particulares dimensiones culturales de una entidad colectiva diferenciada<sup>456</sup>.

De acuerdo al mismo informe del PNUD (2004, pág. 49), la solución podría consistir en implementar instituciones y políticas que combinen tanto la dotación de una serie de autonomías que promuevan un sentido de pertenencia y de orgullo por la propia colectividad originaria, así como una legislación compartida que establezca vínculos con una serie de instituciones y símbolos comunes. La evidencia de varios casos estudiados demuestra que es posible diseñar democracias estables sobre la base de políticas y sistemas de gobierno multiculturales<sup>457</sup>. Las políticas públicas que reconozcan la existencia de entidades colectivas diferenciadas, así como sus prácticas culturales y capacidad de decisión en las cuestiones que les atañen, conforman los cimientos para construir un sentido de “unidad en la diversidad”<sup>458</sup>.

En el caso de los aymaras, este tipo de políticas contribuirían a fomentar la aceptación de identidades múltiples y a marginar aquellas exclusivas –identidades puramente “aymaras”-. De esta manera, los aymaras encontrarían un espacio institucional y político adecuado para identificarse tanto con su país como con su propia identidad originaria. En el mismo sentido, el informe del PNUD señala que esta clase de políticas multiculturales generarían una expansión de lo que denomina la “libertad cultural”. Tal como se señaló en el acápite 1.1.1, la “libertad cultural” implica permitir a las personas escoger autónomamente su propia identidad sin excluir la posibilidad o que se les

---

<sup>456</sup> Sin embargo, tal como señala Chatterjee (2007, pág. 80), las políticas públicas que tomen en cuenta los aspectos culturales de los grupos humanos a los cuales se dirigen, lo que el denomina “la política de la heterogeneidad”, nunca pueden aspirar a encontrar una fórmula única que sirva a todos los pueblos en cualquier período histórico. Esta clase de políticas siempre tienen la característica de ser “estratégicas, contextuales, históricamente específicas e inevitablemente provisionales”.

<sup>457</sup> Tal como lo demuestran los casos de países como Bélgica y España, en los cuales las políticas interculturales aplicadas les han ayudado a mitigar y resolver muchos de los conflictos y movimientos separatistas.

<sup>458</sup> En Guatemala, tras el período de guerra civil que acabó con la vida de miles de pobladores originarios, se vienen implementando –aunque con sustanciales limitaciones- políticas públicas que recogen las particulares necesidades de los numerosos pueblos originarios de dicho país. El concepto incorporado que sirve como guía para llevar a cabo dicha clase de políticas se denomina “política de pertinencia cultural”, la cual “busca que los servicios públicos sean conceptualizados, organizados e implementados tomando como referentes los valores de la cosmovisión de los pueblos [...] Cuando se brindan servicios públicos con pertinencia cultural se debe apuntar a reproducir y reforzar los valores de cosmovisión que se practican, o a recuperar aquéllos que por razones sociales, políticas, económicas o históricas dejaron de practicarse o no se han alcanzado [...] Para la aplicación del enfoque de pertinencia cultural en los servicios deben contemplarse tres dimensiones: la conceptualización, la organización y la implementación del servicio” (Meentzen 2007, pág. 93).

excluya de la posibilidad, de optar por otras alternativas identitarias que les pueden resultar de la misma importancia.

Es conveniente en este punto precisar que los intereses del pueblo aymara –o cualquier otra colectividad- podrían ser solamente válidos para sus miembros. Eventualmente podrían colisionar con otros preceptos normativos a los que se les atribuyen carácter universal, como son los derechos humanos fundamentales. Y así como la sociedad nacional no puede dejar de oír a estas poblaciones, también ellas deben estar dispuestas a escuchar. Para tal propósito, se requiere de instituciones y mecanismos comprensivos que permitan a estas poblaciones, alcanzar el principal protagonismo en su ámbito de vida, tomar decisiones plenamente informados, tener la oportunidad de equivocarse para luego rectificarse. Lo que no debería ocurrir es que se prescindiera de ellos, se les invite a participar cuando las decisiones ya fueron tomadas o apresurarse a atender sus reclamos cuando el conflicto asoma.

Hecha esta salvedad y habiendo establecido (de acuerdo al informe del PNUD) que una de las pautas para la conformación de una sociedad multicultural consiste en la dotación de una serie de autonomías, el presente trabajo considera que, en el caso de los aymaras, tal cesión de autonomías se basa en tres pilares principales: territorio, participación política y educación. El siguiente subpunto del presente apartado se enfoca en desarrollar cada uno de estos puntos. Por último, el subpunto final de este apartado incorpora a los aymaras de otros países como parte de una propuesta autonómica.

### **5.2.1. Tres pilares para la dotación de autonomías**

#### **5.2.1.1. Territorio**

Uno de los elementos más importantes para haber podido llegar a la determinación de que los aymaras constituyen un pueblo –tal como se estableció en el acápite 4.3- consiste en haber constatado que continúan siendo la población densa y dominante en un espacio territorial definido vinculado al área circunlacustre dentro de la meseta altiplánica<sup>459</sup>. También se señaló que para la cultura aymara –así como para la cultura andina en general- el territorio tiene una significación que trasciende el

---

<sup>459</sup> Ver más información de este tema en el acápite 4.1.2.

aprovechamiento de los recursos naturales disponibles. Así, de acuerdo a la concepción cultural que tiene el aymara sobre el territorio, éste incluye la tierra cultivable y las praderas, pero también las montañas, el paisaje, la fauna y flora, los cursos de los ríos y en especial el gran lago.

Sin embargo, a pesar de que fácticamente el pueblo aymara se define a partir de un espacio territorial particular, la Constitución y las leyes peruanas –una vez más- no reconocen dicha realidad. Tal como señala Laureano del Castillo (Arpasi 2005, pág. 38), el sistema legislativo peruano –al igual que la mayor parte de los países latinoamericanos- ha adoptado el sistema o la concepción dominalista (o de dominio eminente) respecto de los derechos sobre los recursos naturales. El sistema dominalista sostiene que todos los recursos pertenecen al Estado, quién es el único facultado para autorizar su aprovechamiento. El otro sistema existente es el fundiario –que se encuentra en países del “Common Law” como Inglaterra o Estados Unidos-, el cual establece que la propiedad de los recursos corresponde al propietario de la tierra o fundo (de ahí su nombre)<sup>460</sup>.

Así, en virtud del sistema dominalista, el ordenamiento legal peruano no reconoce derechos territoriales de ningún tipo<sup>461</sup>. Los recursos naturales, y en especial las enormes reservas de agua dulce de esta cuenca, son del dominio total del Estado central, el cual tiene la potestad de otorgarlos en concesión a empresas privadas para su explotación ignorando los derechos de las comunidades asentadas en sus riberas. De acuerdo al artículo 54 de la Constitución, los contenidos del subsuelo pertenecen al Estado<sup>462</sup>.

La fuerte presencia territorial aymara no se condice con el tratamiento jurídico que a su espacio territorial le otorga la legislación “oficial”<sup>463</sup>, lo cual deriva –al igual que en

---

<sup>460</sup> Fuente: <http://www.grupochorlavi.org/tierra/docs/casoperuano.doc>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>461</sup> A diferencia del caso peruano, en Bolivia sí se han reconocido legalmente los “territorios” originarios, a través de la creación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) por la Ley Agraria del Instituto Nacional de Reforma Agraria (Meentzen 2007, pág. 181)

<sup>462</sup> Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Diciembre 2007.

<sup>463</sup> El Anteproyecto de la nueva Ley de Comunidades Campesinas, Comunidades Nativas y Pueblos Indígenas establece una definición de territorio en su artículo 34 (Arpasi 2005, pág. 148): “El territorio de las comunidades campesinas y nativas es la superficie terrestre que cubre la totalidad del hábitat que la comunidad ocupa. El territorio comunal no afecta las fronteras del Estado, su integridad ni su soberanía

muchos otros casos- en situaciones conflictivas<sup>464</sup> sin vías institucionales adecuadas para su resolución. A esto cabe agregar el enfoque prevaleciente de crecimiento primario exportador que prioriza la explotación de los recursos naturales a través de la entrada de inversión extranjera y que no toma en cuenta las particulares perspectivas e intereses de las entidades colectivas que ven peligrar su espacio vital. Con esto no se quiere señalar que la explotación de recursos naturales en zonas donde habita población originaria o donde hay asentamientos muy antiguos, sea inconveniente per se; ocurre que los beneficios obtenidos por la explotación no han retornado a los territorios en los cuales se explota los recursos; que se ha dejado en cambio, enormes pasivos ambientales, todo lo cual ha generado una legítima desconfianza de las poblaciones locales hacia la entrada de estos capitales en sus territorios. En la gran mayoría de los casos el papel del Estado no ha sido ponerse del lado de los más débiles; todo lo contrario, el Estado ha adoptado una postura parcializada hacia los más fuertes, las empresas inversionistas.

Pero si existe un territorio aymara en el Perú, ¿cómo podría hacerse evidente y reconocible para todos? El Estado cuenta con alguna cartografía sobre los espacios de presencia e influencia de los grupos étnicos, lingüísticos y culturales que constituyen en la actualidad minorías pero que provienen de poblaciones originarias. Cuando se ingresa al espacio territorial aymara en Puno, es posible distinguir el uso de esta lengua en la conversación, en las radios y en carteles municipales<sup>465</sup> que reclaman su adscripción a lo aymara. ¿Por qué no reconocer esto y hacer que el poblador aymara peruano pueda sentirse a un mismo tiempo aymara y peruano?

---

prevista en la Constitución Política; únicamente implica para los fines especiales de la presente ley, el ámbito y la demarcación superficial en donde se establece el vínculo colectivo entre dichas organizaciones sociales y la tierra que ocupan”. Aunque esta definición se limita al territorio comunal, más no al territorio del pueblo o grupo étnico en su totalidad, representa un importante aporte debido al reconocimiento de un sentido de pertenencia territorial que se extiende más allá de la tierra cultivable.

<sup>464</sup> Tal como señala (Meentzen 2007, pág. 166), en la actualidad existen en el Perú una serie de conflictos que atañen a los pueblos originarios y se vinculan directamente con la utilización del territorio en el cual habitan: conflictos con empresas transnacionales y nacionales en zonas ricas en recursos naturales; conflictos por la tierra, lo cual es agravado por la continua parcelación de la misma y la poca productividad del agro; conflictos por el acceso a reservas de agua; conflictos por el turismo masivo; conflictos en torno a la contaminación ambiental, entre otros.

<sup>465</sup> Así, en la actualidad se puede percibir que en la entrada del distrito de Acora se encuentra ubicado un gran panel que contiene la frase: “Bienvenidos a Acora”, tanto en idioma español como en lengua aymara.

Cómo se verá en el siguiente punto, esto puede partir en primer término, de una decisión de las localidades aymaras de tomar esta identidad, de formar una mancomunidad y de establecer ciertos signos distintivos como pueden ser la utilización de carteles en español y aymara (tal como se emplean en otros países donde se respeta los idiomas nativos). En correspondencia, el propio Estado central y los gobiernos regionales que sean comprendidos, deberían disponer que en ese ámbito circunscrito se reconozca lo aymara. Nuevamente, los carteles, la señalización, la difusión, los funcionarios en puestos claves como los servicios de educación, salud, policía, justicia, deberían emplear el aymara junto al español.

Pero además de este aspecto más externo de respeto y reconocimiento, hay uno segundo de fondo por el cual el sentido de territorialidad implica que las decisiones estatales sobre el desarrollo local y aprovechamiento de los recursos por explotación directa o concesión deben ser plenamente aceptadas por la población de dicho territorio, respetando así su espacio, compensando cualquier daño y redistribuyendo los beneficios. La competencia para participar como actor activo y con la capacidad de influir significativamente en los asuntos que implican la afectación de su territorio, forman parte sustancial del contenido del derecho a la libre determinación. Tal como señala Lanegra, (1998, pág. 186), “la autodeterminación de los pueblos va en contra de la disposición del territorio al libre albedrío de los Estados sin consultar al pueblo en él afincado”.

En la misma línea, el Tribunal Constitucional Peruano, al definir el concepto de libre determinación, señala que “esta libre determinación, juntamente con la concepción que los indígenas tienen sobre la tierra, sirve de base para la configuración y sustento del derecho a la consulta previa”. En base a una interpretación de los artículos 6, 7 y 15 del Convenio 169 de la OIT<sup>466</sup>, el Tribunal define cómo se debe realizar el derecho a la consulta:

---

<sup>466</sup> Aunque el Convenio 169 de la OIT no reconoce el derecho a la libre determinación de los pueblos originarios, dispone que los gobiernos deberán “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” (art. 6, inc. 1, num. a). Asimismo, “las consultas [...] deberán efectuarse de buena fe y de manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas

“[...] la consulta debe realizarse antes de emprender cualquier proyecto relevante que pudiera afectar la salud de la comunidad nativa o su hábitat natural. Para ello debe brindársele la información relativa al tipo de recurso a explotar, las áreas de explotación, informes sobre impacto ambiental, además de las posibles empresas que podrían efectuar la explotación del recurso. Estos elementos servirían para que al interior del grupo étnico se inicien las reflexiones y diálogos sobre el plan a desarrollar. Esta información tendrá que entregarse con la debida anticipación para que las reflexiones que puedan surgir sean debidamente ponderadas. Una vez superada esta etapa se podrá dar inicio a la etapa de participación propiamente dicha, en la que se buscará la dinámica propia del diálogo y el debate entre las partes. Finalmente, la consulta planteada a la comunidad nativa tendrá que ser realizada sin ningún tipo de coerción que pueda desvirtuarla”<sup>467</sup>.

De acuerdo a esta interpretación, sustentándose en lo estipulado por el Convenio 169 de la OIT que está suscrito y ratificado por el Perú, el Tribunal reconoce que los pueblos originarios tienen una serie de derechos relacionados con su territorio y los recursos naturales que emanan de él, los cuales no pueden ser desconocidos por el Derecho positivo estatal. Considerando que el Estado peruano tiene derechos constitucionalmente reconocidos sobre los recursos naturales que se encuentran en el subsuelo, nuevamente se asiste a la concurrencia de dos planos del Derecho en conflicto, uno del pueblo originario y otro del Estado. Ante este escenario, la CIDH ha establecido unos parámetros que permiten conciliar las atribuciones del Estado con los derechos de los pueblos originarios respecto al espinoso tema de los recursos naturales.

---

propuestas” (art. 6, inc. 2), señalando además que los pueblos originarios tienen derecho “a participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente” (art. 7, inc. 1), sobre todo “a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras” (art. 15, inc. 2) (OIT 2003, págs. 95 y 97).

<sup>467</sup> Sentencia del Tribunal Constitucional, expediente N° 03343-2007-PA/TC del 19/02/09. Fuente en: <http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2009/03343-2007-AA.html>. Información obtenida en Abril 2009. Igualmente, el referido Anteproyecto de la Ley de Comunidades Campesinas, Comunidades Nativas y Pueblos Indígenas, establece un derecho preferencial al aprovechamiento de recursos naturales por parte de los pueblos originarios (art. 56) y un procedimiento de consulta previa a las comunidades antes de autorizarse cualquier concesión de actividades mineras o de hidrocarburos (entre otros recursos naturales) a terceros privados (arts. 58 y 59) (Arpasi 2005, pág. 159 y 160).

Así, en la sentencia del caso Pueblo Saramaka vs. Surinam, la CIDH, al pronunciarse sobre el derecho a la propiedad de este pueblo tribal respecto a sus territorios (que incluyen los recursos naturales existentes en él) y el derecho del Estado surinamés a disponer de los recursos naturales (conforme a su Carta Magna), señala en primer lugar que ninguno de estos derechos es absoluto. En términos generales, la CIDH otorga al Estado la facultad de restringir el uso y goce del derecho a la propiedad siempre que este impedimento haya sido expresamente establecido por ley, sea necesario, proporcional, y que tenga un objetivo legítimo dentro de una sociedad democrática<sup>468</sup>.

Sin embargo, en el caso de los pueblos originarios o tribales, la CIDH señala que “un factor crucial a considerar es también si la restricción implica una denegación de las tradiciones y costumbres de un modo que ponga en peligro la propia subsistencia del grupo y sus integrantes”. A fin de garantizar que las restricciones estatales no pongan en peligro la subsistencia del pueblo como tal, “[...] el Estado debe asegurar la participación efectiva de los miembros del pueblo Saramaka, de conformidad con sus costumbres y tradiciones, en relación con todo plan de desarrollo, inversión, exploración o extracción [...] que se lleve a cabo dentro del territorio Saramaka. Segundo, el Estado debe garantizar que los miembros del pueblo Saramaka se beneficien razonablemente del plan que se lleve a cabo dentro de su territorio. Tercero, el Estado debe garantizar que no se emitirá ninguna concesión dentro del territorio Saramaka a menos y hasta que entidades independientes y técnicamente capaces, bajo la supervisión del Estado, realicen un estudio previo de impacto social y ambiental”<sup>469</sup>.

Es importante resaltar la propuesta de la Corte en esta sentencia, la cual permite armonizar ambos planos del Derecho en conflicto, y representa una innovación en materia jurisprudencial respecto al tratamiento de los recursos naturales y los derechos de los pueblos originarios. Sin embargo, cada caso es distinto, y en general la solución fluctuará entre la aptitud inclusiva del Estado y la capacidad del pueblo para reconocerse como tal y demandar derechos en base a tal condición.

---

<sup>468</sup> Fuente en: <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf> (pág. 40). Información obtenida en Febrero 2009.

<sup>469</sup> Fuente en: <http://www.alertanet.org/cidh-saramaka.pdf> (págs. 40 y 41). Información obtenida en Febrero 2009.



A pesar de estos importantes avances en materia de jurisprudencia nacional e internacional, en el ámbito interno peruano aún no se establecen canales institucionales que permitan la participación de los pueblos originarios en las cuestiones que afectan su espacio vital, y es más, aún se sigue restringiendo este derecho. Existen pruebas concretas que lo demuestran.

Así, en primer lugar, aún está pendiente la inserción del Convenio 169 de la OIT en la legislación nacional. En la actualidad Perú no cuenta con normas ni reglamentos oficiales para efectivizar el procedimiento de consultas de acuerdo a este Convenio, a pesar de que fue uno de los primeros países en ratificarlo (Meentzen 2007, pág. 205). Por más que el reciente Reglamento de Participación Ciudadana en el Desarrollo de las Actividades del Sector Hidrocarburos (Decreto Supremo N° 012-2008-EM, del Ministerio de Energía y Minas) establezca en su artículo III del Título Preliminar que “la consulta, como forma de participación ciudadana, llevada a cabo por los pueblos indígenas deberá ejercerse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias con la finalidad de llegar a mejor entendimiento sobre los alcances del proyecto y sus beneficios”<sup>470</sup>, del texto se desprende que la participación de los pueblos originarios se encontraría restringida a un acuerdo ya consumado, la explotación de recursos naturales en su área de influencia, quedando por delimitar simplemente el carácter y los alcances de dicho acuerdo. Ciertamente esta propuesta no se condice con el espíritu del derecho a la consulta recogido en el Convenio.

De la misma manera, recientemente el Poder Ejecutivo ha promulgado una serie de decretos legislativos<sup>471</sup> que afectan directamente los territorios de los pueblos originarios sin establecer un procedimiento previo de consulta. Los más controversiales, y los que mayor resistencia han generado, son los D.L. 1015, 1073 y 1064. Los dos primeros hacen referencia del mecanismo de toma de decisión al interior de las comunidades campesinas y nativas sobre el uso o disposición de sus tierras. Así, el D.L.

---

<sup>470</sup> Fuente: <http://www.dar.org.pe/Thayarimail/UserFiles/631-2008-DAR.doc>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>471</sup> Mediante la Ley N° 29157 (19/12/07), el Congreso otorgó facultades especiales al Poder Ejecutivo para legislar sobre materias relacionadas a la implementación del TLC Estados Unidos-Perú. Dentro de las materias incluidas en la referida ley –entre otras- se encontraban la promoción de la inversión privada y la mejora de la competitividad de la producción agropecuaria.

Fuente en: <http://www.larepublica.com.pe/content/view/195066/484/>. Información obtenida en Octubre 2008.

1015 establecía que sólo era necesario el voto del 50% de comuneros asistentes a la Asamblea Comunal para vender las tierras comunales a cualquier tercero. Éste fue modificado parcialmente por el D.L. 1073, elevando la valla mínima para disponer de la tierra comunal a no menos del 50% de los comuneros poseedores con más de un año. El sentido de ambos decretos legislativos era unificar los procedimientos de las comunidades campesinas y nativas de la sierra y la selva con las de la costa, modificando así la Ley N° 26505 o Ley de Tierras. Esta Ley establecía un tratamiento diferenciado para las comunidades campesinas y nativas de la sierra y la selva con respecto a las de la costa, estipulando para las primeras que cualquier disposición de las tierras comunales requería el acuerdo de 2/3 de los comuneros<sup>472</sup>.

El otro D.L. controversial es el 1064. Este D.L. también modifica la Ley N° 26505, específicamente en su artículo 7, que disponía que la utilización de tierras para realizar actividades mineras requería de un acuerdo previo entre la empresa minera y el propietario de la tierra, lo cual brindaba la posibilidad de que la comunidad o el propietario rural pudiera negociar con la empresa minera la forma jurídica más favorable a sus propios intereses. En cambio, con la modificación establecida por el D.L. 1064, se ha derogado la figura del acuerdo previo, restándole poder de negociación a las comunidades y propietarios rurales frente a las empresas mineras (quienes ya no necesitan el consentimiento del propietario para iniciar sus actividades)<sup>473</sup>.

Por lo tanto, lejos de implementar mecanismos de consulta en lo que se refiere a la afectación de las tierras y el territorio de los pueblos originarios, adecuándose así a los

---

<sup>472</sup> La poderosa movilización social iniciada como consecuencia de la promulgación de estos cuestionados Decretos Legislativos, involucrando principalmente a comunidades y pueblos indígenas de la amazonía, conllevó que en una primera etapa del conflicto el Congreso decidiera derogar ambos D.L. mediante Ley N° 2440 (21/09/08). Fuentes en: Revista “Bajo la Lupa”, artículo “El abuso de poder”. Edición N° 9, año 2, págs. 15-17; [http://www.inrena.gob.pe/ogateirn2/blegal/suelo/06\\_LEY\\_DE\\_TIERRAS\\_26505.PDF](http://www.inrena.gob.pe/ogateirn2/blegal/suelo/06_LEY_DE_TIERRAS_26505.PDF). Información obtenida en Octubre 2008.

<sup>473</sup> Fuentes en: Revista “Bajo la Lupa”, artículo “El abuso de poder”. Edición N° 9, año 2, pág. 15. La derogación de los D.L. 1015 y 1073 no logró amainar el conflicto social con diversas comunidades y pueblos indígenas a raíz de la promulgación de los cuestionados D.L., muchos de los cuales seguían vigentes y se demandaba su derogación. Ante la intransigencia del gobierno para aceptar estos reclamos, se produjo una escalada de violencia que desembocó en la trágica muerte de 34 personas (entre policías y civiles) el 05/06/09. Ante esta situación, el Parlamento optó por derogar los Decretos Legislativos 1064 y 1090 (Ley Forestal y de Fauna Silvestre).

Fuente en: <http://www.andina.com.pe/espanol/Noticia.aspx?id=gpuqpQA0Ebg=>. Información obtenida en Julio 2009.

tratados suscritos y las tendencias internacionales progresistas existentes<sup>474</sup>, el Estado peruano va a contracorriente de dicha realidad, reduciendo cada vez más las vías para que el pueblo aymara –y los otros pueblos originarios que habitan el territorio nacional- pueda plasmar una real y legítima presencia territorial.

No obstante, existen medios a través de los cuales se podría cristalizar un sentido de territorialidad aymara. Considerando la importancia que tiene el Lago Titicaca para el pueblo aymara, tanto por constituir el más importante emblema de su territorio como por la trascendencia de sus recursos hídricos para el desarrollo económico de sus pobladores, un tratamiento jurídico integral de carácter binacional –dado que el Perú y Bolivia comparten la soberanía del Lago- que reconozca las particularidades culturales de la población cuya área de influencia se circunscribe principalmente en los márgenes de dicha cuenca, constituiría un importante avance para el reconocimiento de los aymaras como actores activos y con capacidad de decisión en las cuestiones que atañen al manejo del lago (ya sea respecto a la utilización de los recursos hídricos, la promoción del turismo en la zona, el cuidado del medio ambiente, entre otros asuntos).

En la actualidad existe la entidad de derecho público internacional denominada Autoridad Binacional Autónoma del Sistema Hídrico del Lago Titicaca, Río Desaguadero, Lago Poopó y Salar de Coipasa (ALT), constituida en 1996 por los gobiernos de Perú y Bolivia. La ALT, la cual depende funcionalmente de las cancillerías de ambos países, tiene como objetivo central el manejo integral de la cuenca del Titicaca, contribuyendo a un desarrollo socioeconómico sostenible de ambos países y al cuidado del medio ambiente en la zona<sup>475</sup>. Sin embargo, los estatutos de esta entidad no reconocen la existencia de un colectivo humano con rasgos étnicos comunes cuya forma de vida se sustenta –y no sólo económicamente, sino también en un plano espiritual- principalmente en base a la existencia del lago.

---

<sup>474</sup> Tal como lo demuestra el artículo 6 de la Ley N° 21 (1991) de Colombia, que instituye el mecanismo de la consulta previa cuando se prevean normas que afecten a los pueblos originarios. Fuente en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/dconstla/cont/20062/pr/pr3.pdf>. Información obtenida en Octubre 2008.

<sup>475</sup> Fuente: <http://www.alt-perubolivia.org/pagina/content/view/12/27/>. Información obtenida en Abril 2008.

Por último, debe insistirse en que si no se establecen las vías institucionales adecuadas para garantizar un ejercicio del derecho a consulta plenamente informado, previo a cualquier decisión, libre de cualquier presión política y cuyo resultado tome en cuenta los reales intereses y expectativas del pueblo aymara, los conflictos sociales se incrementarán y el proceso de formación de un país multicultural menguará, contribuyendo así a la proliferación de movimientos y posiciones exclusivistas “hacia adentro” y no hacia una integración nacional que vaya en tono con la máxima: “la unión en la diversidad”. En tal sentido, la consulta debe ser entendida como parte de la cultura de diálogo que debe primar en la gestión del Estado para el fortalecimiento de la gobernabilidad democrática.

#### **5.2.1.2. Participación política**

Una de las plataformas políticas más importantes en torno a la inserción de los aymaras como actores partícipes del acontecer político nacional como ciudadanos plenos, pasa por la formulación de un nuevo pacto social que permita a sus pobladores obtener una adecuada participación política con base en sus particulares intereses, expectativas y concepciones que como se indicó, toman como base el territorio. Estos reclamos oscilan principalmente en torno a las cuestiones que los afectan directamente, relacionados con sus formas de organización política basadas en prácticas consuetudinarias. Sin embargo, de acuerdo a los testimonios recogidos, se ha podido vislumbrar cómo muchos aymaras vienen interiorizando la idea de que los derechos de participación política no tienen por qué limitarse a su área de influencia, sino que pueden extenderse hacia un ámbito nacional<sup>476</sup>. No es el objetivo del presente trabajo extenderse en el estudio sobre las connotaciones de una eventual plataforma política de carácter nacional aymara, por lo que el presente punto se limitará a abordar el tema de la participación política dentro del área territorial aymara, o respecto a los temas y aspectos que afecten más directamente a los miembros de dicho pueblo.

Tal como se señaló en el apartado anterior, las disposiciones del Convenio 169 de la OIT obligan –en teoría al menos- al Estado peruano a consultar a los pueblos originarios

---

<sup>476</sup> Es decir, muchos aymaras –probablemente jugando a ser “Evo Morales”- consideran actualmente que cuentan con la capacidad suficiente como para asumir las riendas del país e implantar un modelo alternativo de desarrollo basado en su propia cultura y formas de vida.

-a través de sus instituciones representativas en el caso peruano en la actualidad, las comunidades campesinas y nativas- cuando se establezcan medidas que los afecten. Esta obligación tiene como contrapartida el derecho de los pueblos originarios a participar en las decisiones que les atañen. De esa manera, la institución de la consulta se encuentra indisolublemente vinculada con el derecho a la participación política de los pobladores originarios. Tal como lo señala el Tribunal Constitucional Peruano, el derecho a la consulta previa “[...] viene a ser una concretización también del artículo 2.17<sup>477</sup> de la Constitución [...]”<sup>478</sup>. En esa misma línea, la Corte Constitucional Colombiana señala que:

“A juicio de la Corte, la participación de las comunidades indígenas en las decisiones que pueden afectarlas [...] ofrece como particularidad el hecho o la circunstancia observada en el sentido de que la referida participación, a través del mecanismo de la consulta, adquiere la connotación de derecho fundamental, pues se erige en un instrumento que es básico para preservar la integridad étnica, social, económica y cultural de las comunidades de indígenas y para asegurar, por ende, su subsistencia como grupo social. De este modo, la participación no se reduce meramente a una intervención en la actuación administrativa dirigida a asegurar el derecho de defensa de quienes van a ser afectados [...] sino que tiene una significación mayor por los altos intereses que ella busca tutelar, como son los atinentes a la definición del destino y la seguridad de la subsistencia de las referidas comunidades”.<sup>479</sup>

Desde esta perspectiva, el derecho a la participación política adquiere carácter de derecho colectivo, dado que su ejercicio tiene directa repercusión sobre el mantenimiento y preservación de la identidad étnica o cultural de un pueblo originario, entendido como un sujeto colectivo que presenta mayores grados de vulnerabilidad y desprotección frente a las presiones modernizantes de la sociedad dominante en la cual

---

<sup>477</sup> El artículo 2 inciso 17 de la Constitución señala que toda persona tiene derecho “a participar, en forma individual o asociada, en la vida política, económica, social y cultural de la Nación”. Fuente en: Fuente: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>. Información obtenida en Abril 2009.

<sup>478</sup> Sentencia del Tribunal Constitucional, expediente N° 03343-2007-PA/TC del 19/02/09. Fuente en: <http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2009/03343-2007-AA.html>. Información obtenida en Abril 2009.

<sup>479</sup> Fuente en: <http://www.scribd.com/doc/4851550/DemandadeInconstitucionalidadDLeg1015> (pág. 19). Información obtenida en Octubre 2008.

habita. En el caso específico de los aymaras, la importancia de reconocer y dar cabida a sus particulares expresiones y a su capacidad de decisión en las cuestiones que les atañen, a través del ejercicio del derecho a la participación política, es considerada una cuestión indispensable para construir un país multicultural que pueda cimentarse sobre la máxima: “la unión en la diversidad”. Existen diversas experiencias en la legislación comparada respecto a la dotación de determinadas cuotas de participación política a los grupos minoritarios (casi siempre con el fin de apaciguar movimientos que pongan en entredicho la soberanía estatal).

Así, en Nueva Zelanda se abordó la subrepresentación endémica de la etnia maorí con una reforma electoral que instauró el sistema de representación proporcional. De esta manera, la participación maorí en el parlamento se elevó del 3% en 1993 al 16% en el 2002, lo que concuerda con el porcentaje de su población total (PNUD 2004, pág. 7). De la misma manera, la segunda reforma de la Constitución boliviana en el año 2003 reconoció el derecho de los pueblos originarios a la participación política de manera directa y sin la mediación de partidos políticos, pudiendo presentar candidatos propios de acuerdo a sus prácticas consuetudinarias ya sea en elecciones locales como en elecciones nacionales (Molina 2007, pág. 26).

A pesar de que es importante tomar en cuenta estas diversas experiencias para que sirvan de modelo a seguir en el caso peruano respecto a los aymaras, cabe señalar que es necesario establecer enfoques diferenciados basándose en las particulares dimensiones culturales de una entidad colectiva diferenciada. En tal sentido, si bien estas experiencias fueron o pudieron haber sido exitosas en sus respectivos países, probablemente no habrían tenido el mismo efecto en el caso aymara.

Así, en el caso de que estas reformas se aplicaran al caso aymara, probablemente se generarían numerosos problemas para identificar a la población susceptible de formar parte del padrón electoral “aymara”, debido a la continua movilidad territorial de los mismos<sup>480</sup> (migraciones temporales o definitivas, que genera que la población aymara y

---

<sup>480</sup> Habría que distinguir en tal sentido, aquellos aymaras que se agrupan en áreas específicas en las zonas rurales, de aquellos aymaras que viven mimetizados en los centros urbanos, siendo el último caso muy difícil de poder delimitar.

su sentido de pertenencia étnica se diluya)<sup>481</sup>, el escaso desarrollo de sus organizaciones étnicas, y la ausencia de líderes o de un proyecto político “aymarista” que sea aglutinante. En suma, probablemente implantar este tipo de reformas –en la actualidad– en la zona aymara generaría una falta de representación genuina entre la población, sin contribuir a la formación de un proyecto político de base legítimo sino a la generación de liderazgos mediáticos y espontáneos, hambrientos de poder y búsqueda de ascenso social.

Por otro lado, tal como señala Chatterjee (2007, pág. 80), a pesar de que en una sociedad multicultural el establecimiento de una representación adecuada de los grupos subalternos a través de políticas diferenciadas se considera necesario, no por eso se debe abandonar las políticas homogéneas (como él las denomina), es decir, aquellas que no toman en consideración las distintas expresiones culturales y son aplicables de la misma manera para todos<sup>482</sup>. En el sentido contrario, tales medidas homogéneas, a pesar de no reconocer las particulares y diversas expresiones culturales, sí pueden ser utilizadas por grupos minoritarios como el aymara para obtener mayores cuotas de participación política y para poder generar mayores medios de interpelación al Estado. En el caso peruano, un ejemplo a través del cual se puede plasmar el supuesto anterior lo constituye la reciente Ley de Mancomunidad Municipal (Ley N° 29029).

La Ley de Mancomunidad Municipal establece el marco jurídico para el desarrollo y promoción de las relaciones de asociatividad que pueden mantener las municipalidades entre ellas, tal como lo establece el artículo 2 de la Ley: “La Mancomunidad Municipal es el acuerdo voluntario de dos o más municipalidades, colindantes o no, que se unen para la prestación conjunta de servicios y la ejecución de obras, promoviendo el desarrollo local, la participación ciudadana y el mejoramiento de la calidad de los servicios a los ciudadanos”. Asimismo, “promueve la integración local como base para la integración regional y nacional. La articulación de las municipalidades puede ser [...] cultural [...]” (art. 3 inc. a). Por último, las mancomunidades municipales tienen

---

<sup>481</sup> A diferencia del caso aymara, la etnia maorí constituye una colectividad que no suele movilizarse más allá de su territorio originario (habita en un territorio aislado sin mayor vínculo con la sociedad nacional), al igual que muchas etnias amazónicas peruanas.

<sup>482</sup> Chatterjee considera que, en determinados casos, las políticas homogéneas pueden ofrecer una clave para encontrar soluciones estratégicas para problemas de heterogeneidad irreconciliables (como en el caso de la India, su país natal y fuente principal de sus estudios).

“personería jurídica propia” (art. 5), y se reconoce que éstas tendrán prioridad en la evaluación de proyectos de inversión pública (art. 8)<sup>483</sup>.

En tal sentido, en el caso específico de los aymaras, la mancomunidad municipal podría constituirse en una vía para que las diversas municipalidades circunlacustres y vecinas que contienen mayoritaria población de origen étnico aymara puedan congregarse con base en un mismo sentido de pertenencia, y así dotarse de mayor capacidad de acción y presión política para poder interpelar al Estado y exigir que sus derechos colectivos sean reconocidos y regulados por la legislación “oficial”. De la misma manera, la mancomunidad podría contribuir a instituir una real representatividad aymara desde la base, por ejemplo, para ejercer el derecho a consulta cuando se quiere afectar un territorio que comprenda a dos o más municipalidades.

A diferencia de experiencias como la Unión de Municipalidades Aymaras (UMA), la cual estaba conformada por alcaldes provinciales cuyo liderazgo era mediático, personalista y sin mayor representatividad entre la población, la mancomunidad de municipalidades brindaría la oportunidad de erigir una institucionalidad desde la base, partiendo de los mismos centros poblados, y escalando hacia niveles superiores. Esto posibilitaría una mayor participación de la población aymara de las comunidades, para así poder delimitar sus reales intereses y necesidades sin tener que recurrir a un advenedizo “fundamentalista” que funja de “portavoz” de los aymaras. Una instancia así permitiría involucrar directamente a las organizaciones naturales aymaras (comunidades) en su propio proceso de desarrollo, en base a sus propias prácticas consuetudinarias y formas particulares de vida.

La mancomunidad de municipalidades aymaras podría constituirse así, de ser bien estructurada –partiendo de la base y siendo sensible a las expectativas y deseos de la población- en una instancia de diálogo y representación al interior del gobierno regional (donde están representados los alcaldes provinciales) y con el gobierno central. Además, la creación de una mancomunidad aymara, a diferencia de la constitución de la UMA, se haría conforme al ordenamiento jurídico “oficial”. Una vez más, el aymara podría

---

<sup>483</sup> Fuente: [http://ertic.inictel.net/img\\_upload/7990b2edd2a0cff30e0419f7beb17ab4/Martes\\_290507.pdf](http://ertic.inictel.net/img_upload/7990b2edd2a0cff30e0419f7beb17ab4/Martes_290507.pdf). Información obtenida en Abril 2008.



aprovechar los instrumentos proporcionados por el sistema jurídico formal para afirmar su identidad y gestión territorial.

El gobierno del Estado peruano es “descentralizado”, tal como lo reconoce la Constitución peruana en su artículo 43, a pesar de que fácticamente la descentralización implique un proceso en curso y una política permanente de Estado (art. 188), más que un hecho consumado. La Ley de Mancomunidad Municipal constituye un importante paso en el sentido de producir agrupamientos locales y regionales más vigorosos, pero sería sin duda importante que el proceso de descentralización empiece a tomar en consideración las distintas formas de pensar y expresarse que existen a lo largo y ancho del territorio peruano. En el caso específico de los aymaras, esto permitiría una mayor participación política de sus integrantes como activos actores sociales con derecho propio, como base fundamental de la construcción de una democracia más representativa y una ampliación de la ciudadanía.

### **5.2.1.3. Educación**

Probablemente, la educación sea la materia en la cual el Estado y las leyes peruanas deben centrar en mayor medida sus esfuerzos con miras a construir un país multicultural. Datos estadísticos señalan la enorme disparidad entre los índices educativos de las poblaciones que provienen de los grupos originarios frente a los no originarios (o aquellos que, perteneciendo a un grupo étnicamente diferenciado, han logrado escalar socialmente y habitan principalmente las áreas urbanas). Así, en la zona aymara, los niveles de educación alcanzados por la población de 15 o más años de edad se encuentran por debajo del promedio nacional. Este indicador es aún más desfavorable en el área rural y en especial con la mujer. Este es el mismo patrón que afecta a otras poblaciones en toda la zona andina y amazónica<sup>484</sup>.

La educación es uno de los problemas endémicos del Perú, y una de las causas principales de las enormes desigualdades económicas y sociales que mantienen fragmentado al país. El desarrollo del país requiere una urgente reforma educativa que

---

<sup>484</sup> La Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG) del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) señala que en la Región Puno el 49.1% de la población de 15 y más años de edad, o no tenía ningún nivel educativo o había alcanzado hasta la primaria. A nivel nacional, este indicador es de 36.4%. Fuente: Compendio Estadístico INEI 2007.

pueda mejorar sustancialmente la calidad de la oferta educativa pública y hacerla sintonizar con los requerimientos del aparato productivo. Específicamente en el caso de los aymaras, dicha reforma educativa requiere incorporar la dimensión cultural de dicho pueblo, ya que tal como se señaló anteriormente, necesidades e intereses diferenciados requieren normativas y tratamientos diferenciados. En el aspecto educativo esta cuestión resulta más importante pues, la educación pública constituye el principal centro de formación de identidad de las personas.

Lamentablemente, en la actualidad la educación pública no se encuentra diseñada para transmitir junto a valores nacionales, los valores culturales aymaras, sus formas de vida, o su historia, de tal manera que los estudiantes puedan interiorizar dichos conocimientos como parte integral de su propia identidad originaria. Existen muchas formas a través de las cuales podría modificarse esta situación. Así, por ejemplo, podría enseñarse la historia nacional junto a historias regionales y locales, una historia que incluye no sólo a los héroes nacionales criollos, sino también a aquellos de origen aymara que lucharon por liberar a sus congéneres del estado de explotación y subyugación histórica que han padecido. El caso más emblemático en tal sentido sería el de Tupac Katari<sup>485</sup>.

El propósito de considerar los aspectos culturales aymaras dentro del sistema educativo apunta a que en los estudiantes aymaras pueda interiorizarse la idea de que su cultura originaria es una cultura “viva”, en un proceso de cambio y reafirmación constante, dejando a un lado ese sentido folklórico que puede resultar importante (para la atracción del turismo), pero que no tiene ninguna utilidad para incorporarse exitosamente al sistema económico nacional y global.

La meta de esta clase de educación intercultural es fomentar la “competencia comunicativa intercultural”, tal como la define Deborah Poole<sup>486</sup>. Esto implica que el proceso educativo debe apuntar a que los estudiantes aymaras dejen de considerarse a ellos mismos como personas pertenecientes a mundos culturales aislados. Todo lo contrario, busca que ellos piensen en sí mismos como personas que pueden transitar

---

<sup>485</sup> Asimismo, también se podrían elaborar textos escolares donde se muestren a pobladores aymaras con sus vestimentas típicas utilizando los últimos artefactos electrónicos, rompiendo así con la idea de que es necesario renunciar a su identidad étnica originaria para emerger socialmente.

<sup>486</sup> Fuente: [http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/DP\\_Cultura.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/DP_Cultura.html). Información obtenida en Abril 2008.

entre fronteras lingüísticas y culturales distintas. Asimismo, este proceso educativo intercultural debe crear las condiciones para permitir que los aymaras puedan reconocerse como diferentes sin experimentar inferiorización, lo que implicaría valorar sus expresiones culturales y desarrollar su autoestima.

De acuerdo a Arenas (2007, pág. 267), el proceso de reconocimiento -de la propia identidad étnica- y de superación del sentimiento de inferiorización étnica y cultural, lo cual sería logrado a través de un sistema de enseñanza que tome en cuenta las dimensiones culturales, otorgaría al poblador aymara la posibilidad de producir su propio proyecto con autonomía. El conocimiento de su historia y su cultura permitiría al poblador aymara, a partir del conocimiento de su pasado, plantearse retos a futuro como sujeto individual con identidad propia y como parte de una entidad colectiva diferenciada.

De la misma manera, el poblador aymara podría contar con la capacidad y el capital humano suficiente como para poder ejercer su libertad cultural de manera plena. Eso quiere decir que éste podría discernir claramente si mantiene su adscripción a formas de vida tradicionales, renuncia a estas formas de vida para adoptar otros modelos de vida, o intenta articular nuevas formas de vida con sus patrones originarios. Lo importante es que el aymara pueda tomar esta decisión sin tener que considerar a una cultura como superior a otra, sino simplemente asumiéndolas como distintas o utilizando apropiadamente las ventajas de cada una.

En tal sentido, la educación intercultural no tiene por qué representar un obstáculo para introducir al individuo en la sociedad nacional y global. Todo lo contrario, partiendo de la premisa de que no existe una cultura superior a la otra y que todas tienen sus ventajas y desventajas, la educación intercultural puede dotar de mayores herramientas al aymara para insertarse de manera exitosa en la economía y en la sociedad nacional y global sin ser afectado por ningún sentimiento de inferioridad.

Cabe analizar qué pasos podrían dar el Estado y las leyes hacia la estructuración de un sistema educativo descentralizado que recoja, en el caso de este territorio, las dimensiones culturales del pueblo aymara. En la actualidad, una de las más importantes

propuestas relacionadas con la reforma de la educación tiene que ver con la municipalización de la misma<sup>487</sup>. La municipalización de la educación busca superar la centralización en la gestión educativa a través del establecimiento de una nueva estrategia que involucre la participación activa de las municipalidades, considerando que éstas constituyen la entidad más idónea para establecer el planeamiento educativo en su respectiva jurisdicción y pueden reflejar mejor los sentimientos locales. Así, a través del Decreto Supremo N° 078-2006-PCM se aprobó el Plan Piloto a ser aplicado durante los años 2007 y 2008 en numerosas municipalidades, con la finalidad de que, con base en los resultados del Plan, se pueda expandir dicho modelo a un mayor número de municipalidades más adelante<sup>488</sup>.

Sin embargo, al igual que en el caso de la Ley de Mancomunidad Municipal, el proyecto de municipalización de la educación no establece –por lo menos explícitamente- un tratamiento diferenciado de acuerdo a las particulares dimensiones culturales de los aymaras o cualquier otro grupo diferenciado culturalmente. Esto no es óbice para que el aymara pueda, una vez más al igual que en el caso de la mancomunidad de municipalidades, sacar ventajas de una norma del sistema jurídico “oficial” para que de manera autónoma pueda establecer los lineamientos educativos más acordes a sus propios valores, cultura, formas de vida y aspiraciones.

Municipalizar la educación permite contar con la participación directa de las comunidades en la formulación de los planes educativos, lo cual implicaría un compromiso directo de las autoridades locales en establecer las vías de diálogo adecuadas que permitan a los pobladores –sobre todo los que habitan en el sector rural- ser actores partícipes de la planificación del modelo educativo que se les aplicará a sus hijos<sup>489</sup>.

---

<sup>487</sup> La municipalización de la educación constituye uno de los temas centrales en la agenda política relacionada al sector educación del gobierno aprista.

<sup>488</sup> De acuerdo a los resultados del Plan Piloto correspondiente al período 2007, este sistema educativo ya viene funcionando correctamente en 47 municipalidades del país, por lo que se planea ampliar los alcances del plan durante el año 2008.

Fuente: <http://www.minedu.gob.pe/municipalizacion/>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>489</sup> De acuerdo a Rene Roque (31/05/07), en general, en las zonas rurales aymaras el padre contribuye poco o nada a la educación de los hijos. Esto se debe a que en el campo el padre inicia sus labores a las 5am y se tiene que ir a acostar aproximadamente a las 6pm. Cuando el niño regresa de la escuela a su hogar tiene que cumplir determinadas labores, como ingresar el ganado a los corrales, antes de comenzar

De otro lado, la educación con enfoque de interculturalidad implica necesariamente admitir como necesaria la educación bilingüe considerando al aymara como la primera lengua y al español como la segunda lengua. De acuerdo al informe del PNUD (2004, pág. 60) basado en experiencias de educación bilingüe en países tan disímiles como Filipinas (tagalog e inglés), Canadá (inglés y francés), Estados Unidos (navajo e inglés), se ha podido comprobar que los niños aprenden mejor cuando se les enseña en su lengua materna, especialmente durante sus primeros años de vida. De la misma manera, estudios realizados en Bolivia, Perú Guatemala y México mostraron que impartir enseñanza a grupos minoritarios en su misma lengua y con docentes de su misma procedencia étnica, y por tanto con valores y expectativas similares, presenta menores índices de repetición (del año escolar), de deserción escolar y mayores logros educacionales entre los niños originarios (PNUD 2004, pág. 61).

A pesar de estos datos, la realidad indica que la educación bilingüe intercultural no ha logrado una plena aceptación en las zonas andinas peruanas (a diferencia de experiencias exitosas en comunidades nativas de la selva) por parte de los padres o los docentes<sup>490</sup>, debido a que ésta es vista como un obstáculo para el desarrollo de los niños por no priorizar el estudio de la lengua dominante (el español) (Meentzen 2007, pág. 165). De acuerdo al informe del PNUD (2004, pág. 61), en los casos donde existe un rechazo a la educación bilingüe se debería fomentar una oferta diferenciada a fin de que sea la demanda la que determine el interés por alguna de las opciones. Sin embargo, parece atendible que, antes de llegar a esta instancia se requiere haber desarrollado previamente en el individuo aymara la “competencia comunicativa intercultural”.

Por último, cabe señalar que la educación intercultural no tiene por qué estar simplemente limitada a los pobladores aymaras o a los pobladores originarios del Perú en general. De acuerdo a Deborah Poole, los sectores criollo o mestizo tienen mucho menos “competencia comunicativa intercultural” debido a que su “identidad” (su adscripción a los cánones occidentales) es reconocida como “nacional” o dominante, lo

---

a realizar su tarea escolar, período en el cual su padre está durmiendo. Debido a estas razones, Roque considera que no se puede establecer la concepción de que el padre contribuye a la educación de los hijos.

<sup>490</sup> De acuerdo a Saturnino Corimayhua (06/05/07), aunque en la Provincia de Huancané la gente sigue hablando aymara en la cotidianeidad, en las escuelas si uno habla en aymara los alumnos te contestan en castellano. De acuerdo a él, esto se debe a que los profesores siempre hablan en castellano, no dominan el aymara.

cual motiva que éstos tengan muy pocos incentivos para entender al “otro”. Esta situación constituye un importante indicativo de la necesidad de ampliar el modelo de educación intercultural a todos los sectores de la sociedad. Es probable que, cuando haya un mayor conocimiento de los distintos grupos humanos, también se pueda establecer un mayor respeto y comprensión entre los mismos. Muchas veces el miedo al “otro” es sólo el temor a lo desconocido, o la mirada candorosa en el “mito del buen salvaje”. Al aprender del “otro”, del “ajeno”, se puede llegar a conocerse más a uno mismo; así como recoger e interiorizar las expresiones culturales externas que se consideren positivas para enriquecer el propio acervo cultural.

Como conclusión, cabe señalar que existen muchas vías a partir de las cuales el Estado y las leyes pueden promover y fomentar la educación intercultural, aparte del proyecto de municipalización de la educación (aunque como ya se indicó, ésta no recoge expresamente las variadas expresiones culturales de nuestro país). Lo importante es que el diseño de cualquier proyecto educativo, ya sea focalizado a la zona aymara o en un alcance nacional, se sirva de los parámetros establecidos a lo largo del presente capítulo. De esa manera, se podrá contribuir a la formación de personas que valoren su propia cultura de la misma manera como pueden valorar la cultura occidental o cualquier otra cultura, respeten las demás culturas y puedan tener una alta autoestima.

### **5.2.2. La integración transfronteriza**

El inciso 1 del artículo 36 de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas - aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en Septiembre del año 2007- establece que: “los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros así como con otros pueblos a través de las fronteras”. Asimismo, en el inciso 2 del mismo artículo se señala que: “los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para facilitar el ejercicio y garantizar la aplicación de este derecho”<sup>491</sup>.

---

<sup>491</sup> Fuente: [http://www.servindi.org/pdf/DecNU\\_PI\\_61AG.pdf](http://www.servindi.org/pdf/DecNU_PI_61AG.pdf). Información obtenida en Diciembre 2007.

Tal como se señaló en el acápite 2.2.1 del presente trabajo, el artículo citado -a pesar de no ser de carácter vinculante para los Estados- representa un resarcimiento histórico para aquellas entidades colectivas que se encuentran divididas en dos o más Estados debido a las políticas arbitrarias llevadas a cabo por las potencias colonizadoras y las élites de poder que conformaron y delimitaron sus territorios “nacionales” de acuerdo a determinados intereses económicos y políticos que no eran coincidentes ni respetaban la composición étnica o las legítimas aspiraciones de sus habitantes.

En el caso de los aymaras, específicamente la totalidad del colectivo aymara y no sólo los aymaras que habitan en el territorio peruano, esta disposición debería significar un reconocimiento a su condición de pueblo originario transfronterizo. Asimismo, debería reconocer una situación fáctica, es decir la continuación de las relaciones y los vínculos entre los aymaras de Perú, Bolivia, y en menor medida Chile, justamente en los territorios que antes pertenecieron al Alto y Bajo Perú. El comercio de contrabando transfronterizo constituye la mejor evidencia para sustentar esta afirmación.

Tal como quedó establecido en el acápite 4.1.5.1, el contrabando representa y simboliza de hecho, la continuidad de un espacio tradicional de transición e intercambio comercial que tenía -y tiene- como grupo bisagra a los aymaras. Esta práctica se ha ido adaptando a los cambios en la propia forma de ejercer este intercambio, así como a las coyunturas socio-políticas de cada época. Sin embargo, ni el Estado ni las leyes peruanas, como tampoco las leyes bolivianas y chilenas, han reconocido esta vieja usanza. En tal sentido, el problema del contrabando es la demostración clara de las limitaciones de parte de los agentes estatales para entender y juridizar las realidades que se encuentran dentro de su marco de acción.

Cabría analizar entonces cómo el Estado y las leyes peruanas podrían reconocer esta clara disonancia entre el orden jurídico estatal y los usos y costumbres ancestrales del colectivo aymara, lo cual requeriría igualmente la participación de los otros países limítrofes que contienen población de origen étnico aymara (y comparten un territorio común): Bolivia y Chile. Resultaría consistente que estos Estados diseñen políticas integracionistas que, aunque no se sustenten exclusivamente en el reconocimiento de los aymaras como una entidad colectiva diferenciada que mantiene ciertas prácticas históricas, reconozcan jurídicamente la realidad de un intenso comercio transfronterizo bajo la forma de contrabando contra el cual todas las medidas de control y represión se

han mostrado francamente ineficaces y que han alentado el surgimiento de grupos criminales y la corrupción de las autoridades.

Frente a esta situación que es álgida, el Estado peruano ha dado una respuesta fallida. Entre las primeras acciones del segundo gobierno de Alan García se promulgó la Ley 28864 (el 5 de Agosto del 2006) que crea la denominada Zona Económica Especial de Puno (Zeedepuno). En realidad esta ley no atiende al problema del comercio transfronterizo, sino que instituye un área física dentro de la cual se pueden internar mercancías libres de aranceles para su transformación y reexportación o introducción al país previo pago de los derechos de aduana. Se trata más bien de una norma que promueve un régimen especial arancelario y tributario para actividades industriales, agroindustriales y de servicios<sup>492</sup>. Hasta el momento esta norma no ha podido ser implementada, y lo único que ha provocado es una disputa entre las dos ciudades más importantes del departamento de Puno por tenerla cerca (Juliaca y Puno).

La Zeedepuno si es que llega a implementarse, podría constituir un régimen de incentivo para atraer inversiones privadas, fomentar la capitalización de la zona y generar empleo. Sin embargo, esta norma no ataca ni crea condiciones alternativas al comercio transfronterizo que se extiende desde la frontera peruano-boliviana a zonas tan distantes como Arequipa, Tacna, Cuzco y Lima<sup>493</sup>. Resulta obvio que la mayor parte de mercancías que se internan en el departamento de Puno es trasladada a otras zonas del país, dada la menor capacidad adquisitiva de los habitantes de Puno y la creciente demanda por esta clase de productos –a menor precio- por parte de los habitantes de las áreas urbanas fuera del departamento (destino final de la gran mayoría de mercancías).

¿Qué se puede hacer ante esta situación? En sintonía con las tendencias económicas actuales, tanto a nivel nacional como global, sería razonable admitir que una respuesta más inteligente sería crear un área de libre comercio en la zona fronteriza. Eliminando las barreras al comercio y estableciendo una libre movilidad de las personas y mercancías, se dinamiza la economía a ambos lados de la frontera. Los aymaras han

---

<sup>492</sup> Fuente: <http://www.editoraperu.com.pe/elperuano/edc/2006/08/06/pol4.asp>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>493</sup> Fuente: entrevista con Víctor Madariaga (01/06/07). Para más información de este tema ver el acápite 4.1.5.2.



dado pruebas a lo largo de su historia de ser un grupo atento a desarrollar oportunidades de negocios y a modernizar esta área en beneficio del país. Este espacio no sería sino un adelanto de la ansiada unión aduanera de los países andinos, a la cual podrían congregarse posteriormente el resto de países latinoamericanos siguiendo el modelo de la Unión Europea.

El establecimiento de un área de libre comercio transfronterizo permitiría acabar con el mercado negro del contrabando, lo cual genera mafias, corrupción y pérdida de recursos por parte del Estado para combatirlo; contribuiría decisivamente a un real desarrollo económico de la población puneña, y especialmente para los aymaras, que son los que más se benefician de la actividad comercial transfronteriza<sup>494</sup>; fomentaría la integración entre países limítrofes como Perú, Bolivia<sup>495</sup> y Chile, y socavaría los obstáculos políticos a la integración entre los pueblos<sup>496</sup>.

No obstante, la más importante cuestión en torno al establecimiento de un área de libre comercio transfronterizo, acorde con el desarrollo del presente trabajo, estriba en que reflejaría una realidad contundente, la existencia de una intrincada red de intercambio comercial con base en una misma pertenencia étnica, la aymara. Asimismo, otorgaría un reconocimiento (aunque implícito) a la existencia de una entidad colectiva diferenciada

---

<sup>494</sup> A pesar de las pérdidas que un área de libre comercio conllevaría para los ingresos fiscales del Estado, éstas se verían compensadas por un mayor desarrollo económico en la zona (lo cual a su vez acarrearía mayor paz social). De la misma manera, recursos del Estado destinados a combatir el contrabando y controlar los puestos fronterizos podrían derivarse a otras materias.

<sup>495</sup> En la actualidad se vienen dando importantes pasos en tal sentido entre Perú y Bolivia, con la creación del "Tratado General de Integración y Cooperación Económica y Social para la Conformación de un Mercado Común entre la República del Perú y la República de Bolivia" (TGI) en el año 2006. Este tratado tiene como objetivos profundizar la integración binacional y contribuir al desarrollo de ambos países. Fuente:

<http://www.rree.gob.pe/portal/Pbilateral.nsf/2C13F1EFD93652D905256BF5000A7D28/33A97E110BA19F8B05256BF300783C67?opendocument>. Información obtenida en Abril 2008.

<sup>496</sup> Existen cuestiones históricas que constituyen significativas dificultades para fomentar la integración entre estos tres países. Bolivia mantiene pretensiones históricas de acceder a un corredor hacia el Océano Pacífico en actual territorio chileno (que antes de la Guerra del Pacífico le pertenecía a Bolivia). Por su parte, actualmente se encuentra en curso una demanda ante la Corte Internacional de La Haya respecto al diferendo de límites marítimos entre Perú y Chile. En tal sentido, a pesar de las tendencias integracionistas actuales, existen factores que –al menos en un corto o mediano plazo- dificultan la integración entre los países que contienen población aymara. Por último, en el caso de Perú y Bolivia cabe resaltar la disímil orientación política y económica de los actuales gobiernos (Alan García en el caso peruano y Evo Morales en el caso boliviano) que podría representar sustantivas trabas para establecer un proceso de liberalización comercial, a lo cual cabe agregar la influencia del gobierno venezolano de Hugo Chávez en la política interna boliviana y sus (aparentes) propósitos de extender la “revolución bolivariana” desde Bolivia hacia el Perú, lo cual ha generado una creciente preocupación y alarma por parte de la clase política peruana y la opinión pública en general.

transfronteriza, y en tal sentido, se condeciría con la legislación internacional sobre el tema. A este último supuesto también podría contribuir un tratamiento jurídico integral de carácter binacional del Lago Titicaca que admita la existencia de un grupo humano particular que habita en los márgenes de dicha cuenca a uno y otro lado de la frontera, además de reconocer un sentido de territorialidad del colectivo aymara (tal como se señaló en el acápite 5.2.1.1).

En conclusión, el reconocimiento jurídico de prácticas consuetudinarias de un colectivo étnicamente diferenciado como el aymara dentro de una sociedad mayor y dominante, no tiene porqué conllevar la construcción (aunque sea de forma imaginaria) de espacios sociales estancos o la generación de políticas tendientes a la fragmentación y el antagonismo social entre peruanos. Todo lo contrario, los aymaras constituyen una prueba patente de que los grupos “tradicionales” se encuentran en la capacidad de adaptarse y sobrellevar exitosamente los constantes cambios y dinámicas impuestos por una sociedad nacional y global pertenecientes a una tradición cultural totalmente distinta (la occidental) sin necesidad de desarraigarse de su identidad originaria, sino recogiendo los aspectos positivos de cada una de las dos tradiciones culturales de acuerdo a sus propios intereses individuales y como colectivo diferenciado.

## **Conclusiones:**

1) El grupo humano aymara peruano constituye una colectividad humana minoritaria que a pesar de haber sido sometido a lo largo de su historia, a fuertes, continuas y sistemáticas presiones disociadoras y homogeneizantes de carácter desfavorables para sus intereses de grupo, ha sabido conservar en mayor medida –con relación a otros grupos humanos minoritarios- sus lazos de pertenencia al grupo primario por encima de los vínculos que lo unen con la sociedad nacional peruana de la cual forma parte. Para tal propósito, los aymaras no se han visto en la necesidad de aislarse o asimilarse a la sociedad dominante, perdiendo así lo esencial de sus referencias identitarias originarias. Por el contrario, han aprovechado algunas oportunidades que les ha proporcionado el sistema dominante para obtener ventajas con base en sus propias tradiciones y costumbres.

2) El grado de desarrollo colectivo alcanzado por los aymaras permiten definirlo como un *pueblo*, de acuerdo a la hipótesis planteada en la tesis. No obstante, dado que los pueblos cambian, se modifican y se redefinen en el transcurso del tiempo, no es posible vislumbrar cuál será el devenir del pueblo aymara. Las tendencias actuales indicarían que el pueblo aymara propende a una mayor consolidación en torno a la idea de un proyecto común. Sin embargo, que el pueblo aymara ejerza y demande derechos como tal, dependerá en definitiva, de la voluntad de sus miembros, pues es la autoidentificación el elemento básico que determinará si es que llega a ser un pueblo “para sí” o involuciona y desaparece como entidad colectiva diferenciada. En suma, la construcción del pueblo “para sí” como la propia construcción de la nación, es una construcción de individuos comprometidos con una idea o proyecto común.

3) Aunque el grado de desarrollo colectivo del pueblo aymara aún no le permite configurarse como un pueblo “para sí” (o llegar a articular un proyecto en común como colectivo diferenciado), se ha reunido un conjunto de evidencias que indicarían una mayor consolidación y cohesión en esa orientación. Si es que el derrotero del pueblo aymara fluyera en tal dirección, éste puede integrarse armoniosamente en un ordenamiento legal nacional que reconozca y de cabida a la pluralidad de grupos minoritarios existentes en el país con sus particulares intereses y expectativas, así como

también puede constituirse en el sustento a futuras explosiones sociales que podrían comprometer la integridad territorial del Estado si es objeto de exclusión e intolerancia. Las luchas nacionalistas o étnicas son fenómenos tenaces que son capaces de conseguir inverosímiles logros en el proceso de alcanzar sus objetivos, y las fronteras estatales y humanas no son inmutables. En todo caso, estas opciones dependerán de la forma cómo el Estado peruano asuma e incorpore esta realidad y otras similares, en el ordenamiento jurídico nacional, a través de la doble acción de reconocer y otorgar derechos. Las fórmulas para dicho fin pueden diferir, pero lo cierto es que la concepción modernista que sitúa al Derecho como producto de una sociedad homogénea o proclive a la homogeneización al interior de una pluralidad de realidades, se presenta cada vez menos sostenible ante los cambios y transformaciones que se vienen produciendo en los últimos tiempos, y que colocan a los pueblos originarios como actores partícipes de su propia realidad.

4) A diferencia de las demandas de otros grupos minoritarios que tienen un carácter más exclusivista, las demandas del pueblo aymara son más de tipo inclusivas, en el sentido de buscar formar parte de la sociedad nacional –a su manera- como ciudadanos plenos. En tal sentido, el reconocimiento de la existencia de este colectivo diferenciado por parte del Estado peruano, no tiene por qué conllevar la adopción de políticas proteccionistas o aislacionistas que “resguarden” a este grupo humano de influencias externas como si ésta pudieran menoscabar su sentido de identidad colectiva. Soluciones de esa índole podrían generar una mayor fractura del país y la sociedad nacional, impidiendo a los propios pobladores aymaras decidir a qué modelo de desarrollo individual y grupal adscribirse, tal como señala el concepto de libertad cultural. Un contexto favorable para estas estrategias sería un diseño de país multicultural que reconozca e incorpore las múltiples y variadas expresiones culturales existentes, de acuerdo a la máxima “la unión en la diversidad”. No obstante, el caso de los aymaras puede diferir de otros grupos subalternos que prefieren mantenerse aislados de cualquier influencia exógena, así como de muchas otras realidades sociales. Esto implica que no existe una fórmula única para todos los casos, pero también se pueden dar situaciones en que la misma fórmula genera canales inclusivos para todos los grupos étnicamente diferenciados y que buscan respetar esa diferencia.

5) Existen muchas situaciones de hecho en el mundo aymara como en el de otras minorías, que no son cubiertas por la legislación formal. No obstante, su incorporación, en muchos casos, no es trascendente respecto de su vigencia y continuidad, así como la limitación legal no basta por sí sola para contener a determinados sectores de la población aymara que se consideren titulares de un derecho. Esto quiere decir a su vez que, a pesar de los avances que en materia legal se realicen respecto al reconocimiento de prácticas y costumbres diferenciadas del pueblo aymara, la mayor parte de demandas y reivindicaciones de derechos colectivos y dotación de autonomías que efectúe este grupo continuarán incidiendo en el ámbito de la política. Esto a su vez, depende de las cambiantes dinámicas y procesos que involucran al pueblo aymara: que el pueblo llegue a ser pueblo “para sí” o no, es decir, que reivindique derechos como una comunidad determinada o como miembro conformante de un colectivo mayor, *el pueblo*.

## **Bibliografía General:**

Aguilar, Enrique

1998 *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Ciudad Argentina.

Albó, Xavier

1986 *¿Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? (Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy)*. En: "Identidades andinas y lógicas del campesinado". Lima, Perú. Editorial Mosca Azul.

1989 *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. La Paz, Bolivia. Ministerio de Educación y Cultura (MEC), CIPCA, UNICEF.

1991 *El retorno del indio*. En: "Revista Andina", N° 18. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

2000 *Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz, Bolivia. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

Altamirano, Teófilo

1987 "Sobre los aymaras en la ciudad". En: *Antropológica N° 5, revista de la Facultad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)*. Lima, Perú. Fondo Editorial de la PUCP.

Anaya, James

2005 *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*. Madrid, España. Trotta: Universidad Internacional de Andalucía.

Arenas, Fabricio

2007 "Sujetos indígenas y ciudadanía intercultural: reflexiones a partir de la experiencia de conflicto cultural y discriminación étnica en el sur andino

peruano”. En: *Pueblos indígenas: referencias andinas para el debate*. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Ari, Marina

2006 *Fausto Reynaga vive: El nacionalismo Aymara y la Asamblea Constituyente*. En “Asamblea Constituyente y Pueblos Originarios”. La Paz, Bolivia. Ediciones Jach'a Uru.

Arpasi Velásquez, Paulina

2005 *Desarrollo comunal en la era global. Derecho indígena en el siglo XXI*. Lima, Perú. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Ballón Aguirre, Francisco

2004 *Manual del Derecho de los Pueblos Indígenas: doctrina, principios y normas*. Lima, Perú. Defensoría del Pueblo.

Benhabib, Seyla

2006 *El Ser y el Otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona, España. Editorial Gedisa.

Calisto, Marcela

1993 *Resistencia campesina en los distritos aymaras de la serranía del Perú*. Trabajo para optar por el grado de Doctor de Filosofía en Historia en la Universidad de California. San Diego, Estados Unidos.

Calsamiglia, Albert

2000 *Cuestiones de lealtad: límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*. Barcelona, España. Editorial Paidós Ibérica.

Campbell, León

1987 “Ideología y faccionalismo durante la gran rebelión, 1780-1782”. En: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes*. Lima, Perú. Editorial del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Cárdenas, Víctor Hugo

1988 “La lucha por un pueblo”. En: *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid, España. Alianza Editorial.

Carter, William; y Albó, Xavier

1988 “La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto”. En: *Raíces de América: El mundo aymara*, Albó, Xavier (Compilador). Madrid, España. Alianza Editorial.

Cerrón-Palomino, Rodolfo

2000 (a) “El origen centroandino del aimara”. En: *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)*, N° 4. Lima, Perú. Fondo Editorial de la PUCP.

2000 (b) *Lingüística Aimara*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. Cusco, Perú.

2004 “El aimara como lengua oficial de los incas”. En: *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)*, N° 8. Lima, Perú. Fondo Editorial de la PUCP.

Chatterjee, Partha

2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima, Perú. Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Choque Canqui, Roberto

2005 *Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la Pre-Revolución Nacional*. La Paz, Bolivia. Editorial UNIH-Pakaxa.



Defensoría del Pueblo

2004 *Comentarios al Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Lima, Perú. Defensoría del Pueblo (4ta. Edición).

2005 *Ante todo el diálogo. Defensoría del Pueblo y conflictos sociales y políticos*. Lima, Perú. Defensoría del Pueblo.

Degregori, Carlos Iván

1998 “Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia”. En: *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Ciudad de Guatemala, Guatemala. Editorial FLACSO.

2004 *Ilave: desafíos de la gobernabilidad, la democracia participativa y la descentralización*. Lima, Perú. Grupo Propuesta Ciudadana.

Del Valle de Siles, María Eugenia

1990 *Historia de la Rebelión de Tupac Catari 1781-1782*. La Paz, Bolivia. Editorial Don Bosco.

Dueñas, Alexis

1996 “Regionalización y estrategias de integración interandina: el caso surperuano”. En: *La integración surandina: cinco siglos después*. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Dworkin, Ronald

1996 *La comunidad liberal: estudio preliminar*. Bogotá, Colombia. Editorial Siglo del Hombre.

Espinoza Soriano, Waldemar (Versión Paleográfica)

1964 *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Lima, Perú. Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.

Ferrer Mac-Gregor, Eduardo

2003 *Juicio de amparo e interés legítimo: la tutela de los derechos difusos y colectivos*. Ciudad de México, México. Editorial Porrúa

Ferrero, Raúl

2003 *Ciencia Política*. Lima, Perú. Editora Jurídica Grijley

Flores Galindo, Alberto

2005 *Obras Completas III (I). Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Perú. Editorial Sur Casa de Estudios del Socialismo

Forno, Giovanni

2003 *Apuntes sobre el principio de libre determinación de los pueblos*. En: *Agenda Internacional*. Año 9, N° 18. Lima, Perú. Fondo Editorial de la PUCP.

Gidi, Antonio (Coordinador)

2003 *La tutela de los derechos difusos, colectivos e individuales homogéneos: hacia un código modelo para Iberoamérica*. Ciudad de México, México. Porrúa: Instituto Iberoamericano de Derecho Procesal.

González, Héctor; Gundermann, Hans

1996 “Organizaciones aimaras, identidad étnica e integración”. En: *La integración surandina: cinco siglos después*. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Gonzales Campos, Julio

2002 *Materiales de Prácticas de Derecho Internacional Público*. Madrid, España. Tecnos

Harré, Rom

2000 *Mil años de filosofía*. Ciudad de México, México. Ediciones Santillana.

Julien, Catherine J.

2004 *Hatunqolla: Una perspectiva sobre el Imperio Incaico desde la región del Lago Titicaca*. La Paz, Bolivia. Editorial CIMA.

Klaren, Peter F.

2004 *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima, Perú. Editorial del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Kymlicka, Will

1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, España. Ediciones Paidós Ibérica.

Knop, Karen

2002 *Diversity and Self-Determination in International Law*. Cambridge, Inglaterra. Cambridge University Press

Labrada Rubio, Valle

1998 *Introducción a la teoría de los derechos humanos: Fundamento.*

*Historia. Declaración Universal de 10 de Diciembre de 1948*. Madrid, España. Editorial Civitas.

Lanegra Sánchez, Luis

1998 *El nuevo orden internacional y el sistema de Naciones Unidas: una visión crítica sobre la autodeterminación de los pueblos*. Lima, Perú. Tesis para la Licenciatura en Derecho. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Larson, Brooke

2002 *Indígenas, élites y estado en la formación de las Repúblicas Andinas, 1850-1910*. Lima, Perú. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; ediciones del Instituto de Estudios Peruanos.

Lenin, Vladímir Ilich Uliánov

1973 *Obras Escogidas. Tomo III*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Cartago.

López Calera, Nicolás

2000 *¿Hay derechos colectivos?* Barcelona, España. Editorial Ariel S.A.

Llanque Chana, Domingo (y otros)

1981 *Acerca de la historia y el universo aymara*. Lima, Perú. Editorial del Centro de Información, Estudios y Documentación (CIED).

Llanque Chana, Domingo

1990 *La Cultura Aymara*. Lima, Perú. Editorial TAREA.

Mackay, Fergus

1999 *Los derechos de los pueblos indígenas en el sistema internacional: una fuente instrumental para las organizaciones indígenas*. Lima, Perú. APRODEH.

Mamani Calcina, Leoncio

2000 *Familia aymara y relaciones de género en el contrabando hormiga de la zona fronteriza peruano boliviano de Desaguadero*. Puno, Perú. Trabajo de Tesis para optar por el título de antropología. Universidad Nacional del Altiplano.

Marx, Karl

1847 *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la Miseria" del Señor Proudhon*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Ciencias del Hombre.

Mcmahan, Jeff (compilador)

2003 *La moral del nacionalismo*. Barcelona, España. Editorial Gedisa.

Meentzen, Angela

2007 *Políticas Públicas para los pueblos indígenas de América Latina. Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia*. Lima, Perú. Fundación Honrad Adenauer.

Meiklejohn, Norman

1988 *La Iglesia y los Lupaqs durante la Colonia*. Cusco, Perú. Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Mendieta, Pilar

2005 En defensa del pacto tributario: los indígenas bolivianos frente al proyecto liberal, S. XIX. En: *Revista Andina*, N° 41. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Molina, Ramiro

2007 “Las investigaciones interculturalidad y territorialidad. Lineamientos para la formación de recursos humanos en la gestión territorial indígena”. En: *Pueblos indígenas: referencias andinas para el debate*. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Montoya, Rodrigo

1986 “Identidad étnica y luchas agrarias en los andes peruanos”. En: *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Lima, Perú. Editorial Mosca Azul.

Novak, Fabián

2000 *Derecho Internacional Público*. Tomo I: Introducción y Fuentes. Lima, Perú. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

2004 *Derecho Internacional de los Derechos Humanos*. Manual para magistrados y auxiliares de justicia. Lima, Perú. Academia de la Magistratura.

Núñez Palomino, Pedro

1996 *Derecho y comunidades campesinas en el Perú (1969-1988)*. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Organización Internacional del Trabajo (OIT)

2003 *Convenio Número 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Un Manual*. Ginebra, Suiza. Organización Internacional del Trabajo.

Pajuelo, Ramón

2005 *Municipalidades de centros poblados y conflicto local: las lecciones del caso Ilave*. Lima, Perú. Asociación Servicios Educativos Rurales (SER).

2007 *Reinventando Comunidades Imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima, Perú. Instituto de Estudios Peruanos.

Palao Berastaín, Juan

1999 *Waru Waru: Cultura y Desarrollo en el Lago Titicaca*. Puno, Perú. Programa Interinstitucional de Waru Waru (PIWA).

2005 *Etnohistoria del Altiplano de Puno*. Puno, Perú. CARE.

Pastor Ridruejo, José Antonio

2003 *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*. Madrid, España. Editorial Tecnos.

Pease, Franklin (director)

1999 *Gran Historia del Perú*. Lima Perú. Editorial de El Comercio.

Peña Jumpa, Antonio

1998 *Justicia comunal en los Andes del Perú: el caso de Calahuyo*. Lima, Perú. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

2002 “Límites a la concepción universal de los derechos humanos en sociedades pluriculturales: *castigos de naturaleza* y ajusticiamientos en los aymaras del sur andino”. En: *Identidades Culturales y Derechos Humanos*. Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñate. Dykinson.

Pérez Luño, Antonio

1995 “Las generaciones de Derechos Humanos”. En: *Diálogo con la jurisprudencia*, Año 1, no. 1 (Jul. 1995). Lima, Perú. Gaceta Jurídica.

Pisciotti Cubillos, Doménico

2001 *Los derechos de tercera generación: los intereses difusos o colectivos y sus modos de protección (acción popular)*. Bogotá, Colombia. Universidad Externado de Colombia.

Ponte, María Teresa

2004 “Los pueblos indígenas ante el Derecho Internacional”. En: *Agenda Internacional*, Año 10, N° 20. Lima, Perú. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Porras Barrenechea, Raúl

1981 *Historia de los límites del Perú*. Lima: Universitaria.

Portugal, Pedro; et al.

2006 “Proceso de descolonización y Asamblea Constituyente”. En *Asamblea Constituyente y Pueblos Originarios*. La Paz, Bolivia. Ediciones Jach`a Uru.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

2004 *Informe sobre desarrollo humano 2004: la libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Barcelona, España. Editorial Mundi-Prensa.

Remiro Brotóns, Antonio

1997 *Derecho Internacional*. Madrid, España. Editorial McGraw-Hill.

Remy, María Isabel

1996 “Integración colonial y desintegración republicana en el sur andino”. En: *La integración surandina: cinco siglos después*. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Renan, Ernest

1987 *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid, España. Alianza Editorial.

Renique, José Luis

2004 *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos (1866-1995)*. Lima, Perú. Instituto de Estudios Peruanos.

Rivera, Silvia

1996 “La noción de *derecho* o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. En: *Derechos humanos: derechos de los pueblos indígenas*. Seminario internacional sobre pueblos indígenas. Cochabamba, Bolivia. Comisión Internacional de Juristas (CIJ).

Sanders, Karen

1997 “La nación y el nacionalismo”. En: *Nación y tradición: cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima, Perú. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero.

Sanz Moreno, José

2005 *El universo local: nación y Estado, constitución y autonomías*. Granada, España. Editorial Comares.

Savigny, Karl Von



1977 *De la Vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del derecho*. Capítulo V. Buenos Aires, Argentina. Editorial Heliasta.

Soux, María Luisa

1996 “La persistencia de los circuitos coloniales. El comercio en torno a La Paz a mediados del siglo XIX”. En: *La integración surandina: cinco siglos después*. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Tamayo Herrera, José

1982 *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Lima, Perú. Ediciones Treintaitrés.

Tauro del Pino, Alberto

1988 *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Vol. 4. Lima, Perú. Editorial PEISA.

Taylor, Charles

1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ciudad de México, México. Editorial FCE.

Torero, Alfredo

1987 “Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI”. En: *Revista Andina*, N° 10. Cusco, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Van Kessel, Juan

1989 *La Iglesia Católica entre los aymaras*. Santiago de Chile, Chile. Ediciones Rehue Ltda.

## **Anexo: Entrevistados**

1) Walter Paz Quispe Santos. Licenciado en Educación, especialidad Lengua y Literatura, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Ha estudiado Lingüística Andina y Educación en la Universidad Nacional del Altiplano (UNA). Entrevistado el 05/05/07.

2) Luis Ronquillo. Asesor y capacitador de la Vicaría de Juli. Entrevistado el 05/05/07.

3) Saturnino Corimayhua. Ex Secretario General de la Confederación Campesina del Perú (CCP). Entrevistado el 06/05/07.

4) Benito Gutiérrez. Ex dirigente de la Liga Agraria de Huancané, de la Federación Departamental de Campesinos de Puno y de la Confederación Campesina del Perú. Entrevistado el 06/05/07.

5) Gabriela Zingarini. Hermana dominica, perteneciente a la Pastoral Social de la Parroquia San Miguel de Ilave. Entrevistada el 07/05/07.

6) René Roque. Director de la Agencia Agraria del Collao. Estudioso de la historia y la cultura puneña y aymara. Entrevistado el 07/05/07 y el 31/05/07.

7) Vicente Alanota Arocutipa. Ex gerente de la Gerencia de Servicios Sociales de la Municipalidad de El Collao. Antropólogo, escritor, traductor y conocedor de la cultura aymara. Entrevistado el 08/05/07.

8) Juan Palao. Historiador, conocedor de la realidad social puneña y de las diversas expresiones culturales del altiplano. Entrevistado el 09/05/07 y el 16/05/07.

9) Edgar Sayritupa. Conocedor de la realidad y la cultura aymara. Miembro de una red institucional denominada Núcleos de Afirmación Cultural Andina (NACASUR) que realiza labores dirigidas a reforzar la identidad étnica en la zona aymara. Entrevistado el 09/05/07.

10) Luis Huarachi. Ex-directivo de la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA) y profesor de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional del Altiplano (UNA). Entrevistado el 14/05/07.

- 11) Carlos Roque. Miembro de la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA) y Coordinador Nacional de Asociaciones Juveniles Indígenas u Originarias. Entrevistado el 14/05/07.
- 12) Lucio Cahuaya. Secretario actual de la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA). Entrevistado el 14/05/07.
- 13) Narciso Valencia. Vicario de la Prelatura de Juli. Estudioso de la historia y la cultura aymara. Entrevistado el 16/05/07.
- 14) Juan Rojas. Ex-secretario general de la Confederación Campesina del Perú (CCP). Entrevistado el 21/05/07.
- 15) Isidro Lupaca Ticona. Alcalde del Distrito de Pilcuyo, Provincia de El Collao. Entrevistado el 24/05/07.
- 16) Feliciano Padilla. Narrador, poeta y estudioso de la cultura y la historia puneña. Ha escrito numerosos libros desde hace más de 20 años. Entrevistado el 28/05/07.
- 17) Víctor Madariaga. Presidente de la Cámara de Comercio e Industria de Puno. Entrevistado el 01/06/07.
- 18) Moisés Suxo. Lingüista, literato y especialista en educación intercultural bilingüe. Recientemente ha publicado el libro: “La voz de una nación. Los aymaras de Lima Metropolitana. Caso Unicachi”. Entrevistado el 03/08/07.
- 19) Nemesio Arhuata Avendaño. Presidente del Directorio de la Corporación Andina de Unicachi. Entrevistado el 10/09/07.
- 20) Justo Uchasara. Empresario textil de Gamarra. Conocedor de la cultura aymara y de la realidad de los migrantes ollarayinos en Lima. Entrevistado el 07/05/08.