

CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LA REALIDAD DEL NORTE  
Cuaderno de Investigación Social N°4  
Iquique, Chile; 1981.

Canje y Correspondencia:  
Casilla 135, Iquique - Chile  
Teléfono: (+56) (57) 414461  
Página web: [www.crear.cl](http://www.crear.cl)  
Correo electrónico: [bernardo.guerrero@unap.cl](mailto:bernardo.guerrero@unap.cl)

El Centro de Investigación de la Realidad del Norte –CIREN- es una institución de sociólogos abocados al estudio de problemas regionales del norte grande de Chile, basando sus análisis en el desarrollo desde una perspectiva crítica.

La línea investigativa se articulan en torno a dos áreas de trabajo: socio-económico y socio-cultural.

Su estructura formal es la siguiente:

**Director:**

Bernardo Guerrero Jiménez

**Encargado Programa Socio-económico:**

Sergio González Miranda

**Encargado Programa Socio-cultural:**

Juan Podestá Arzubiaga

**Encargado Taller de Estudios:**

Juan Villagra

**Editor:**

Luz María Armijo L.

**Encargado Administrativo:**

Rafael Miquel O.

**Consejo Editorial:**

Juan van Kessel B.

Lautaro Núñez A.

Correspondencia: Casilla 135, Iquique – Chile.

**INDICE**

	<b>Pág.</b>
A modo de presentación: la investigación de las ciencias sociales hoy <i>Manuel Antonio Garretón M.</i>	4
La planificación social y las minorías étnicas marginadas: el caso aymara <i>Sergio González Miranda</i>	6
Dualidad de sistemas educacionales en el altiplano andino: un cuadro comparativo de sus bases formales <i>Juan Podestá Arzubiaga</i>	17
La nuclearización de la estructura familística autóctona y el proceso de dominación interna <i>Yerny González C.</i>	24
La violencia pentecostal en la Sociedad Aymara <i>Bernardo Guerrero Jiménez</i>	30
Trabajo y tecnología tradicional andina <i>Eduardo Pérez Rodríguez</i>	41

## A MODO DE PRESENTACIÓN: LA INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES HOY

Manuel Antonio Garretón M.

Los trabajos que se incluyen en esta publicación corresponden al esfuerzo de varios investigadores por mantener viva en su región la actividad intelectual libre y crítica, específicamente en el campo de las ciencias sociales.

No es ello un esfuerzo fácil.

A las debilidades tradicionales que el centralismo impuso al desarrollo académico regional, a las insuficiencias que las mismas ciencias sociales presentaban al inicio de los 70 pese a su creciente despliegue, se añade un cambio radical a nivel nacional en el contexto en que ellas se desempeñaban.

El proceso no es desconocido. Purgas políticas de académicos y clausuras de centros de investigación en el período inmediatamente posterior a Septiembre de 1973, control de las actividades de investigación y docencia por parte de las autoridades militares trasladadas a las Universidades, progresivo cierre de carreras, restricción de presupuestos, incesante exoneración de profesores. Todo ello fue configurando la destrucción de las Ciencias Sociales en Chile. A esta fase de silenciamiento general en que por parte de los sectores dominantes no se veía surgir un proyecto académico que no fuera la represión y el control, se superpone luego la imagen triunfalista de la economía como “la” ciencia social, identificando una teoría particular con la universalidad de la elaboración intelectual y el conocimiento científico. Surge así un proyecto militante que intenta convertir a todos los departamentos y escuelas de economía del país a la nueva religión de la Escuela de Chicago. Todo el que no abraza la nueva fe es eliminado y estigmatizada su “ignorancia”.

En otras ciencias sociales el panorama es diferente. En el caso de la Sociología, la Antropología y la Ciencia Política más un proyecto militante hay proyecto de eliminación. Cerradas las vacantes porque el mercado o la “seguridad nacional” lo dictan, sobran profesores. El resultado es el languidecimiento mediocre en la mayor parte de las instituciones consagradas a esta disciplina, el ahogamiento de los valiosos esfuerzos de algunos académicos dignos y de alto nivel que aún quedan y a los que se les condena a la vida vegetativa, los intentos esporádicos de recuperación como disciplinas instrumentales adecuadas al mercado y escépticas frente a la “seguridad nacional”. La disciplina de la Historia ha seguido otro camino.

Con limitaciones severas a enfoques críticos y alternativos, renace sin embargo en el último tiempo la tradición historiográfica de buen nivel, aunque con marcado sello conservador en el caso de las instituciones universitarias.

Las Universidades han dejado de ser así el lugar privilegiado de desarrollo de las Ciencias Sociales como ocurrió en el pasado. Estas se encuentran hoy día en diversas instituciones fuera del cerco oficial y, también en el trabajo casi heroico de personas aisladas. Estas instituciones y estas personas han logrado desarrollar estos años una actividad de investigación crítica de nuestra realidad que mantiene y revitaliza una tradición. Los obstáculos son enormes tanto en el plano institucional y financiero como en el contenido mismo del trabajo intelectual. Respecto de esto último el contexto represivo y la naturaleza cerrada del sistema político ponen serias trabas a la investigación empírica y fuerzan a una línea más especulativa. La urgencia y dramatismo de una realidad oscurecida y tergiversada por las verdades oficiales, fuerzan a un trabajo de denuncia que puede verse a veces confundirse con la tarea analítica. La tendencia siguiente al globalismo de la interpretación deja en la penumbra diversas zonas específicas de la vida social. Y a ello deben agregarse los problemas del circuito social restringido a que llegan los productos de este trabajo y las dificultades de reproducción y formación de nuevas generaciones en el oficio de las ciencias sociales libres.

Pese a todo, en los aspectos mencionados, alejados de las Universidades, junto con retomar la tradición pluralista, crítica y pulir-disciplinada de las ciencias sociales, ha ido naciendo una nueva forma de trabajo intelectual cada vez de mayor importancia en el país y de creciente reconocimiento internacional. Los trabajos incluidos aquí son una expresión de las dificultades e insuficiencias de este esfuerzo, pero también de su seriedad, grandeza y trascendencia nacional.

Octubre 1981

***Cómo citar:***

Garretón, Manuel Antonio

1981 "A modo de presentación". En: Cuaderno de Investigación Social, N°4.  
Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 4-5.

## LA PLANIFICACIÓN SOCIAL Y LAS MINORÍAS ÉTNICAS MARGINADAS EL CASO AYMARA

Sergio González Miranda

La planificación social en América Latina, tiene como uno de sus principales preocupaciones a los grupos de su población que, según indicadores de organismo internacionales como de sus propios gobiernos, viven en la 'extrema pobreza'. Dentro de esos grupos, considerados como marginales, están algunas minorías étnicas como problema especial por su complejidad.

La complejidad mencionada radica principalmente en que esas minorías étnicas suelen formar un sistema social y cultural distinto al dominante. De hecho es la heterogeneidad estructural una característica propia de América Latina, pues conviven desde estructuras pre-colombinas hasta estructuras propias del capitalismo monopolista.

Entenderemos por grupo marginal: a cualquier grupo social que se encuentre económica, cultural y mico-socialmente desadaptado del resto de la sociedad. Donde esa desadaptación se traduzca en una mayor distancia frente a las estructuras de la sociedad dominante, especialmente de la economía y del poder.

Será minoría étnica marginada: aquella que sufra la desadaptación antes mencionada, pero se agrega el hecho que este grupo es un sistema social, tiene estructuras que les son propias, y no han sido derivadas ni rechazadas del sistema dominante, sino que este yuxtapuso las propias sobre las de dicho grupo. Además toma relevancia la distancia de este grupo frente a la estructura del prestigio de la sociedad global.

El concepto marginal suele denotar una discriminación ecológica, pero ésta es solo circunstancial; sin embargo suelen las minorías étnicas marginadas ocupar su propio espacio, es decir tienen sus propios asentamientos humanos.

Entendemos como sistema dominante a la formación social que se expresa en las estructuras económicas, culturales, jurídico-política, que conforman la sociedad global del país en cuestión, según sea el modo de producción históricamente

dominante en ese momento. El sistema dominante puede ejercer sobre los grupos marginales una dominación dictatorial o hegemónica, o ambas conjuntamente<sup>1</sup>.

La dominación es la que define a los grupos que son marginales o no, es por ello que ciertos investigadores o ideólogos consideran que es la integración social la salida de la marginalidad. Esa integración social es entendida por otros autores como dependencia, que establece ciertos términos de intercambio entre los grupos marginales y la sociedad global, que favorece a esta última.

En sociedades antagónicas –donde existen relaciones de producción antagónica- el problema de la dependencia y de la integración se hace más notorio debido a que hay una división del trabajo, del poder y del prestigio que define a los grupos dominantes y dominados. Sin duda los dominados son grupos integrados a la sociedad global, especialmente a aquellos que están bajo una dominación hegemónica. Los grupos marginales son dominados, pero no hegemónicamente.

La complejidad del estudio de las minorías étnicas marginadas podría ser abordada analizando cuatro aspectos:

1. La posición de las minorías frente al mercado o estructura productiva (regional o nacional).
2. La posición de esas minorías frente a la estructura de poder de la sociedad (aparato jurídico-político).
3. La posición de las minorías frente a la estructura de prestigio de la sociedad (instituciones educacionales y culturales; instituciones religiosas e ideológicas).
4. El tipo de relaciones sociales al interior de esos grupos.

Al analizar por separado estos cuatro aspectos, tomaremos como ejemplo a las comunidades aymaras del norte grande chileno. Además se plantearán ciertas proposiciones a modo de hipótesis después de analizar cada una de las dimensiones.

---

<sup>1</sup> Entenderemos estos términos en el sentido gramsciano.

- I. La posición frente a la estructura económica de la sociedad dominante: se refiere a la distancia que hay entre el sujeto o grupo marginal respecto de esa estructura, especialmente de mercado. Es la capacidad que tiene el individuo o grupo de participar en ella. La estructura dominante puede tener su expresión regional, y ser esta expresión la que realmente se interrelacione con los grupos marginales, o mejor dicho, con la estructura económica marginal, pues las minorías étnicas son sistemas sociales con sus propias estructuras.

Esta dimensión del problema de la marginalidad es el más estudiado (CEPAL, ONU, etc.) en lo referente a la planificación social. Incluso se ha llegado a una corriente de pensamiento que prioriza esta dimensión: La planificación de las necesidades básicas. Esta corriente de pensamiento confunde pobreza con marginalidad y toma como indicadores de la misma a categorías biológicas como la nutrición. Es así como se toman por ejemplo: Salud (esperanza de vida al nacer, tasas de mortalidad, de natalidad, etc.) Empleo y condiciones de trabajo (tasa de desocupación, salarios, etc. Vivienda (población que habita en viviendas, viviendas con infraestructura, etc.)<sup>2</sup>

Los indicadores de niveles de vida pretenden ser un avance metodológico y empírico de cómo solucionar el problema de la marginalidad y de la pobreza. Sin embargo, ambos aspectos son un problema más complejo que sobrepasa el ámbito de lo económico y lo biológico, y no puede ser superado aumentando la demanda de bienes y servicios de los grupos afectados, lo que en definitiva significa depender del mercado.

Lo importante es poder insertar dichos indicadores en el contexto respectivo, en este caso no expresan más que la distribución del ingreso de la sociedad global. Por tanto, la planificación social se transforma en un intento de distribuir la riqueza. Sin embargo, como la distribución del ingreso está directamente relacionada con la división del trabajo y el tipo de producción, sólo si un cambio en las relaciones de producción y si existe suficiente presión sobre el sistema de propiedad, habría la posibilidad de implementar una política distributiva eficiente.

Frente a los indicadores clásicos presentados que tenderían a aumentar la demanda, tenemos otros básicamente de inversión, que tenderían a aumentar la oferta (producción) de los grupos marginales en el mercado respectivo. El aumento del ingreso por parte de estos grupos (creado por subsidio estatal)

---

<sup>2</sup> De documentos de ONU de 1961 sobre niveles de vida.

no lleva al ahorro ni a la inversión al corto y a veces, ni al mediano plazo, sino también a mayor consumo. Por tanto, nos estamos refiriendo a inversiones directas u organismo planificador en el área marginal.

Tomando a las comunidades aymaras, es claro que la instalación de viviendas por lo general con diseños y materiales inadecuados, no se asemeja con la instalación de grupos electrógenos o con la creación o reparación de sistemas de regadío, etc.

Frente a estos dos aspectos que van configurando a la estructura económica del grupo étnico marginal: el consumo y la producción orientados hacia el mercado del sistema dominante. Vemos que son tendencias (pueden ser o no antagónicas, según el caso, pero, por lo general estos grupos tienen una producción “tradicional” y un consumo “civilizado”) que van definiendo el modo de vida y los niveles de vida de estos grupos. Lo importante es poder crear un sistema productivo eficiente, pero basado en el tradicional. En el caso aymara “reconstruir” la economía vertical a través de pisos ecológicos por ejemplo. Que la producción se oriente hacia la “exportación” (entendida ésta todo lo que es vendido fuera de la comunidad o sistema marginal) pero que los términos de intercambio sean favorables o respondan a una política económica bien definida. De hecho -como las relaciones de dominación prevalecen- las relaciones económicas entre las comunidades Armaras y el mercado regional son unilaterales desde tiempos de la conquista.

En lo relativo a la demanda de productos creados por la estructura económica dominante o proveniente del mercado internacional, suelen crear una dependencia de parte de la población marginal, por tanto, susceptible de sufrir las crisis propias del sistema económico global que por lo demás son naturales en el capitalismo o toda economía de mercado. Cuando lo anterior ocurra, puede producirse el fenómeno donde esa demanda se oriente hacia dentro del propio sistema marginal y trate de variar su estructura productiva. Lo anterior debe superarse controlando la demanda orientada al mercado original o nacional, evitando el efecto demostración, que sólo sea en productos esenciales o de primera necesidad, además de los bienes de capital que sirvan para los fines productivos planificados. Sin duda el consumismo es el peor factor que puede absorber un grupo marginal de parte de la sociedad global, pues además de aumentar y afectar el ahorro-inversión, cambia la conducta en la vida cotidiana y con ella ciertos valores propios.

Lo analizado anteriormente puede llevar a plantear como extremo el hecho que el sistema marginal exporte (especialmente productos básicos o artesanales), sin necesidad de -por no tener una estructura capitalista-importar, pues no necesitaría eventualmente de sus productos, por lo tanto ese superávit podría ser empleado planificadamente en compra de tecnología para mejorar el sistema productivo propio.

Lógicamente al estar este sistema inserto en otro mayor no se puede retrotraer de él (como país), por lo cual, está todo el aparato jurídico-administrativo ejerciendo un control, sin embargo hay un uso del sector terciario que puede ser beneficioso (este punto se analizará más adelante).

En definitiva, planteamos como hipótesis: que sólo las inversiones productivas -adecuadas a la estructura económica que le es propia- con técnicas de explotación que retengan la mano de obra, posibilitarán el desarrollo y mantenimiento de la estructura económica aymara. Las políticas económicas no sólo deben ser de producción, sino también de reproducción<sup>3</sup>, es decir, controlar tanto la estructura de la demanda como de la oferta.

- II La posición frente a la estructura del poder: esta dimensión se refiere a la participación social que puedan tener las minorías marginales en la estructura dominante, generalmente esto se traduce frente al estado (aparato jurídico-político). Aquí entenderemos al estado como el contexto donde se expresan y articulan los diferentes intereses de los grupos de presión de la sociedad, es un área de negociación, que suele estar dominada por ciertos grupos los que generalmente también dirigen el aparato jurídico-político. En palabras de Gramsci el estado sería el equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil.

En este punto nos interesa saber cual es la capacidad de negociación de los grupos marginales analizados, y a partir de ella definir sus estrategias frente al sistema dominante. Dichas estrategias frente al Estado (que puede ejercer un dominio a través de la fuerza, así como una dirección a través del consenso) deben partir por una caracterización del mismo (si es dictatorial o hegemónico), pues este puede tender a la destrucción o a la absorción del grupo marginal. En el primero de los casos existiría una dominación y planificación imperativa, sería prácticamente imposible la integración o adaptación social, habría una diferenciación y antagonismo creciente entre el

<sup>3</sup> En la India y China se ha experimentado al respecto (con lo que se denominan tecnologías intermedias).

sistema dominante y el marginal. En el segundo de los casos, habría un área de negociación y de consenso, el estado por lo general implementa una planificación social (tecnocrática, burocrática) dentro de un proceso de democratización. Afirmamos lo anterior basándonos en el hecho que el posibilitar la participación social significa aumentar el poder de los grupos dominados y por consiguiente, disminuir el de los dominantes. Lógicamente esta democratización tiene por límites la existencia misma del sistema, el propio consenso social básico tiene límites definidos.

En el caso de los grupos aymaras, las comunidades son integradas administrativamente a las municipalidades las cuales definen a los organismos de participación (centros de madres, juntas vecinales, etc.), pero en ningún caso se aceptan organismos autóctonos (ayllus por ejemplo). En lo que ha planificación se refiere ésta deriva de los Serplac regionales, los cuales plantean una planificación indicativa y orientada al capital productivo (sea nacional o extranjero), en lo referente a estos grupos prácticamente no hay planificación, excepto de un apoyo subsidiado en aspectos muy puntuales (mantención de caminos, apoyo en servicios, etc.) que generalmente derivan de ciertos ministerios (especialmente Obras Públicas) e Intendencia Regional.

Habría otra forma de planificación, la cual surgiría desde los propios grupos marginados hacia el sistema dominante, es decir una planificación para el cambio social que iría más allá de los límites del consenso social. Su función es representar claramente los intereses y objetivos de los grupos frente a la sociedad dominante. Contestar según sus fines a las directrices que desde la sociedad global se plantean para ellos. En otras palabras, una planificación contestataria o recurrente.

La planificación recurrente a modo de hipótesis, en el caso de lo aymara, podría tratar de reconstruir -en términos organizativos- el sistema de planificación que lo regía en épocas pre-colombinas, tanto al interior de las comunidades como entre ellas. Así para planificar las relaciones más convenientes entre el sistema aymara y la sociedad dominante.

Si bien el estado tiene organización o aparatos hegemónicos como dictatoriales, la presión de los grupos dominados generalmente se ejerce gracias a los mecanismos hegemónicos, pero con intención de presionar sobre el aparato jurídico-político. Sin embargo ideológicamente es más intensa la dominación hegemónica que la dictatorial, pues se logra con la aceptación y convencimiento por parte de los dominados. En este caso la

función del científico es exponerle los valores que están detrás del discurso y que han aceptado como válido los grupos dominados, especialmente aquellos valores que son supuestos o prejuicios. Dicho discurso –generalmente ideológico- se expresa a través de la educación, la religión, los hábitos de vida, etc. Lo importante es que se implementan en políticas bien definidas, generalmente llamadas de “desarrollo”.

En el caso de minorías étnicas –por ser un sistema social y cultural distinto al dominante- el problema hegemónico cobra mayor importancia, pues es más difícil su aceptación dentro de la sociedad global. Es por lo anterior que generalmente se utiliza la fuerza (ejércitos de ocupación) para dominarlas. Obviamente todo grupo que acepte la hegemonía del sistema sigue siendo dominado, pero deja de ser marginal, pues eventualmente se ha integrado al sistema global.

- III Posición de las minorías étnicas frente a la estructura del prestigio y honor de la sociedad dominante: esta dimensión se refiere a la valoración que hacen los miembros de una determinada sociedad con referencia a una escala de prestigio. Los grupos pueden considerarse superiores o inferiores no sólo en términos de su poder o riqueza, sino en razón a una estima socialmente prescrita o adscrita culturalmente, Aquí los grupos ya no tienen sentidos de clases (riqueza) ni de poder (estratos o grupos de presión) sino de estamento<sup>4</sup>. Es particularmente importante en este estudio que las minorías étnicas marginadas debido a que una minoría puede poseer riqueza y carecer de prestigio (los judíos en la Alemania pre-bélica) según la valoración de importantes grupos dirigentes de la sociedad global. En definitiva, con un estudio más exhaustivo podría encontrarse ejemplos de las distintas combinaciones de las tres dimensiones señaladas, sin embargo la marginalidad aquí la entendemos como resultado de una desadaptación en estos tres aspectos. Podría darse el caso que cierta minoría étnica religiosa pueda carecer de poder y riqueza, pero tener un alto prestigio; lo cual permite en ingreso o integración a la sociedad global a través de sus instituciones y organizaciones ideológicas, por lo tanto no es marginal.

La valoración que se hace de un sistema social dominado, a veces definido como sub-cultura, siendo en realidad una cultura distinta, es en término estamentarios, pues se le considera como totalidad y todos sus miembros quedan estigmatizados por esa valoración socialmente aceptada en la sociedad global. Todo aymara es considerado como “indio” y “atrasado”, términos que poseen una alta carga valórica.

<sup>4</sup> Los términos clase, poder, estrato o estamento son en sentido weberiano.

El hecho que la sociedad global los defina como totalidad, hay entre ellos un sentido de pertenencia y cohesión mayor, Lo cual los puede llevar a enfrentar a la sociedad dominante como totalidad. Obviamente dependerá del tipo de organización que tengan los grupos al interior del sistema dominado. En el caso de la sociedad aymara, como se organizan en comunidades y gran parte del tiempo están en movilidad horizontal (economía trashumante), se dificulta una mayor identidad, quizás las fiestas (religiosas) sirven como vínculo entre ellos. De hecho las comunidades que se identifican a sí mismas como diferentes a las otras como el caso de los “islugueños”, lo cual facilita la penetración ideológica dominante, pues los enfrenta divididos.

Son sin duda las políticas hegemónicas (religión, educación, etc.) las que tratan de romper las pautas culturales del sistema dominado. En el caso aymara ha sido la religión protestante especialmente la pentecostal la que más ha penetrado en el sistema de creencias Aymara (Guerrero, 1980). La educación formal con sus programas desfasados de la realidad andina orientan la conducta del niño aymara hacia otras pautas valóricas (Guerrero, 1980), ha considerar prestigioso otro tipo de funciones y objetivos, lo cual puede llevar a variar la propia escala aymara del prestigio.

- IV Las relaciones sociales al interior del sistema dominado: las relaciones sociales del poder, económicas y de prestigio al interior de los sistemas marginales dominados son tanto o más importantes que la del sistema dominante, pues ellas posibilitarán -son de capacidad- el enfrentar con éxito a las políticas venidas desde la sociedad global, e incluso cambiar las condiciones de las relaciones de dependencia entre ambos sistemas.

Hay cierto tipo de relaciones sociales específicos dentro de estos sistemas que cobran una relevancia mayor, En el caso aymara como en la mayoría de las minorías étnicas latinoamericanas, relaciones de parentesco son de vital importancia, pues son ellas las que a veces definen el tipo de división del trabajo y el tipo de propiedad. También toman relevancia cierto tipo de relaciones religiosas pues definen conductas sobre los más variados ámbitos del quehacer, en el caso aymara por ejemplo, definen el tipo de explotación de la tierra.

Las relaciones sociales al ser un producto de tipo de conciencia social, de la base económica y de la súper estructura existentes en el sistema social marginal respectivo, son en definitiva el conducto por el cual se puede

expresar tanto un discurso ideológico como una planificación recurrentes con sus organismos respectivos que posibiliten la salida al sistema del dominio que se ejerce sobre él.

Las relaciones sociales son determinados tipos de acciones recíprocas, constantemente repetidas entre los hombres. Dichas acciones repetidas, constituyen regularidades rutinarias que expresan el proceso social generado en el sistema respectivo, y posibilitan a la vez, el conocimiento objetivo de la conducta y de los grupos de dicho sistema. Así, la planificación recurrente encontrará en categorías como la costumbre, el hábito, la rutina, etc., las verdaderas necesidades de los grupos marginales.

La planificación social para este tipo de grupos o sociedades –si ha tomado en cuenta sus relaciones sociales internas- debería preservar la integridad del sistema de valores que sustenta el carácter del grupo o sistema, y variar los medios –siempre y cuando sean sustitutos funcionales adecuados y más eficientes- pero no los fines que de él se desprenden. En el caso aymara, tenemos por ejemplo que la crianza de ganado (llamas, corderos y otros) y su cruzamiento responde tanto a una necesidad económica como religiosa, así, como de ordenamiento social de la población (división del trabajo y la propiedad). Sin embargo, un desconocimiento del tipo de pastos puede llevar a una disminución de la masa de ganado, pues de hecho en la cordillera se descubrió un tipo de pasto que producía infertilidad. Este tipo de apoyo en tecnología o en servicios provenientes del sistema global, podrían beneficiar al hombre andino, el límite del uso de esos medios lo da el logro o no de la meta socialmente deseada –en esos grupos- que se pretenda alcanzar.

Una forma de fortalecer las relaciones sociales dentro de las comunidades aymaras –a modo de hipótesis- es la implementación de un discurso ideológico y planificación que apunte hacia la manutención de los sistemas valóricos propios más importantes y hacia la creación de un tipo de conciencia social que les permita reconocerse a sí mismos como grupo o sistema dominado, y por tanto, identificarse con sus iguales.

### **DIMENSIONES ADICIONALES**

Desde un punto de vista más empírico; consideramos útil para el estudio de las minorías étnicas marginadas, incluir otras dos categorías de análisis, las que estarían condicionadas por las cuatro anteriormente analizadas.

1. Sectorial: aquí interesa saber a que sector de la economía predominantemente pertenece la economía de los grupos marginales estudiados. Lo anterior permitiría clasificar los problemas de esos grupos dentro de los problemas generales que sufren los demás grupos poblacionales latinoamericanos que tienen ese sector como dominante en su economía. Así, tanto de la experiencia como del estudio científico, se pueden encontrar medios que posibiliten un mejor resultado con arreglo a sus propios fines y metas. Se podrían por ejemplo, mejorar los plazos.

En el caso de las comunidades aymaras donde predomina el sector (como el sector de la economía comunitaria más importante) agropecuario, vemos también que presenta los aspectos típicos donde dicho sector es dominante en las áreas subdesarrolladas de Latinoamérica. Así tenemos a modo de ejemplo: baja productividad marginal; cantidad de intermediarios entre ellos y el mercado; mala información acerca de los mecanismos que regulan las imperfecciones del mercado; una fuerte atracción de parte de las áreas urbanas (Arica e Iquique) hacia la mano de obra comunal; desconocimiento de mejores técnicas de explotación de la tierra (especialmente de uso intensivo); una creciente salarización de las áreas agrícolas que pone en peligro a las comunas (un nuevo tipo de Yanacona o proletario agrícola. Esto es más notorio en el norte argentino); un desconocimiento del tratamiento biológico del desarrollo del ganado, etc.

En las comunidades aymaras la explotación de la tierra está definida por aspectos religiosos (araj saya y manqha saya), pero en su resultado tenemos a una economía subdesarrollada donde se observa una deficiencia productiva (lo cual tiene como efecto una deficiente nutrición). En términos generales son las llamas, las ovejas, las papas, la quinua y la lana, los principales productos que genera la economía. Ante la influencia de la economía urbana ha ido variando esa estructura productiva (de hecho la quinua se ha ido reduciendo paulatinamente).

2. Espacial: conocer cual es la distribución de los grupos sociales que nos interesan dentro de la estructura geográfico-administrativa nacional. Además saber como se organizan dichos grupos espacialmente con arreglo a su formación social, incluso es posible que no tengan referencia espacial, si son grupos nómades.

Los grupos aymaras están ubicados básicamente en la I región del país, de hecho esta región tiene un carácter especial dentro del país desde el punto de vista geopolítico; lo cual permite un tratamiento socioeconómico especial con respecto del resto del país (subsidios, garantías tributarias, etc.), pero también al ser una región estratégica tiene una situación política especial, el gobierno podría hacer uso de ese espacio para los fines que estime conveniente.

La división geográfica tiene de hecho una gran importancia -especialmente para los grupos marginales como el aymara que se ubica en asentamientos humanos aislados- pues podría originar una separación no deseada de esos grupos; podría crear áreas de colonización en el espacio vital de las minorías estudiadas; etc.

Como los grupos aymaras se organizan en comunidades, es decir, su identificación social es ecológica (diferente a una clase o casta que sólo tienen un referente social), por lo tanto, resultaría más fácil identificar sus problemas e implementar sus soluciones en un plan.

### **BIBLIOGRAFÍA**

Guerrero Jiménez, Bernardo

1980 "La estructura ideológica del movimiento pentecostal". En: Cuaderno de Investigación Social, N°3. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 1-12.

***Cómo citar:***

González Miranda, Sergio

1981 "La planificación social y las minorías étnicas marginadas: el caso aymara".  
En: Cuaderno de Investigación Social, N°4. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 6-16.

## **DUALIDAD DE SISTEMAS EDUCACIONALES EN EL ALTIPLANO ANDINO: UN CUADRO COMPARATIVO DE SUS BASES FORMALES**

Juan Podestá Arzubíaga

El altiplano rural del norte chileno, conoce a partir de 1879, la existencia de dos sistemas educacionales diferentes: por una parte, el sistema educativo tradicional, y por otra el sistema urbano-occidental y nacional.

El problema central radica en que ambos sistemas actúan simultáneamente, teniendo objetivos sociales y pedagógicos divergentes. Ambos surgen de diferentes estructuras y en consecuencia se formulan para responder a intereses, necesidades y problemas distintos.

Este paralelismo educacional se expresa en la medida que la escuela fiscal o estatal se levanta como contra-sistema pedagógico respecto de la educación autóctona o tradicional. De esta situación emerge una dualidad de tendencias socializantes: Una la educación tradicional, socializa y prepara al joven educando para desempeñarse en su propia economía y sociedad, en tanto la educación fiscal o nacional socializa para integrarse en una sociedad no-andina. En consecuencia, la formación que recibe el joven aymara es ambigua, equívoca y confusa.

Entre ambos sistemas educativos se establecen relaciones, que no son precisamente de coexistencia cultural, por el contrario son del tipo de dominio y control ideológico (Podestá, 1980). En este artículo no es nuestro interés analizar ese tipo de relaciones, ni las consecuencias latentes y manifiestas que conlleva esa relación; pretendemos solamente señalar cuales son los elementos formales y los objetivos que persigue cada uno de los sistemas. De esa forma pretendemos resaltar que el sistema educativo aymara también tiene un particular y específico conjunto de normas, reglas, intereses, instrumentos y códigos formales.

Ambos sistemas coinciden en una tarea básica: buscan integrar y cohesionar el conglomerado social del que forma parte. La diferencia estriba en los objetivos del proceso de integración y en la orientación que siguen los procesos de socialización. Es decir, porqué en uno u otro caso es necesario aumentar el consenso e integratividad, y cual es el sentido de la socialización.

En el caso de la sociedad urbano-nacional, la integración apunta a operar como recurso etnocidiario de la cultura aymara, es decir, a que esta desaparezca como tal

y se transforme al estilo de la cultura urbano-capitalista; en ese sentido, la socialización primaria apunta a romper la “orientación psicológica” hacia la comunidad y el colectivismo, en tanto la socialización política apunta a chilenizar y desaymarizar.

En el caso de la sociedad aymara-andina, la integración apunta a tratar de mantener la cohesión social para aprovechar el máximo de recursos humanos que permitan un mejor uso de la fuerza humana y la ecológica. En ese caso, la socialización primaria se traduce en formar a las nuevas generaciones en función de ese objetivo (reciprocidad, intercambio, complementariedad y ayuda mutua); en tanto la socialización política apunta a reforzar las estructuras básicas andinas.

Para explicar más gráficamente las diferencias entre ambos sistemas educacionales, hemos confeccionado un cuadro comparativo, el que estamos seguros deberá ser ampliado y corregido, en la medida que nuestra comprensión sobre la forma de vida andina también se amplíe y corrija. Ha sido confeccionado con antecedentes recolectados en el sector cordillerano de la primera región.

#### FINES:

En primer lugar se plantean los fines que persiguen ambos sistemas educacionales; mientras en la sociedad aymara el interés se centra en la comunidad, la familia extensa e interés social; en la sociedad nacional los fines se centran en la individualidad, el éxito personal y la consolidación de una estructura de clases.

#### MEDIOS:

Los instrumentos de que se vale cada sociedad derivan en cierta medida de los fines, así es como en lo aymara el instrumento técnico es la comunidad, el ejemplo, la repetición, el arquetipo, el modelo y el diálogo. En tanto la educación fiscal se vale de medios entregados por una institución altamente especializada, con recursos despersonalizados y positivos, que son expuestos por agentes expresamente preparados y adiestrados.

#### IDIOMA:

La enseñanza tradicional se vierte a través del idioma aymara, que se caracteriza por ser un idioma ancestral y con uso básicamente oral (sostenido en la tradición e historia andina); la sociedad nacional impone un idioma foráneo, con postulados lingüísticos diferentes y cuya enseñanza se realiza a través de la lecto-escritura (sostenido material pedagógico especialmente confeccionado).

#### ECOLOGÍA:

El ambiente ecológico en que se desarrollan las actividades educativas son también disímiles. Lo aymara se desarrolla en un medio natural, al que se le otorgan características que superan los meramente físico. La educación estatal se realiza en un medio físico especialmente construido y donde la naturaleza adquiere rango de subordinación al individuo. En un sistema el educando es instruido en directo contacto con la naturaleza, en el otro, el joven es desvinculado del medio ecológico.

#### IDEOLOGÍA Y COSMOVISIÓN:

En el rango ideológico y cosmovisional, la educación nacional perpetúa una ideología capitalista y positivista, donde lo que interesa es integrarse a una determinada estructura; lo aymara perpetúa una ideología específicamente andina, acentuando el carácter socio-comunitario y simbólico de la integración a la estructura.

#### CONOCIMIENTO:

En el rubro conocimiento la situación es tanto o más compleja; el conocimiento que transmite la educación fiscal es universalizante en cuanto su génesis no emana del manejo de situaciones cotidianas o particulares, es un conocimiento predominantemente teórico, que se articula y cristaliza en una estructura de clases (existe un rango de conocimiento para la tarea manual y otro para lo intelectual, existiendo formas y niveles cognitivos según la posición social que ocupe el individuo). El conocimiento entregado por la escuela fiscal es un instrumento de uso exclusivamente individual, es una forma de capitalización personal. Alternativo a ello, el conocimiento entregado por la forma educativa tradicional es de carácter más integrado, la combinación teórico-manual es mucho más íntima y permanente, es un tipo cognitivo que todos los individuos tienen posibilidad de alcanzar; es un tipo de conocimiento vinculado con todos los acontecimientos y situaciones que vive la comunidad.

En lo esencial, el conocimiento de la educación aymara tiende a homogenizar y uniformar los individuos (aunque se mantienen diferencias individuales), en tanto el conocimiento formal transmitido por la escuela tiende a acentuar las diferencias sociales, y posteriormente a legitimizarlas.

#### TECNOLOGÍA

Tecnológicamente, la educación tradicional capacita a los jóvenes educandos para un buen manejo de su ecología y los elementos de la estructura económica (ganadería, agricultura, textilera, comercio, etc.). Los capacita asimismo para una comprensión global del sistema simbólico que rodea todas las actividades cotidianas: la socialización técnica en la sociedad aymara implica un proceso de adiestramiento de la futura mano de obra que incluye, desde aprender a elaborar o

confeccionar los útiles de trabajo hasta su correcta aplicación. Por ejemplo en la tecnología del alimento, el joven es preparado desde el punto inicial que es elegir la tierra para el cultivo, conocer las fechas de sembrío, técnicas de labranza y movimientos de tierras, conservación del cultivo, participación en el período de cosecha, almacenamiento de alimentos y conservación de los mismos, hasta conocer finalmente el proceso de elaboración de la comida. En cambio, la educación tecnológica entregada por la escuela consiste básicamente en entregarle al educando un tipo de conocimiento en el cual como sujeto no participa, el código técnico es elaborado previamente y por personas especializadas, en ese sentido el educando no es más que un receptor, y en consecuencia no hay un universo simbólico que aprehender. El objetivo principal de la socialización técnica occidental es adiestrar al joven futuro trabajador en un buen manejo de máquinas y herramientas, abstrayendo la posibilidad de participar en la confección del instrumental técnico, y lo que es más, impidiéndole que conozca todo el proceso productivo.

#### **FUNCIONES POLÍTICAS, SOCIALES Y ECONÓMICAS DOMINANTES:**

Cada sistema educativo tiene sus funciones dominantes en lo político, social y económico. La educación fiscal aúna esos tres objetivos en una sola función: aumentar la integración social, propiciando en ese proceso una manipulación ideológica de los grupos no-dominantes, de esa forma se optimiza la posibilidad de obtener mayores niveles de producción y de acumulación de excedentes económicos. La educación tradicional también aúna esos tres objetivos pero con la intención de conservar el orden social a objeto que la distribución de beneficios sociales sea de forma más complementaria.

#### **ESTRUCTURA DEL PROCESO EDUCATIVO:**

Cuando nos referimos a la estructura del proceso educativo, pensamos en cuales son los principales aspectos en que se sostiene el proceso enseñanza-aprendizaje. Es así como definimos que para la educación tradicional lo importante es el período en que el joven desarrolla al máximo sus potencialidades bio-físicas, y como dichas potencialidades van siendo adecuadas al tenor de un proceso gradual y natural, según las tareas físicas que el joven pueda desempeñar. En la educación estatal lo que define el proceso educativo es la edad del educando en un grupo curso, es en ese sentido una estructura orgánica de carácter rígido; no interesan capacidades ni potencialidades, sólo a que grupo-edad pertenece.

#### **RELACIONES PEDAGÓGICAS:**

Las características de la sociedad aymara definen para lo educativo un tipo de relaciones pedagógicas horizontales; es decir, el diálogo y trabajo en común es la

tónica. El hecho de no existir instituciones educativas especializadas permite que el ambiente educativo sea único, que se desarrolle en todo lugar y a cualquier hora, recibiendo influencias educativas en todo momento. En la sociedad Urbana-Nacional, la estructura de clases que ésta posee impide al sistema escolar un tipo de relaciones pedagógicas verticales: El director jerárquicamente superior a los maestros y estos superiores a los alumnos; ese esquema de jerarquización se repite al interior del grupo de los maestros. El esquema autoritario es congénito a la educación estatal.

#### VALORES CULTURALES:

En este ítem lo que define la educación tradicional son los valores que giran alrededor del interés comunal, por la familia extensa como sistema organizacional, por el trabajo como forma de vida y por las costumbres religiosas como elemento cotidiano; la conciencia de compartir rasgos y elementos culturales panandinos es un valor cultural importantísimo en grupos armados de orientación axiológica tradicional.

Los valores culturales que transmite la educación urbana, se centran en el individualidad, la familia nuclear, el trabajo como forma de consumo y enajenación; los últimos años la escuela introduce dos nuevos valores que desplazan los anteriores: el militarismo y el patriotismo.

#### TIEMPO DE LA ACTIVIDAD EDUCATIVA:

En este rubro nos referimos a la forma en que se distribuye temporalmente la intensidad del mensaje escolar. En el caso aymara ese mensaje es transmitido permanentemente y aprovecha de socializar según las condiciones físicas del aprendiz y los ciclos naturales de la economía. El tiempo educativo es único, permanente y duradero, es decir, la educación autóctona no fracciona el día normal dedicando una parte de este a la enseñanza, en un sentido literal todo el día es horario escolar.

El tiempo educativo en el sistema urbano se orienta por una planificación rígida, generalmente anual o semestral; donde la unidad de aprendizaje se mide por horas de instrucción, pasado ese período la enseñanza deja de influir en el educando. El horario educacional no es único ni permanente, se fracciona en módulos de tiempo: Vacaciones – Clases – Vacaciones, o en su defecto Clases – Recreos – Clases.

**SOCIEDAD AYMARA****SOCIEDAD NACIONAL**

FINES	DESARROLLAR POTENCIALIDADES COMUNITARIAS. LOGRAR CONTINUIDAD DE LA COMUNIDAD. REFORZAR LA TRADICIÓN	DESARROLLAR POTENCIALIDADES INDIVIDUALES. APOYAR ÉXITO INDIVIDUAL Y DE CLASE. RECURSO DE MOVILIDAD SOCIAL.
MEDIOS	FAMILIA- COMINIDAD-TRADICIÓN (PATER.)	ESCUELA-PROFESOR-RECURSOS INSTRUMENTALES MODERNOS. APOYO A LA CULTURA OFICIAL
IDIOMAS	AYMARA (FAMILIA LINGÜÍSTICA ijjjjjj)	ESPAÑOL, LENGUAS DE PERFECCIONAMIENTO: FRANCES/INGLÉS. FAMILIA LINGÜÍSTICA INDO-EUROPEA
ECOLOGÍA	NATURAL. USO MÚLTIPLES PISOS ECOLÓGICOS. HOMBRE Y NATURALEZA CONSTITUYEN UNIDAD.	ARTIFICIAL CONSTRUÍDA INTEGRAMENTE. USO DE UN SOLO PISO ECOLÓGICO. HOMBRE DIVORCIADO DE LA NATURALEZA
IDEOLOGÍA	MÁGICO-RELIGIOSO. SOCIO COMUNITARIO HETERONOMA (EL HOMBRE EN FUNCIÓN DE ...) NATURALEZA CENTRO DEL MUNDO.	IDEOLOGÍA DE CLASE – DOMINACIÓN CLASES IDEOLOGÍA CAPITALISTA AUTÓNOMA (EL HOMBRE POR EL HOMBRE) HOMBRE CENTRO DEL MUNDO
CONCEPCIÓN DEL MUNDO	MÍTICA SOBRENATURAL. NATURALEZA VIVIENTE – RELACIÓN ARMÓNICA. CONCIENCIA TRADICIONAL.	TÉCNICO-INDUSTRIAL-UTILITARIA NATURALEZA DOSIFICADA. RELACIÓN DESTRUCTIVA CONCIENCIA O MENTALIDAD INDUSTRIAL
CONOCIMIENTO	ADOPTIVO A LO PARTICULAR. CONOCIMIENTO AMBIENTAL –ECOLÓGICO CONOCIMIENTO INTEGRAL. RELACIÓN (PRAXIS) TEÓRICO-MANUAL. CONOCIMIENTO USO SOCIAL (COMPARTIDO) FORMALIZADO EN LAS NORMAS-COSTUMBRES-TRADICIÓN.	UNIVERSALIZANTE CONOCIMIENTO NORMATIVO – GENERAL CONOCIMIENTO ESQUEMÁTICO REFLEXIÓN TEORICA CONOCIMIENTO USO INDIVIDUAL (COMPARTIDO) FORMALIZADO EN LENGUAJE ORAL Y ESCRITO
TECNOLOGÍA	POSITIVA Y SIMBÓLICA. ijjjjjj DE LO SIMBÓLICO. TECNOLOGÍA AUTÓCTONA TRADICIONAL. (RELACIÓN CONCIENTE Y DINÁMICA CON LA PRUDUCCIÓN)	LO POSITIVO ES LA ÚNICA DIMENSIÓN. TECNOLOGÍA INDUSTRIAL-MODERNA (RELACIÓN DE ENAJENACIÓN Y ALIENACIÓN CON LA PRODUCCIÓN)
FUNCIÓN DOMINANTE POLÍTICA	AUMENTAR CONSENSO COMUNAL MANTENER ESTRUCTURA DEL PODER POLÍTICO CONSERVAR EQUILIBRIO Y SITUACIÓN TRADICIONAL	AUMENTAR INTEGRACIÓN SOCIAL (MANIPULACIÓN) AUMENTAR PODER POLÍTICO GRUPOS DOMINANTES INCENTIVAR CAMBIOS Y SITUACIÓN MODERNA REDUCCIÓN DE NIVELES EN CONFLICTOS POLÍTICOS- IDEOLÓGICOS PROTECCIÓN Y DEFINICIÓN DE LÍMITE GEOPOLÍTICOS Y CULTURALES
FUNCIÓN DOMINANTE SOCIAL	CONSERVAR EL ORDEN SOCIAL ESTABLECIDO. MANUTENCIÓN DEL EQUILIBRIO ESTRUCTURA SOCIAL. DISTRIBUCIÓN DE BENEFICIOS SOCIALES INSTRUMENTO: LA COMUNIDAD	LEGITIMACIÓN DE LA ESTRUCTURA DE CLASES AUMENTO DIFERENCIACIÓN INTERNA DE LAS CLASES ESTRATIFICACIÓN SOCIAL C/MOVILIDAD INDIVIDUAL INSTRUMENTO: EL ESTADO
ESTRUCTURA DEL PROCESO EDUCATIVO	DESARROLLO DEL PROCESO EDUCATIVO BASADA EN UNA CRONOLOGÍA SICO-BIOLÓGICA Y PRODUCTIVA CON ARREGLO A UN PROCESO NATURAL SEGÚN EL TIPO DE TAREAS.	CON ARREGLO A UNA ESTRUCTURA ORGÁNICA RÍGIDA. INTERESA GRUPO-EDAD Y SU UBICACIÓN EN EL ESQUEMA ORGÁNICO
AMBIENTE EDUCATIVO (RELACIONES PEDAGÓGICAS)	DE TIPO HORIZONTAL. (EL AMBIENTE EDUCATIVO ES ÚNICO Y LA RESPONSABILIDAD COMPARTIDA) RELACIÓN RECÍPROCAS.	DE TIPO VERTICAL. LA INSTITUCIÓN EDUCATIVA ESPECIALIZADA. LAS RELACIONES PEDAGÓGICAS AUTORITARIAS Y VERTICALES. DIRECTOR-PROFESORES/PROFESOR-ALUMNO.
PRINCIPALES VALORES CULTURALES	INTERÉS POR LA COMUNIDAD FAMILIA EXTENSA TRABAJO HUMNIZADO TIEMPO SAGRADO (jjjjjj)	INDIVIDUALIDAD VALOR SUPREMO. FAMILIA NUCLEAR O ATOMIZADA. TRABAJO ENAJENADO (CONSUMO-SALARIO) TIEMPO HISTÓRICO (IRREVERSIBLE – DESACRALIZADO)
TIEMPO DE LA ACTIVIDAD EDUCATIVA	CON ARREGLO CICLO BIOLÓGICA-PRODUCTIVA DESARROLLO-CAPACIDAD FÍSICAS DESARROLLO CONDICIONES ECO-PRODUCTIVAS) PROCESO GRADUAL Y CONTINUO.	TIEMPO CON ARREGLO PLANIFICACIÓN RÍGIDA (PRIMA EL TIEMPO ESCOLAR URBANO: CLASES – RECREOS – CLASES Y CLASES – VACACIONES – CLASES ES INTERMITENTE Y DISCONTINUO)
FUNCIÓN DOMINANTE ECONÓMICO	DISTRIBUCIÓN-INTERCAMBIO-RECIPROCIDAD. CONTROL VERTICAL – COMPLEMENTARIEDAD SUBSISTENCIA Y EQUILIBRIO PRODUCTIVO	CONSUMO INDIVIDUAL Y MONETARIO. PRODUCCIÓN EN SERIE – INDUSTRIAL EXCEDENTES Y ACUMULACIÓN CAPITALISTA

**BIBLIOGRAFÍA**

Podestá Arzubiaga, Juan

1980 "Funciones socio-políticas y culturales de la educación chilena en el altiplano aymara". En: Cuaderno de Investigación Social, N°3. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

***Cómo citar:***

Podestá Arzubiaga, Juan

1981 "Dualidad de sistemas educacionales en el altiplano andino: un cuadro comparativo de sus bases formales". En: Cuaderno de Investigación Social, N°4. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 17-23.

## LA NUCLEARIZACIÓN DE LA ESTRUCTURA FAMILÍSTICA AUTÓCTONA Y EL PROCESO DE DOMINACIÓN INTERNA

Yerny González C.

Respondiendo a los intereses del sistema hegemónico urbano-nacional, la nuclearización de la estructura familiarística autóctona es un proceso de graves y profundas consecuencias para el sistema rural-andino. Dicha nuclearización ha sido un proceso progresivo iniciado tempranamente con el sometimiento de la sociedad andina al ordenamiento impuesto por el conquistador hispano y que continuó luego. Transformándose en un proceso de dominación interna, con la obligada inserción a las emergentes sociedades nacionales (Perú-Chile para el caso de Tarapacá) y a su sistema económico, político-administrativo y socio-cultural.

En el curso de ese proceso, la dominación de la estructura familiarística autóctona ha operado mediante la paulatina y creciente “afuncionalidad” del modelo aymara. Sometida en términos de dependencia y dominación a las reglas del sistema dominante, la familia extensa o ayllu ha sido convertida en una micro-estructura ineficaz e inoperante, incapaz de dar respuestas a los requerimientos y necesidades de la sociedad autónoma. En su reemplazo, la dinámica de la dominación interna, caracterizada por el predominio del sistema urbano-nacional, impone un modelo familiarístico alógeno: la estructura familiarística nuclear, modelo que rechaza y no reconoce la especificidad andina y que, en tanto tal, conlleva la disfuncionalidad y el rompimiento con la sociedad autóctona. Dicho rompimiento se fundamenta en un conjunto de principios coherentemente articulados que, en tanto justifican la destrucción del sistema andino, se constituyen en parte integrante de la Ideología de la Dominación, en base a la cual se consolida el proceso de etnocidio socio-cultural y el subdesarrollo andino.

Impuesta en base a un antagonismo estructural con la sociedad andina, la estructura familiarística nuclear constituye la negación y destrucción del dominado y minoritario sistema rural-andino y consolida de manera irreversible –imponiéndose como el fundamento último de la sociedad– el carácter hegemónico del sistema urbano-nacional.

1.- Enmarcado en el contexto global del subdesarrollo y desintegración andina, el actual estado de nuclearización de la estructura familiarística autóctona es inseparable de las categorías y dominación interna. Desde esa perspectiva, las relaciones establecidas entre sociedad urbana-nacional (sistema dominante) y sociedad

rural-andina (sistema dominado), son definidas como relaciones estructuralmente asimétricas y unilaterales en perjuicio de la sociedad andina, la que desfavorablemente integrada a la sociedad urbana-nacional, se subdesarrolla y desintegra en sus estructuras internas básicas. Por ese conducto, las micro estructuras sociales autóctonas, muy especialmente la micro estructura familiar, sometida a un constante proceso de desajustes, desequilibrios, conflictos y antagonismos, se desestructura progresivamente al ritmo que le imponen el sistema y las estructuras urbanas dominantes, evidenciando con ello que la desintegración socio-cultural andina no es sino otra expresión y consecuencia del fenómeno de dominación interna.

Con tales planteamientos nos proponemos en lo que sigue, analizar cómo el fenómeno global de dominación interna se expresa en el actual estado de nuclearización de la estructura familística aymara. De otro modo, nuestro propósito es analizar la relación existente entre dominación interna y nuclearización de la estructura familística autóctona. Este planteamiento nos exige por lo pronto, las siguientes explicitaciones:

- a) La categoría global de dominación andina la aplicamos aquí al contexto más reducido de las microestructuras autóctonas atribuyendo a ellas, en nuestro caso a la estructura familiar, las mismas o similares características de la macro estructura envolvente.
- b) Aplicado a la problemática de la nuclearización de la estructura familística aymara, la dinámica de la desintegración socio-cultural se refiere, al menos en primera instancia, al proceso de imposición en los Andes de las formas; modelos y estructuras socio-culturales urbanas e inversamente, al proceso de desintegración, represión y destrucción de las formas, modelos y estructuras sociales autócratas. En este sentido establecemos una directa relación entre los conceptos de dominación interna y nuclearización familística aymara, esto en tanto la estructura familística nuclear representa el modelo familiar característico y representativo del sistema urbano.

Así entonces, lo que denominamos nuclearización de la estructura familística aymara no es sino el proceso de imposición de los Andes de una estructura familiar alógena y disfuncional que responde a los intereses, expectativas y necesidades del sistema dominante.

2.- Reproduciendo el equilibrio tenso existente entre sociedad urbana-nacional y rural-andina, el actual proceso de nuclearización de la estructura familística andina,

constituye una expresión evidente del juego de oposiciones y contradicciones establecidas entre la estructura familística rural-autóctona y urbana-moderna; juego que por lo demás se desarrolla de acuerdo a las reglas impuestas y definidas por el sistema hegemónico. Dicha hegemonía, definida en términos de la imposición del sistema socio-cultural urbano en los Andes, adquiere a nivel de la micro estructura familiar, la forma de un antagonismo estructural que opone de manera irreconciliable los respectivos fundamentos de los sistemas sociales en conflicto: la estructura familística nuclear urbana y extensa autóctona. De ambas, la última debe ser destruida, la dinámica de la dominación socio-cultural, fundamento del orden y del modelo de desarrollo nacional, así lo exige.

En ese orden de ideas, el principio de homogenización socio-cultural, se constituye en el fundamento ideológico que justifica y exige la aniquilación de la estructura familística autóctona y la imposición del modelo de familia nuclear. Todo modelo de familia distinta al del sistema dominante es conceptualizado como “primitivo”, “incivilizado” e implícitamente como obstáculo al desarrollo económico. Con ello se postula a la estructura familística nuclear como sinónimo de “progreso”, “civilización” y requisito de desarrollo; planteamientos que no hacen sino confirmar el etnocentrismo y monopolio socio-cultural ejercido por el sistema urbano-nacional (Podestá, 1980). Su modelo familiar, la estructura familística nuclear es la única legítima, su modelo de desarrollo centrado en la economía social de mercado, el único posible, su modelo de sociedad, la sociedad de consumo, la única válida.

En ese contexto, la nuclearización de la estructura familística autóctona representa el resultado de la necesidad estructural de la sociedad urbana-nacional por homogenizar y cohesionar a sus miembros en torno a instituciones y micro estructuras comunes. La acción de la Escuela y del Pentecostalismo, ya comentado en un artículo anterior (González, 1980). Se inscriben dentro de la aludida homogenización, ello en tanto ambos agentes imponen valores, pautas de conducta urbanizantes y prescriben el modelo familístico nuclear. A través de ellos, de su acción desintegradora y dominante; los valores y principios tradicionales son reemplazados por los valores básicos de la moderna sociedad de consumo: el individualismo, la competencia, el éxito, la noción de progreso. Ocupan ahora un lugar central.

3.- La imposición de tales valores nos indican que la dominación socio-cultural expresada a través de la nuclearización familística autóctona adquiere el carácter de fenómeno social total. No se trata de la imposición de una mera “forma” familiar pues, conjuntamente con ella se imponen los principios fundamentales del sistema económico de la sociedad dominante: la estructura familística nuclear urbana es, en

nuestro caso, inseparable de la sociedad de consumo y de la economía social de mercado de la misma.

Dicha situación nos señala de paso, que la estructura familiar nuclear impuesta en los Andes es no sólo un activo Agente de Dominación socio-cultural, sino también un activo agente que revitaliza y profundiza el proceso de dominación económica interna. En este orden de ideas, el Modelo de Desarrollo Nacional fundamenta ideológicamente –justificando y exigiendo– la imposición de la economía social de mercado en el sistema andino. La consolidación de la hegemonía urbana nacional lo precisa.

Sometida a ese proceso global, la economía familiar de subsistencia es desarticulada, desintegrada y dominadas. Junto con ello, el modelo familiarístico autóctono, incompatibles con los medios y metas socio-económicas definidas por el sistema urbano nacional, corre la misma suerte. Así pues, imponer la estructura familiar nuclear en los Andes implica extender y consolidar la economía social del mercado como mecanismo regulador del proceso económico-productivo y de la subsistencia del grupo familiar. Implica también consolidar y profundizar el proceso de Personalización e Individualización del grupo de parentesco extenso; ello en tanto el sistema económico dominante necesita la concurrencia de individuos aislados y desprovistos del control sobre los medios de producción; que entren a competir libremente e individualmente por el acceso a los bienes productivos.

El reconocimiento jurídico-legal del hombre en tanto ejecutor de determinados roles productivos al interior de una empresa regulada por las exigencias del mercado, exige también el rompimiento con las tradicionales normas de adscripción a un determinado grupo socio-étnico. Exige también y en definitiva, romper la estructura familiarística extensa en tanto ella regula y controla, de acuerdo a sus propios principios y mecanismos, el proceso productivo autóctono basado en la complementariedad económica, en el control vertical de la economía y en el conocimiento y reconocimiento de las particularidades ecológicas andinas.

Antagónica y disfuncionalmente incorporada al sistema socio-ecológico autóctono, la imposición de la estructura familiarística nuclear implica profundizar el carácter asimétrico del proceso de desarrollo económico micro-regional; el desarrollo de los centros hegemónicos continúa edificándose a costa del subdesarrollo andino.

4.- Respondiendo al requerimiento de consolidación de las fronteras socio-políticas de la hegemónica sociedad nacional; el ayllu o familia extensa entra en conflicto estructural con la denominada Doctrina de Seguridad Nacional y con los principios

en ella contenidos. Constituida como fundamento ideológico de Integración Nacional, la imposición en los Andes de las nociones de Resguardo de la Soberanía y seguridad nacional requieren de la extirpación de la “lealtad Cultural” y de la desintegración del ayllu o familia extensa en tanto estructura comprometida con el universo andino. La estructura familística autóctona, conceptuada como atentatoria para la seguridad y soberanía nacional debe, por tanto, ser destruida y reemplazada por una micro estructura comprometida con la sociedad nacional, con sus medios, metas y categorías socio-culturales.

Fundamentada en tales planteamientos, las constantes políticas de “chilenización” de la estructura familística autóctona, se orientan a consolidar el proceso de “transferencia de lealtades” (Podestá, 1980), desde la comunidad andina a la “comunidad nacional”, complementariamente, ello implica extirpar los símbolos y categorías socio-culturales pandinos: las costumbres y tradiciones (expresión de identidad cultural) son reemplazadas por la historia patria, los sucesos históricos nacionales y el sentimiento de “chilenidad” que los divorcia y opone a sus congéneres peruanos y bolivianos. El resultado final es siempre el mismo: la desintegración de la estructura familística autóctona y la imposición del modelo de familia nuclear en los Andes. Nuclearizado el fundamento del orden pan-andino, el peligro del surgimiento de una conciencia socio-étnica que cuestione y rechace los proyectos de la sociedad hegemónica, es dominado y, en este sentido dicha nuclearización se transforma en un eficaz mecanismo de control socio-político que consolida, nuevamente, la hegemonía del sistema urbano-nacional. La dinámica de la dominación interna es así revitalizada.

## **BIBLIOGRAFÍA**

González Casanova, Pablo

1970 “Sociedad plural. Colonialismo interno y desarrollo en América Latina”. Ensayos de interpretación sociológico-política. Editorial Universitaria; Santiago, Chile.

González, Yerny

1980 “La familia aymara: una estructura desintegrada y dominada”. En: Cuaderno de Investigación Social, N°3. Centro de Investigación de la realidad del Norte; Iquique, Chile.

Kesse, Juan van

1980 "Holocausto al progreso". Universidad Libre de Amsterdam; Amsterdam, Holanda.

Podestá Arzubiaga, Juan

1980 "Funciones socio-políticas y culturales de la educación chilena en el altiplano aymara". En: Cuaderno de Investigación Social, N°3. Centro de Investigación de la realidad del Norte; Iquique, Chile.

***Cómo citar:***

González, Yerny

1981 "La nuclearización de la estructura familiar autóctona y el proceso de dominación interna". En: Cuaderno de Investigación Social, N°4. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 24-29.

## LA VIOLENCIA PENTECOSTAL EN LA SOCIEDAD AYMARA

Bernardo Guerrero Jiménez

En un artículo editado por esta misma revista se afirma que la cosmovisión del movimiento pentecostal, es dualista donde sobresalen elementos de totalitarismo, intolerancia y como consecuencia de ello violencia (Guerrero, 1980).

Nuestra intención ahora es señalar algunas cuestiones empíricas de la cosmovisión pentecostal, mostrando las fuentes de conflictos y violencia entre estos y los aymaras chilenos, a través de la contrastación de relatos recogidos en la zona de Cariquima.

Derivada de la cosmovisión, la presencia pentecostal en el altiplano chileno, señala desde sus comienzos la existencia de una fuente de conflictos y violencia que hasta el día de hoy perduran.

Es así porque el pentecostalismo desafía el status de la realidad andina al cuestionar la religión autóctona que actúa como mecanismo legitimador. Desde esta perspectiva, este movimiento religioso es el vínculo portador de una nueva y ajena definición de la realidad social.

Ante este hecho el hombre aymara, inserto en una situación de desarraigo y anomia, asume la conciencia de que es posible vivir (aunque sea en forma dramática y renunciando a sus orígenes y condiciones culturales) sin el apego a la religión autóctona. Se empieza a re-socializar en un extraño sistema de valores que le otorga el movimiento pentecostal al extremo de renegar de su cultura y tradición como ya hemos dicho.

Las consecuencias de esta re-socialización son claras y significativas: el pentecostalismo empieza a interpretar su vida pasada como un "error"; asume una actitud agresiva frente a la sociedad aymara. Y no sólo cuestiona la religión, sino que también pone en duda y socava la organización social que se legitima en la religión. Las consecuencias son claras: se debilitan los mecanismos que articulan la sociedad. Desde este punto de vista el movimiento religioso en estudio es disfuncional para la estructura social tradicional, ya que quiebra entre otras tantas cosas, el sentido de la orientación axiológica e introduce nuevos patrones de acción

social. Es entonces a partir de este hecho -instauración del pentecostalismo como religión alternativa- que genera el foco permanente de violencia.

La relación entre la comunidad pentecostal y la aymara, se caracteriza por ser de incompatibilidad estructural, por la existencia de un tenso antagonismo. La llegada del movimiento pentecostal a través del primer aymara convertido inauguró una serie de incompatibilidades y violencias que aún persisten.

¿Cuál es la visión del aymara tradicional frente a la penetración del movimiento pentecostal en su sociedad? Esta pregunta fue respondida por Don Eugenio Challapa (38 años de Chulluncane) quien en 1979 fue el Mayordomo de la fiesta de San Juan de Cariquima, que se realiza todos los años en el mes de noviembre. En una conversación personal él nos dijo:

“Bueno, por el año 1959 estuve aquí y llegó el Señor Braulio Mamani como conocedor de la religión pentecostal. Entonces nosotros casi nos fuimos a la opinión que él trajo sobre la religión pentecostal.

¿Qué pasó? Que de a poco se fue destruyendo las costumbres tradicionales que habían esos años aquí en Cariquima. Y porque él exponía una palabra que era conveniente para las tradiciones que se hacen aquí en el pueblo de Cariquima... Y después de eso nos sentimos oprimidos, la gente soltera nos vimos privada de nuestra vida social, porque decían que no había derecho a participar en una fiesta deportiva, ni en las fiestas sociales, absolutamente nada, así es que había que estar al mando del Señor Pastor, hacer lo que él decía... Entonces así estuve varios años participando yo también. Después hubo una contrariedad en el pueblo porque el pueblo no quería ser destruido de esa parte de esa cultura propia que mantenemos con la tradición en especial aquí en el pueblo de Cariquima; porque no querían con la pachamama no querían con las vírgenes, con la iglesia católica en especial. No querían con las costumbres de las Pachamama, que se hacen unos brindis para empezar la siembra; no querían con el floreo de los ganados, que el campesino aprecia su ganado. Todas estas cosas eran atentatorias contra la cultura propia del aymara. Y más adelante ya nos vimos divisionado, ya de ahí a mediados, desde el año 1962 hasta la fecha (1980), en los mediados de esos tiempos, tuvimos un fuerte choque porque

habían obras de los viejos antiguos fundados como son las iglesias, que se estaban destruyéndose, y que antiguamente eso se mantenía cada 5 años, cada 10 años, se pintaba con una cal que aquí mismo en la zona hay; que se proponía arreglar todos los techos y las paredes, eso se hacía entonces. Cuando dijimos que era necesario hacerlo porque se estaba deteriorando un poco con las lluvias y las temporadas que pasaban en los inviernos. Entonces ahí donde ellos se opusieron fuertemente porque no era parte de ellos la Iglesia Católica.

Actualmente se mantiene esa Iglesia con el principio fundado en este pueblo de Cariquima, es decir, la Iglesia, está fuertemente fundada con el pueblo. Y eso es lo que mucha gente, a la mayoría del pueblo no le gustó y no quiso continuar más con la idea del pentecostal y otros se quedaron; yo creo que una minoría están todavía quedándose con la idea del pentecostal, manteniéndose con la idea del Señor Mamani.

Ahora no es porque yo no creo en el Creador sino que necesitamos del Creador realmente, porque sobre la creación de Dios estamos viviendo en estas tierras de acuerdo a eso yo estoy conforme; pero no estamos conforme mucho que nos atente contra la cultura propia del pueblo aymara.”

Con toda seguridad, la presencia pentecostal que penetra en un primer momento va a despertar casi de inmediato celos y generar por lo mismo, conflicto y violencia. Es así, ya que invariablemente el pentecostalismo al presentarse como sociedad alternativa pone en duda el orden establecido. Más aún si se trata de la sociedad andina que ha vivido cuatro siglos con el trauma de la conquista, con todo lo que ello acarreó y que no logra superar. Esto sucede en cualquier sociedad que recibe el pentecostalismo por primera vez. Si analizamos su nacimiento a principios de siglo en Valparaíso, Chile, nos daremos cuenta del conflicto entre esta naciente comunidad religiosa y la sociedad ambiente (Lalive d`Espinay; 1968:39).

Las consecuencias de esta red de conflictos y violencia lleva por implicación la mistificación o ideologización de estos, en que se enaltece el rol del bando a que pertenece el narrador. Los términos del conflicto y de la violencia según el relato del Pastor, por ejemplo, tiende a resaltar el “rol divino” que le cupo al pentecostalismo en la derrota parcial de la “idolatría institucionalizada”.

El fuerte carácter iconoclasta del pentecostalismo, más su vigoroso espíritu proselitista lo llevó a romper imágenes demasiado sentidas para la sociedad aymara. Este acto de violencia es muy recordado por nuestro informante.

“En el tiempo de Villablanca, prácticamente desde ese tiempo entró una idea en todos los pueblecitos chicos y muchos tomaron ese fanatismo y nos decían que nosotros estábamos equivocados. Entonces empezaron a atacar los santos que estaban puestos en las capillas de los pueblecitos chicos y realmente se destruyó, incluso hubo un denuncia en el Juzgado de Huara en aquellos tiempos funcionaba. Después no sé más adelante. No sé como se arreglaron, pero la cosa que hubo boche.

Entonces hubo también en mi propia estancia, yo soy de Chulluncane, hasta yo mismo participé en una destrucción de eso, porque yo bien creído en eso participaba, tal como dije anteriormente.

Entonces creemos todos casi no era posible agarrar esa idea del pentecostal, ¡Puchas! Atentamos realmente contra nuestra cultura misma. Pues, después paulatinamente, de poco a poco, nos fuimos retirando, porque vimos de que ya hubo un divisionismo total en nuestra comunidad misma. Y ahora ya no hay porque son dos o tres quedarán de 15 familias, que habíamos en Chulluncane actual.

Para la destrucción se hizo esa vez, eh. Siempre en cada destrucción participaba son Braulio, él era el que encabezaba ese tipo de destrucciones. El decía -Don Braulio, el Pastor- que todo esto era parte del demonio, que el demonio se halla sentado allí. Y allí había que adorarle, y eso está malo decía. Es un Dios que no cierra el ojo, no ve nada y, sin embargo, nosotros le estamos prendiendo velas. Porque no prendemos al Creador. Todo eso atentaba contra nuestra cultura que se mantenía.

Esta situación de violencia también es relatada por el Pastor quien nos dice:

“...Pero todo fue en vano que el enemigo trató de poner atajo al camino de Dios, de la salvación. Bien transcurrieron los tiempos, yo tenía que dentrar a predicar en Sabaya (territorio boliviano). ¡huy El

enemigo se enojó totalmente, por los muchos enfermos que se estaban mejorando ya. Ya muchos se estaban dando vueltas para entregarse. En Sabaya se pusieron de acuerdo principalmente las autoridades, diciendo que ni es posible indios como nosotros vengan a cambiarnos la religión. Aquí esto no lo vamos a consentir. No lo consentiremos por causa que en mi pueblo se están fracasando las costumbres, y aquí no viene a fracasar, nuestras costumbres. No hay que permitirlo que ande más.

El relato continúa con la incursión en su tierra natal, Cariquima, donde los campesinos aymaras se reunieron en Asamblea General y según el Pastor decidieron lo siguiente.

“Se pusieron de acuerdo en Villablanca, ese era mi destino permanecer en manitos de Dios. Habían tres familias que estaban maldiciendo. Yo estaba siendo culpado. Ellos organizaban el linchamiento. ¡Uhhhh! Dije, aquí me van a masacrar. La fiesta empezaba el 21 de enero en Cariquima, Llegaron todos y yo nomás para la masacre. Este era mi final. Pusieron toda la Comunidad de acuerdo. Cualquier vez lo pescamos en cualquier parte, lo masacramos. Entonces la gente me decía “se pusieron de acuerdo, así es que mejor vete a otra parte” me decían otros. Yo me iba a ir a Bolivia para evitarme estas cosas, no vaya a ser cosa que me estén atropellando, Pero el Sr. Me avisó en el sueño que yo no me voy, y yo obedecí y me quedé. Comenzó la fiesta por allá. ¡Ahhh! Canuto por allá, canuto por acá, decía la gente, ese sobrenombre. Yo sabía que muchos querían ingresar y con ellos están cargando. “Que todavía soy un canuto” contestaban muchos, los que venían a escuchar sonriéndose. Cuando yo hice que estaba reprendirme, estarían pensando como poder atropellarme puh!. El siguiente día me echaron el calso (¿). Después fui a acusar al carabinero, se mandaron preso entre ellos mismos, y aquí no vienen na’ a atropellarme. Pasó la fiesta por fin. Pero se dieron cuenta dicen, pero enseguida yo tuve una reunión general de esto. Acaso vamos a dejar a esta gente, a causa de éste quiere fracasar la costumbre. Es él el que se va a salir o nosotros. Uno de los dos tenemos que ponernos de acuerdo ¡Pucha! Se reunieron hombres y mujeres, aquí tuvimos dos horas. Enseguida vendrá que cosa y de repente llegaron dos comisiones a buscarme. “Ahí en la reunión te necesitan”

y dije yo “Mire Señor haga lo que quiera”, No temía a nada. Y cuando realmente está viendo a la gente, esa reunión era solamente contra el Evangelio. Cuando llegué dije: “Aquí me tienen mis comunidades que es lo que quieren para conmigo”. Me presenté en la puerta, quién es el pícaro que me va a reprender. Yo estaba seguro que era muy largo el que quería matarme. Pero mi espíritu no hará nada, entendían. Y le pregunté, todo en silencio “Qué es lo que hay para conmigo. Necesitan alguna cosa” Nada me contestó. Otra vez me llegó a la tercera un hilo del rincón me dijo: “Si aquí tenemos una reunión porque otro quieren tener fiestas, otros no quieren de eso estamos hablando. ¡Ah! Está bien, las fiestas son de ustedes, ustedes son dueños de quitarla o desquitarla. Al fin ustedes son dueños, ustedes pueden quitarla o no. Yo vengo a imponerles sobre las costumbres del pueblo. Que es lo que hay para conmigo. Nada. Bueno hasta luego”.

El hecho al que se refirió el Pastor, también es narrado por el informante aymara quien nos dice:

“No, eso es falso nunca se ha querido linchar sino que creo que ha habido una pelea, pero pelea misma no. Pero ha habido como se llama discusiones. Fue en el tiempo en que el Inspector de Distrito era don Teófilo Salinas actualmente radicado en Calama. El era como el jefe del pueblo. Inspector de Distrito, entonces como entró el pentecostal; él primero aceptó pero no participó nunca. El aceptó porque podrían ser en parte de esa forma como dice don Braulio. Resultó que una vez don Braulio parecía que cometía errores más que cualquier otro; en cuanto adulterio, a todas esas cosas. Entonces este señor Teófilo creo que fue consciente de esto. Eso fue en una reunión ‘eh!. Supo él o los vio con sus propios ojos. La cosa es que dijo “Este Señor está engañándonos” dijo, siendo que el respeto debe ser en todo aspecto, se debe guardar un respeto. Sin embargo, “este caballero está cometiendo más errores que nosotros. A este caballero no sería posible permitir en el pueblo”. Eso recuerdo que una vez dijeron mandándole a llamar a una reunión. “Este caballero nos está echando a perder nuestras costumbres” En este tiempo todavía había cacique, el alcalde que se llamaba era el jefe del pueblo, justamente con el Inspector del Distrito. Es decir, iba unido entre sí las dos autoridades. Entonces, ese tiempo dijimos hay

que echar a este caballero de acá, nos va a empezar a destruir aquí. Sin embargo, él no se da cuenta. Lo que está haciendo eso recuerdo bien. En una reunión le dijeron. “Usted se va de acá porque no quiere que haiga ninguna fiestecita, no quiere que haiga ninguna diversión en el pueblo. Como piensa usted, que vamos a mantener, por las fiestas, nosotros nos reunimos aquí, porque no vivimos en el pueblo permanentemente, sino que estamos en nuestras estancias, y como hay costumbre y tradición en el pueblo de reunirse en la fiesta. Ahí es donde nos acordamos del pueblo, hacemos cualquier adelantito que hay, y sin embargo, al no haber eso, la gente va a empezar a irse, a emigrar, puchas! Por una parte está malo lo que usted está proponiendo, le dijo el caballero don Teófilo”. Esto fue en el año 1964 más o menos.

Don Teófilo de aburrido empezó a cargar con él. “Usted, es el que está aquí armando tremenda división en la gente. Les mostraste otra idea, otros pensamientos, ahora que pasa, ya la gente está avergonzada. Nosotros ya no podemos ni siquiera bailar, porque lo primero que UD., nos mira desde la ventana diciendo “el diablo está allí bailando con la cola al aire”. Muchas ofensas decía él.

Así que la gente está así ahora, ya no podemos avanzar, nos tienen metidas otras ideas dijo. A veces inclusive iba a discutir solo a don Braulio. Pero el no se movió, porque había una ley que protegía, libertad de culto, decreto oficial.

Entonces él estaba tranquilo, no hizo nada hasta la fecha. De ahí hubo hasta conversaciones acerca de porque no había entendimiento mejor, pase lo que pase la gente está encerrada en el pentecostalismo, y que no moleste a la otra gente que quiere mantener su pueblo con todas sus costumbres.

Pero desde la fecha hasta aquí, harto se ha destruido. Claro que no ha habido una reforma como corresponde, una reforma de juntar pudo haber sido, no ha habido. La gente lo ha hecho desaparecer abandonándolas, no las toman en cuenta como antes”.

Violencia física, destrucción de imágenes y violencia verbal (lenguaje ofensivo) han sido las constantes en las relaciones sociedad aymara versus movimiento pentecostal. Este último ha desafiado todo el orden religioso y social establecido.

Ha destruido las imágenes, centros vitales de la cosmovisión aymara desprestigiando lo más rico de la tradición aymara.

De la contrastación de ambos relatos surgen diferencias claras. El relato del Pastor arranca de una cosmovisión dualizada en términos irreconciliables. Ya no se inaugura ningún equilibrio, por el contrario, el pentecostalismo a través del Pastor, reduce todo a una lucha irreconciliable que se alimenta con la esperanza de una victoria final: el paraíso donde no habrá mal ni materia.

La cosmología pentecostal como ya lo hemos dicho parte de un dualismo radical que espera todo del espíritu y nada de la materia. La idea de fondo representada por el paradigma dualista espíritu/materia, que a nivel de la cosmología se expresa como cielo/mundo se deriva ahora en la lucha sin tregua entre la comunidad pentecostal y el resto del mundo, es decir, la sociedad aymara.

En el relato del Pastor se observa claramente esta lucha irreductible: el que no es pentecostal no sólo está equivocado, sino que además es su enemigo. La mejor manera de acabar con él es que se convierta al pentecostalismo. Es una verdadera guerra total en que está enfrascado el movimiento pentecostal.

Por otro lado, el lenguaje del Pastor se inscribe –y esto derivado de lo anterior- en un marco de intolerancia y totalitarismo. De intolerancia ya que no admite ninguna otra doctrina que no sea la pentecostal; no integra otros elementos a su sistema ideológico. Totalitarismo ya que admite en suelo andino, su religión como la única y verdadera. Toso lo andino para este movimiento, es la anti-sociedad, la anti-religión, en consecuencia debe desaparecer. En esa labor están empeñados.

Intolerancia y totalitarismo que los hace ser violentos. Rechazan todo tipo de diálogo. El único aceptable es sobre la base de la fidelidad a la Biblia, sin ninguna consideración autóctona ni a la cultura sobre la que se levanta.

Otro hecho interesante es el mensaje pentecostal que se inscribe dentro de un contexto cultural distinto y ajeno a la sociedad andina. Se parte de la idea que la vida social está conformada por una dualidad en lucha perenne. La lucha entre el espíritu y la materia, entre bien y mal, la comunidad y el mundo, etc. Bien sabemos nosotros que en lo andino la idea de un mundo dualizado, es una idea extraña, que los elementos que conforman su cosmología están en constante equilibrio, que se mantiene periódicamente a través de rituales y celebraciones.

Sus categorías de análisis, por lo tanto, sólo tienen vigencia en su contexto que parte de los ejes duales que conforman su discurso ideológico. Así por ejemplo, para el pentecostal o se es hermano o enemigo. Es hermano todo aquel que comulga con su religión; el que acepta sus postulados y está dispuesto, por lo tanto, a abandonar su cultura de origen. Por otro lado, el enemigo se visualiza en todo aquel que desconoce y cuestiona la religión pentecostal. Participar de la costumbre aymara es ser enemigo del pentecostalismo.

La asociación de hermanos ligados por lazos espirituales y religiosos adquiere el nombre de comunidad. La comunidad pentecostal es el molde del cielo en la tierra. Esta es la instancia de los conversos situados bajo la protección del Salvador. Mientras que el mundo, el resto de la sociedad ambiente, es el modelo del infierno en la tierra. Es el arquetipo del Caos que hay que transformar en Cosmos, a través de sendas campañas de evangelización. El mundo es por definición, para los pentecostales, el lugar de reunión de todos aquellos que desconocen o se oponen al mensaje pentecostal.

Por otro lado, el relato del campesino aymara católico, percibe la realidad mediante su cosmovisión sincretista. Su ideología pone coto a la penetración foránea, o al menos trata de reconciliar los elementos que se le imponen en el marco de su cultura. La cosmovisión del aymara es universalista, ya que rechaza la violencia por un lado, y por otro trata de absorber los elementos nuevos para integrarlos a su cultura. Está dispuesto a la "reforma" tal como dice nuestro informante.

Sin embargo, un mestizaje entre la cultura aymara sincretista y la religión pentecostal, en la actual situación de desarrollo, anomia, subdesarrollo y pobreza estructural es difícil. Más aún si a esto agregamos el espíritu de intolerancia y totalitarismo de este movimiento. Lo único que se da y no sabemos hasta que punto es posible hablar de ello es un acercamiento entre estos dos grupos, es el tránsito de campesinos que caminan entre la religión aymara y la pentecostal. Están en una y otra. Se autodefinen como 'cristianos descarriados' o 'católicos independientes'. El número de personas en esta situación es más bien reducido (no son más de cinco). Pero su presencia nos revela la existencia de confusión y desorientación.

Si bien en un principio, la presencia pentecostal se transformó en un problema intolerable ya que ponía en jaque toda la estructura social aymara, en la actualidad la agudización del proceso de sub.-desarrollo con su secuela más trágica: la debilitada conciencia social aymara, hace concebir la alternativa pentecostal como una alternativa religiosa más. Otro informante nos dice:

“Evangelio decir que hay un solo Dios...  
y la gente como sabe leer todo, vende Biblia ...  
Pero él que no quiere seguir costumbre seguirá, él que no, no.  
No se puede obligar”

Sin embargo, aún queda la posibilidad de una ofensiva católica que tendría que mermar la influencia disfuncional del pentecostalismo. Y en esta gran ofensiva según otro informante estaría en manos del cura católico.

“Ahora... porque el curita ya está hablando ya...  
El curita dice que Dios es para todos. No para  
Hermanos no más. Cada vez que está subiendo  
Ahora el curita, enseña la Biblia, hace clases en la Escuela.

No obstante, la revitalización del ‘catolicismo’ en la zona toca los escollos más que grandes. Uno de ellos, es sin duda alguna, la carencia de una Pastoral Andina que devenga de un real conocimiento de esta sociedad. Implica también que la ejecución de la Pastoral esté en manos de un cura que sea capaz de dejar de lado su etnocentrismo cultural y que entienda la realidad de la zona desde el punto de vista andino; de no ser así se estaría continuando con la tradición inaugurada por los españoles: la extirpación de idolatrías, pero que en la hora actual, en el marco del sub.-desarrollo progresivo tendría efectos mucho más negativos, como la desaparición total de la identidad cultural del pueblo aymara.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Guerrero Jiménez, Bernardo

1980 “La estructura ideológica del movimiento pentecostal en el altiplano chileno”.  
En: Cuaderno de Investigación Social, N°3. Centro de Investigación de la  
Realidad del Norte; Iquique, Chile.

Lalive D’Espinay, Cristián

1968 “El refugio de las masas”. Editorial del Pacífico; Santiago, Chile.

Vergara, Ignacio

1962 “El protestantismo en Chile”. Editorial del Pacífico; Santiago, Chile.

Wachtel, Nathan

1973 “Sociedad e ideología”. Instituto de Estudios Peruanos; Lima, Perú.

**Cómo citar:**

Guerrero Jiménez, Bernardo

1981 "La violencia pentecostal en la Sociedad Aymara". En: Cuaderno de Investigación Social, N°4. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 30-40.

## TRABAJO Y TECNOLOGÍA TRADICIONAL ANDINA

Eduardo Pérez Rodríguez

### DEFINICIONES

En abstracto se define el trabajo como una actividad útil y, por lo general casi todas las disciplinas concuerdan que realizar una actividad útil es esencial para el hombre.

Esta actividad que extraña simultáneamente un esfuerzo físico y mental, ha sido considerada a través de la historia occidental bajo numerosos puntos de vista y concepciones. La tradición judeo cristiana lo describe como un perpetuo castigo sufrido por la humanidad a causa de una catástrofe primordial; enfoques actuales de la moderna psicología organizacional suele insistir en que el trabajo es una empresa ennoblecedora, en la cual el hombre debe hallar su autorrealización. En suma, las concepciones son tan variadas que una exposición de ellas sería infructuosa dado el marco de estudio. Nuestra intención es ensayar una definición y más que nada discutirla en torno a la perspectiva andina y a nuestro trabajo.

Se ensayará una definición de trabajo que acorde con la perspectiva que se usa conecte otras nociones de relevancia para el tema, tales como la tecnología y ecosistema en una visión macro social y cultural.

La definición es la siguiente: se entiende por trabajo todo esfuerzo intencional destinado a modificar y/o adaptar el medio natural. Ahora, por trabajo organizado entenderemos el trabajo realizado por varias personas que actúan concertadamente con el fin de adaptarse al medio o modificarlo.

Debe destacarse que el trabajo organizado se lleva a cabo en el contexto de un sistema de trabajo que se define culturalmente. En el caso de nuestro estudio; el andino. En este contexto especificado culturalmente se establecen objetivos claros que todos comparten y entienden. De allí que en este contexto (de sistema de trabajo), las personas se conducen de acuerdo a un sistema de roles expresamente dispuesto para ejecutar un trabajo.

Del punto de vista de nuestra definición provisoria se desprende la de tecnología, la cual la ensayamos de la siguiente manera.: la tecnología es la totalidad de las

combinaciones de actividades y recursos a merced a los cuales es posible alcanzar los objetivos de la producción.

La definición de tecnología merece una mayor afinación. Está definida como la totalidad de los conocimientos prácticos y conjunto de habilidades de un grupo humano, para la óptima realización económica, tiene su concreción particular y su génesis:

- a) a partir de medio natural ecológico que ella encara (su raíz material) y,
- b) a partir de la capacidad creativa e ingenio del grupo humano (su raíz cultural).

Una discusión acabada la efectuaremos en el capítulo relativo a la tecnología autóctona que sigue inmediatamente después del capítulo referente al trabajo autóctono que a continuación examinaremos.

En la definición de trabajo expuesta, excluimos la noción del trabajo como actividad útil, puesto que sería inaplicable en la comparación inter-cultural de los resultados. Aunque la definición es mínima es bastante para empezar. Con ella se tiene la ventaja de que la idea de la modificación del medio natural incluye no sólo la producción de artículos materiales sino también actividades tales como el transporte y otros servicios que introducen ciertos cambios en el estado físico del medio natural que bajo la perspectiva andina adquiere gran relevancia. Por último se tiene la ventaja adicional de permitir tratar actividades que desplieguen esfuerzos altamente racionales para cambiar y adaptar e "integrar el mundo cultural" (R. Ravines 1978: XVII) tales como la administración, la planificación y la dirección.

#### EL TRABAJO:

El trabajo humano en el mundo aymara posee un factor de primera importancia en el aparato productivo tradicional. La carencia de medios e instrumentos de producción al estilo occidental que tiende en forma creciente a suprimir el esfuerzo y la fatiga, contrasta con el rudimentario conjunto tecnológico autóctono. No obstante a la perfecta adaptación al medio natural y socio-cultural, requieren el concurso obligado y vital de la fuerza humana en forma intensa.

Por lo general todas las tareas son tremendamente laboriosas, una situación agravante como lo es un clima inhóspito y mezquino con sus recursos que jamás se dan simultáneamente, sino distantes entre sí mediando decenas de kilómetros.

El trabajo y por ende la energía humana se usa en forma intensiva en la producción económica destinada a perpetuar y reproducir la sociedad. La ganadería y la

agricultura fundamentalmente y, el comercio luego, completan el espectro de actividades en las cuales se vuelcan las energías y el trabajo del hombre andino. En este espectro generalizado habría que especificar los derivados de esas tres actividades:

- I GANADERÍA
  - Pastoreo
  - Tejido
  - Trenzado
  - Comercio e intercambio complementario
  - Preparación de alimentos (deshidratación y manipulación de materias primas por ejemplo).
  
- II AGRICULTURA
  - Preparación de los terrenos de cultivos
  - Siembra – Cosecha
  - Comercio e intercambio complementario
  - Preparación de alimentos y materias primas.
  
- III COMERCIO
  - Como quehacer articulador entre las dos actividades mencionadas, relacionamos toda la gama de intercambios y de relaciones de reciprocidad que se involucran en una transacción económica. Esta actividad la mencionamos aparte por su relevancia económica social y por su estrecha vinculación con los viajes (comerciales) y la movilidad permanente de la población andina.

En el proceso de socialización laboral, el universo andino aymara define prioridades en términos tradicionales: primero, relaciona todo el proceso de aprendizaje y enseñanza con el conocimiento profundo y exhaustivo del medio natural y socio cultural (léase estructura socio-cultural y aparato tecnológico); segundo, se tiende a una multiformación del sujeto; y tercero el proceso de socialización se lleva a cabo con una rígida separación de sexo y en un contexto natural espontáneo y tempranamente productivo.

Todas las actividades productivas y de “servicios” andinos se relacionan armónicamente con el medio natural que los rodea. De allí un gran interés por aprehender el medio. Este se considera como una totalidad viva y animada que incluye al hombre mismo. Esto es una visión cosmocéntrica; allí el hombre adapta ingeniosamente a los procesos naturales. En esta concepción del medio natural, el

proceso productivo es un diálogo con la naturaleza “es (una) celebración ritualizada de sus procesos en que el hombre participa realizando su propia existencia” (Ravines, 1978). También esta concepción tradicional es extensiva a la propiedad de los recursos naturales. De ésta resulta el carácter colectivo de la propiedad y, de allí la conciencia de que la conservación del medio ecológico y de los recursos es responsabilidad de las comunidades.

Los niños aunque no tienen significación social muy alta, comienzan tempranamente a aportar en la economía de su comunidad. Las labores como el trenzado, el pastoreo, la recolección de leña, el cuidado de los niños menores y el aseo, la compañía en el viaje, en fin el mandado sencillo, constituyen los primeros aportes económicos a la sociedad. En suma se trata de una incorporación activa y creciente a través de los años.

El aprehender el medio que les rodea es la primera gran labor que tienen los pequeños. De la aprehensión íntima y particular del medio natural arranca el fundamento básico de cada una de las actividades económicas (ganadería, agricultura y comercio), junto con el traspaso de un amplísimo cúmulo de experiencia y datos constituyen los elementos que permiten desenvolverse con gran facilidad. Sin embargo, el resultado del proceso de socialización consigue sujetos con conocimientos poco especializados y esto no significa un fracaso de tal proceso sino todo lo contrario; un éxito si se consigue que un hombre logre hacer muchas cosas a la vez que le permitan la subsistencia. Es decir el aprehender la realidad significa tomar conciencia de los elementos, recursos naturales y tecnología disponible para subsistir. En este terreno no importa en forma inmediata la especialización, pues no sería práctica, por lo demás en una economía surge como corolario de un proceso más complejo.

En las economías de subsistencias, como la andina, aparece como en el orden de lo natural que la especialización sea escasa debido al ideal autárquico o simplemente debido a su aislamiento (deliberado o no). Como es sabido la autarquía tiene como objeto satisfacer en un solo sistema (cerrado) todas las demandas de una sociedad determinada. De aquí que normalmente el hombre andino ejerza actividades tan variadas como el pastoreo (y sus derivados) y la agricultura (y sus derivados) junto con un intenso ajetreo comercial, actividades todas que le exigen un continuo desplazamiento por distintos pisos ecológicos.

No obstante, la información recolectada indica que la especialización en la ganadería y la agricultura existe y tiende a ser mayor cuando un determinado grupo familístico logra complementariedad a base de intercambio y de relaciones

recíprocas. La especialización de un grupo familístico se da por completo cuando tiene asegurado la complementación, lo que significa que existe un acuerdo implícito de producir e intercambiar obligadamente con el grupo familístico complementario. Una situación bastante conocida en la literatura andina la ilustra E. Mayer (en la Revista del Museo Nacional, Tomo XXXVII Lima, Perú) al darnos cuenta de las relaciones de intercambio y, de reciprocidad de dos grupos étnicos del interior del Perú. Estos dos grupos habían profundizado una especialización en base a complementación recíproca. Unos producían carnes, lanas, etc. Y los otros hortalizas, legumbres, frutas, etc. Lo que complementaba la dieta básica. Pero lo más destacable es que a pesar de las condiciones del mercado regional en relación a precios y medida, los grupos tenían la obligación de intercambiar, muy a su pesar si el intercambio no les favorecía, como es el caso que describe E. Mayer, donde los ganaderos cambiaban dos carneros por un saco de maíz.

En la especialización mencionada no impide que un agricultor desempeñe correctamente las tareas propias de un pastor y viceversa. De este punto de vista la división del trabajo no es muy compleja. Por último, el argumento más fuerte para una escasa especialización está en los cimientos de la sociedad andina: el ideal autárquico, la complementación y el aprovechamiento integral de los variados pisos ecológicos y la estructura de intercambio y relaciones de reciprocidad.

#### LA TECNOLOGÍA TRADICIONAL ANDINA:

La tecnología en términos de sus funciones vincula el sistema económico de la sociedad con el medio natural, que le sirve de contexto o de continente, así pues, la tecnología no es más que la resultante de dos factores materiales a saber, la producción económica y el medio natural particular.

En un proceso dialéctico el hombre va creando respuestas a la acción adversa del medio cultural y va conformando de esta manera su fisonomía particular, fundamentalmente por la cultura bajo cuya inspiración es generada. Es por ello que manifestamos que la concreción particular de la tecnología andina, no la occidental, tiene su génesis a partir del medio natural que encara, de allí su raíz material, y a partir de la inventiva del grupo socio cultural, de allí su raíz cultural.

En nuestra civilización occidental el concepto de tecnología dice relación con el saber trabajar la materia, es decir, el medio natural. Y este saber, que implica un manipuleo del medio natural, significa una concepción particular de ésta: la del medio natural como materia dispuesta. Concepto muy ajeno a la cosmovisión del

hombre andino tradicional, que considera a la naturaleza como una realidad sintonizada con él, y asombrosamente animada (Kessel, 1980: 234).

La cultura occidental a partir de la idea de la materia como materia dispuesta ha creado un instrumento poderoso y eficaz en el terreno de la economía productiva. Esto como consecuencia lógica del apoyo incondicional de las ciencias naturales y su aplicación a los problemas de la economía de la sociedad. En este sentido la cultura occidental se interesa por la expansión de los conocimientos experimentales y el perfeccionismo del instrumental con el cual se domina y se dispone la materia. (= medio natural).

En la óptica occidental cualquiera fuerza ajena de lo natural y lo positivo sólo operaría como fuerza perturbadora o limitante para el desarrollo de la tecnología. Así la metafísica, la tecnología o la mitología nada tendrían que ver con la tecnología, no obstante demostraremos lo contrario en el transcurso de este artículo.

La tecnología andina tiene su significación más clara en el entendimiento de una tríada de conceptos muy particulares en la cultura y cosmovisión andina tradicional. Esta tríada la componen los conceptos de tiempo, espacio y orientación axiológica. Y de estas concepciones arranca la dimensión cultural de la tecnología andina, que a los ojos occidentales se le ve agregada a "su" tecnología positiva. No obstante, la perspectiva andina no asocia ni ve asociada la dimensión cultural, sucede, que nosotros los investigadores separamos analíticamente sus componentes; la cultura-simbólica y la positiva, pero en realidad la vinculación es tan íntima que debe pensarse en la tecnología andina tradicional como una realidad única e indisoluble en sus componentes, y su separación analítica (entre su dimensión cultural y la material) como un gran esfuerzo de abstracción.

En nuestra perspectiva no considerar este método, que nos abre una realidad (la de los indios culturales o de sangre) sería cometer un gran error de etnocentrismo.

En el contexto de la definición y la realidad construída por ella, ésta dimensión cultural que tanto nos llama la atención trasciende a toda la sociedad aymara, y se convierte como señala Kessel (1980: 314) en un modo de comportamiento económico social. También R. Ravines (1978) en su definición de Tecnología Andina, enfatiza que ésta es "un conjunto de intenciones, soluciones, valores, actitudes y respuestas, es decir la íntima articulación entre el hombre y ambiente".

A continuación expondremos brevemente la tríada de conceptos, que a nuestro entender harán más inteligible la tecnología tradicional.

### ESPACIO TIEMPO Y ORIENTACIÓN AXIOLÓGICA:

Como se ha visto la concreción más particular de la tecnología andina tradicional es la manifestación de un especial modo de comportamiento frente a la vida. Esta conducta tiene su génesis en una fuente muy primordial: la cosmovisión aymara, y ésta en sus rasgos más destacados aparecen los conceptos de espacio, tiempo y orientación axiológica.

### ESPACIO:

El hombre andino percibe su medio natural primeramente; los diferentes pisos ecológicos, sus recursos particulares y también el “tiempo” apropiado para explotarlos. Con ello a través de milenios de años se ha construido una visión completa de la realidad la cual ha “canonizado y sacralizado en su culto religioso” (Kessel, 1980: 276). Este culto religioso constituye un conjunto de costumbres, las antiguas tradiciones aymaras, que se practican en los andes (Kessel, 1980).

Las costumbres, como celebraciones religiosas autóctonas se dirigen en divinidades que de alguna manera representan el medio natural que habitan, ellos son el Mallkus, encarnador de los espíritus de las montañas que circundan a los pueblos sagrados (Kessel, 1980: 275 y Cadirette, 1977: 133) la Pachamama, la madre tierra o la veneración última de la fertilidad del mundo aymara, y el Amaru, la deidad que representa toda economía agrícola y de irrigación (Kessel, 1980: 276).

Esta triplicación simbólica que interpretada, nos muestra un medio andino claramente delimitado en pisos ecológicos (Alta cordillera, simbolizada por el cóndor y las altas montañas; el Altiplano, simbolizado por el puma, el lagarto y el sapo; y por último las quebradas pre-cordilleranas, simbolizadas por la serpiente) así la tripartición del espacio vital, según la cosmovisión aymara, en el orden de lo económico y lo ecológico establece al mismo tiempo las coordenadas precisas para los conceptos de tiempo y orientación axiológica.

### LA ORIENTACIÓN AXIOLÓGICA:

La tripartición del espacio vital como se ha dicho concatena, el concepto de tiempo y orientación en el sentido de que el culto a la tríada Mallcus-Pachamama\_Amaru (elementos del Acapacha = al mundo de acá) es un triple “culto a la fertilidad que gravita alrededor del agua que da vida. El Mallcu como cuidador y dispensador de las reservas de aguas de las montañas; Pachamama como arquetipo de siempre

fértil naturaleza y de los campos y pastizales abundantemente regados, y el Amaru como principio de la distribución del agua de riegos económicos que fertiliza terrazas y cultivos. La tríada Mallcu-Pachamama-Amaru se refiere a la tríada de origen –abundancia- distribución del agua que da vida“ (Kessel, 1980: 278). Ahora la localización del origen se ubica “arriba” axiológicamente; el “acá” se identifica como el grupo dominante o sea los pastores y, el “abajo” lo identifican con las quebradas y valles agrícolas.

No difícil de entender que la orientación autóctona se dirija hacia el oriente (“Arriba” o las montañas).

#### TIEMPO:

La concepción del tiempo aymara se estructura a partir del ritmo natural de las estaciones, o de lo que es más concreto para ellos. Del ciclo de la fertilidad de los campos y ganado. Un ciclo anual de actividades económicas define el patrón básico de la organización de trabajo que tiene que ver con las labores propias de dos pisos ecológicos complementarios. Estos son la cordillera, con la práctica de la ganadería y la pre-cordillera con la práctica de la agricultura. Diremos por último que el tiempo es básicamente cíclico; por lo tanto repetitivo, en sus acontecimientos vitales y trascendentes para el aymara.

#### EL SENTIDO DE LA TECNOLOGÍA SIMBÓLICA

Como se ha dicho anteriormente, la tecnología autóctona aymara posee una dimensión que aporta considerablemente para hacerla funcionar entre sus miembros. Al respecto se discute si la funcionalidad de las “costumbre mágicas-religiosas” consiste únicamente en un efecto de tipo psicológico en los individuos involucrados, tales como la confianza, la conformidad, etc. Lo cierto es que muchos aymaras de orientación tradicional, coinciden en destacar la dimensión subjetiva de toda tecnología practicada por ellos. No obstante los aymaras de orientación occidental, hacen en esta parte del programa sus mayores críticas.

Veamos pues entonces, cual es el sentido original de la tecnología autóctona, en su parte subjetiva o simbólica.

En la ganadería y la agricultura se observa una serie de manifestaciones que pertenecen a la tecnología simbólica.. Buenos ejemplos son las ceremonias de las “buenas noches” para la fertilidad del ganado y las ceremonias que acompañan a las fiestas del Floreo. En ellas los aymaras confeccionan llamas en gredas que anticipan de manera mágico simbólica del producto futuro de la tropa de auquénidos.

El esmero y el detalle en la confección de los animalitos indicará mágicamente como será en la realidad profana. También en rito de la limpieza del ganado se puede observar algo similar. Allí se puede ver como se expulsa de antemano y de manera simbólica las futuras enfermedades del ganado.

Ritos muy similares se pueden observar en la defensa del ganado, en contra de sus depredadores; cada tecnología de caza y vigilancia es precedido por un tiro en contra los animales y aves de rapiña (zorro, puma, cóndor, entre otros).

Otras tantas manifestaciones de tecnologías simbólicas son las fiestas patronales, las ceremonias para llamar las lluvias en el mes de diciembre y las ceremonias de limpieza de plagas y enfermedades.

En una explicación ya enunciada por el Dr. Kessel (1980), estas manifestaciones de un alto grado de simbolismo asociado al conocimiento empírico aymara, constituyen todas ellas expresiones dramáticas (y también plásticas) de una serie de necesidades básicamente económicas (de subsistencia) y humana (filosóficas e ideológicas) expuestas ante las divinidades, con el objeto de que sean satisfechas.

La exposición de las necesidades es realizada en un tiempo y en un lugar sagrado, en una actitud de sumisión, respeto y reverencia.

Las ceremonias de las llamas y las casitas de greda y piedra, llevadas a cabo en el altiplano chileno (Cariquima y Ayquina respectivamente), aparecen, según, Kessel, quien ha estudiado a fondo esta materia. Como imágenes prefigurativas que expresan plásticamente una necesidad económica en apoyo a su satisfacción. Es decir, en un proyecto orientado a realizarse. De aquí entendemos la fuerza del argumento que nos señala a la tecnología como la dimensión subjetiva que refuerza no sólo psicológicamente una tecnología en su cometido, sino que la fundamenta y la contiene.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Kessel, Juan van

1980 "La pictografía rupestre como imagen votiva. Un intento de interpretación antropológica. Investigación en la Comunidad de Lirima".

Ravines, Roger

1978 "La tecnología andina". Lima, Perú.

**Cómo citar:**

Pérez Rodríguez, Eduardo

1981 "Trabajo y tecnología tradicional andina". En: Cuaderno de Investigación Social, N°4. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 41-50.