

**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO DE PUNO**

**ESCUELA DE POSGRADO**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS DE LINGÜÍSTICA ANDINA**

**Y EDUCACIÓN**



**TESIS**

**LENGUA Y PODER POLÍTICO EN EL GOBIERNO REGIONAL DE PUNO:  
2007-2010**

**PRESENTADA POR:**

**MAURO JUSTO VILCA**

**PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:**

**MAGISTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN**

**PUNO, PERÚ**

**2018**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO**

**ESCUELA DE POSGRADO**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS DE LINGÜÍSTICA ANDINA  
Y EDUCACIÓN**



**TESIS**

**LENGUA Y PODER POLÍTICO EN EL GOBIERNO REGIONAL DE PUNO  
2007-2010**

**PRESENTADA POR:**

**MAURO JUSTO VILCA**

**PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:**

**MAGISTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN**

**APROBADA POR EL SIGUIENTE JURADO:**

**PRESIDENTE**

  
.....  
Dr. JUAN DE DIOS CUTIPA LIMA

**PRIMER MIEMBRO**

  
.....  
Dr. VICENTE ALANOCA AROCA

**SEGUNDO MIEMBRO**

.....  
Dr. WALTER PAZ QUISPE SANTOS

**ASESOR DE TESIS**

  
.....  
Mg. EMILIO CHAMBI APAZA

Puno, 16 de noviembre de 2018

**ÁREA** : Investigación  
**TEMA** : Cultura  
**LÍNEA DE INVESTIGACIÓN** : Capitales culturales y reproducción cultural

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO

ESCUELA DE POSGRADO

MAESTRÍA EN CIENCIAS DE LINGÜÍSTICA ANDINA

Y EDUCACIÓN

TESIS

LENGUA Y PODER POLÍTICO EN EL GOBIERNO REGIONAL DE

PUNO: 2007-2010

PRESENTADA POR:

MAURO JUSTO VILCA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

MAGISTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN

APROBADA POR EL SIGUIENTE JURADO:

PRESIDENTE

.....

Dr. JUAN DE DIOS CUTIPA LIMA

PRIMER MIEMBRO

.....

Dr. VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

SEGUNDO MIEMBRO

.....

Dr. WALTER PAZ QUISPE SANTOS

ASESOR DE TESIS

.....

Mg. EMILIO CHAMBI APAZA

Puno, 16 de noviembre de 2018

ÁREA

: Investigación

TEMA

: Cultura

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN

: Capitales culturales y reproducción cultural

## DEDICATORIA

Con inmensa gratitud a los ciudadanos quechuas y aimaras de la región Puno por su apoyo decisivo al habernos elegido autoridades del gobierno regional gestión 2007-2010; para desempeñar el mandato conforme a las aspiraciones de compromiso social, eficiente con visión de desarrollo integral, justicia social y abrir una ventana para preservar el futuro de la humanidad con competencia cognitiva.

A los representantes de las organizaciones de la sociedad civil, fuerzas políticas progresistas, de los barrios, mujeres, de la ciudad y el campo de la región Puno por su convencimiento en la lucha por la verdadera transformación social.

A los luchadores sociales de la región andina que buscaron indesmayablemente la transformación social, la justicia social a Francisco Willka que fue uno de los protagonistas de la educación nativo, Gregorio Justo y Rufina Willka por llevar la voz de los denominados sin voz frente a las injusticias que cometían los herederos de los ibéricos, desde la profundidad, los ideales de libertad a través del proceso de instrucción de los hijos -as del pueblo, en la ascensión del poder político con valores morales.

A las nuevas generaciones de ciudadanos que anhelan y desafían remozar, abrir nuevos caminos, que se fundan en la transformación de nuestra sociedad con justicia social, lucha revolucionaria en estos tiempos.

A toda mi familia, los grandes imprescindibles en este tiempo, Mery mi compañera de grandes jornadas y a mis hijas: Maritza, Marivel, Clorinda y Carolina; quienes han sido mi mayor motivación para nunca rendirme y poder llegar a ser un ejemplo en el ejercicio de responsabilidades con principios y valores axiológicos ineludibles para ellos.

## AGRADECIMIENTOS

- A la Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Escuela de Posgrado en Lingüística Andina y Educación al brindarnos educación de calidad con el concurso de destacados docentes, en la profundidad de los conocimientos de la realidad sociolingüística cultural, lengua como poder político; ejercer liderazgo en la gestión pública de nuestra región, el país, hacia la integración latinoamericana.
- A los docentes Dr. Rodolfo Cerrón Palomino, Dr. Juan Carlos Godenzzi, Dra. Aída Mendoza, Dr. Enrique Ballón, Dr. Gotré, y a todos quienes fueron guías en la transmisión de conocimientos en profundidad del saber andino en particular, así como universales; a las personas que me han regalado la narración de sus recuerdos y vivencias, que guardo entre estas páginas.
- A los comunicadores de los medios de comunicación social de nuestra región de Puno: Onda Azul, Pachamama radio, La Voz del Altiplano, Juliaca, Sol de los Andes, Sudamericana; canales de televisión: T.V. UNA, Foro T.V., Latina; medios escritos: Los Andes, Correo, El Comercio, La República, Expreso, por su cobertura continua en la transmisión de los hechos de la gestión regional durante cuatro años.
- A los jurados de la presente tesis, que tuvieron paciencia en leer y dar las recomendaciones que ameritan, a los doctores: Juan de Dios Cutipa Lima, Vicente Alanoca Arocutipa, Walter Paz Quispe Santos; mi gratitud imperecedera al Dr. Emilio Chambi Apaza, asesor de mi tesis por los consejos que recibí y los ánimos que me ha transmitido para llevar a cabo el presente trabajo; a él le debo la madurez de los hallazgos de la tesis, fruto de sus indicaciones y correcciones, y la libertad con que he desarrollado.

**ÍNDICE GENERAL**

DEDICATORIA .....	I
AGRADECIMIENTOS .....	II
ÍNDICE GENERAL .....	III
ÍNDICE DE FIGURAS .....	V
ÍNDICE DE ANEXOS .....	VI
RESUMEN .....	VII
ABSTRACT.....	VIII
INTRODUCCIÓN .....	1

**CAPÍTULO I****REVISIÓN DE LITERATURA**

1.1. Contexto y marco teórico.....	3
1.2. Antecedentes .....	6

**CAPÍTULO II****PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

2.1. Identificación del problema .....	9
2.1. Preguntas de investigación .....	11
2.1.1. Pregunta general .....	11
2.1.2. Preguntas específicas .....	11
2.1.3. Definición del problema .....	11
2.3. Intención de la investigación .....	13
2.4. Justificación .....	13
2.5. Objetivos.....	15
2.5.1. Objetivo general.....	15
2.5.2. Objetivos específicos .....	15

**CAPÍTULO III****METODOLOGÍA**

3.1. Acceso al campo .....	16
3.2. Selección de informantes y situaciones observadas .....	17
3.3. Estrategias de recogida y registro de datos .....	18
3.4. Análisis de datos y categorías .....	18

**CAPÍTULO IV****RESULTADOS Y DISCUSIÓN**

4.1. El contexto social de la cultura aymara .....	19
4.1.1. El espacio social de la cultura aymara .....	19
4.1.2. Actividad agraria, yapu luraña.....	26
4.1.3. La acción pastoril, uywa awatiña.....	34

4.1. Ceremonias rituales, ch'ullpa misa .....	36
4.2. Poder político frente a la cultura aymara .....	40
4.2.1. Identificación de lengua y cultura aymara .....	40
4.2.2. Dotación de la escritura aymara. ....	74
4.2.3. Implementación de educación bilingüe intercultural.....	79
4.2.4. Producción de textos de cultura aymara .....	83
4.3. Defensa del territorio de la cultura aymara.....	92
4.3.1. El territorio ancestral. ....	92
4.3.2. Resguardo de la organización haqi tantachawi, comunal.....	101
4.3.3. Lugar histórico de la cultura .....	109
4.3.4. El derecho a la vida.....	125
CONCLUSIONES .....	129
RECOMENDACIONES.....	131
BIBLIOGRAFÍA .....	132
ANEXOS .....	146

## ÍNDICE DE FIGURAS

1.	Mapa de actores que demandan del Proyecto Curricular Regional Fuente. Proyecto de Construcción del PCR (Puno, 2009, pág. 23).....	59
2.	Formas del bilingüismo FUENTE. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 87).....	62
3.	Procesos de investigación del Proyecto Curricular Regional Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 97).....	64
4.	Evaluación de saberes según el Proyecto Curricular Regional Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 106).....	65
5.	Estrategia metodológica de evaluación según Proyecto Curricular Regional Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 106).....	67
6.	Enfoques de interculturalidad a partir del Proyecto Curricular Regional Fuente. Proyecto curricular Regional (Puno, 2009, pág. 52) .....	68
7.	Expectativas de actores educativos según el Proyecto Curricular Regional Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 102) .....	70
8.	Tratamiento de la demanda Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 102).....	71
9.	Fortalezas del bilingüismo y biliteracidad Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 87) .....	73
10.	Confluencia intercultural bilingüe en la región de Puno Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 84).....	76
11.	Debilidades en la enseñanza del aprendizaje bilingüe Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009, pág. 87) .....	80
12.	Formación silábica aimara Fuente. Curso de Lingüística Aymara (Arias M., 2008:61).....	85



## ÍNDICE DE ANEXOS

1. Entrevista estructurada .....	147
2. Credencial.....	150
3. Normas regionales y nacionales .....	151

## RESUMEN

La investigación es el estudio de la lengua y poder político en el Gobierno Regional de Puno gestión: 2007-2010; se dio preponderancia pragmática de la diglosia en el acto comunicativo y defensa del territorio aymara; ¿Cómo fue la política lingüística en el tratamiento de las lenguas nativas y la situación social de los pueblos étnicos durante la gestión del gobierno regional de Puno ejercida por los actos elocutivos?, ¿Cuál es el contexto social de la cultura aimara en la región Puno?, ¿Cuál es la situación del dominio político del poder frente a la cultura nativa en el periodo de la gestión regional?, ¿Cómo se configura la defensa del territorio de los hablantes de la cultura aimara?; objetivos: identificar el contexto social y política lingüística de la diglosia en el uso de las lenguas y la situación territorial de los pueblos étnicos; comprender el contexto social de la cultura aimara en la región Puno; identificar la situación del dominio del poder político frente a la cultura en el periodo de la gestión regional de Puno; determinar la configuración de la defensa del territorio de los hablantes aimaras que prevalece en la constitución del poder político el establecimiento de los derechos de las personas. Metodología es investigación-acción; resultados es el predominio de la lengua oficial el castellano, deterioro de aymara y quechua subordinadas al poder político central en el contexto social, político y cultural; mientras, el manejo colectivo del territorio, aynuqa, persiste hasta la actualidad como una forma de democracia en la lucha por la tierra, laq'a, el derecho a la seguridad social.

**Palabras claves:** Cultura, defensa territorial, diglosia, gestión regional, lengua aymara, lingüística, política, poder político.

## ABSTRACT

The research is the study of language and political power in the regional government of Puno management: 2007-2010; pragmatic preponderance of diglosia was given in the communicative act and defense of the Aymara territory; How was the linguistic policy in the treatment of native languages and the social situation of ethnic peoples during the management of the regional government of Puno exercised by eloquence acts?, What is the social context of Aymara culture in the Puno region? , What is the situation of the political dominance of power versus native culture in the period of regional management?, How is the defense of the territory of the speakers of the Aymara culture?; objectives: to identify the social and linguistic context of the diglosia in the use of languages and the territorial situation of ethnic peoples; understand the social context of Aymara culture in the Puno region; identify the situation of the dominance of political power over culture during the period of regional management in Puno; determine the configuration of the defense of the territory of Aymara speakers that prevails in the constitution of political power the establishment of the rights of individuals. Methodology is research-action; results is the predominance of the official language of spanish, deterioration of Aymara and Quechua subordinated to the central political power in the social, political and cultural context; meanwhile, the collective management of the territory, aynuqa, persists to this day as a form of democracy in the struggle for the land, laq'a, the right to social security.

**Keywords:** Aymara language, culture, diglosia, regional management, linguistics, politics, political power, territorial defense.

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis brota de la motivación de comprender a los sujetos y procesos políticos que está encaminada a la complicación lingüística en el uso de lenguas aymara-quechua y castellano en el ámbito del poder político regional de Puno y la defensa del territorio aymara, que persiste en el Sur del Altiplano del Perú. En esta región, suyu, donde confluyen tres lenguas en contacto, donde se dan “las relaciones interlingüísticas con su respectivo intercambio de préstamos tendría que replantearse partiendo de los grupos sociales” (Schlieben, 1977) en igualdad de condiciones con la lengua oficial dominante en la región de Puno; en donde se produce la diglosia en el proceso comunicativo, en disímiles condiciones que dichas lenguas pasan a ser dominadas; en este contexto, aparecen “varias actitudes diglósicas que son inculcadas por los propios padres de familia, que consideran al idioma extranjero de mayor prestigio y prefieren que sus hijos aprendan inglés y no sufran en la ciudad como ellos lo hicieron al llegar del área rural” (Espinoza, 2011); aunque, se conserva la identidad; la interculturalidad como fenómeno social en la interacción social entre autoridades, mallkunaka, y la población; la configuración del territorio, laq’asuyu, de la sociedad, los derechos de las personas, haqinaka, o colectivos. “Las identidades en general y a las identidades étnicas en particular. Respecto a estas últimas, empezaron a ser visibles los movimientos indígenas en América Latina. (Cardoso, 2007), principalmente, en el Perú por la contaminación minera.

El área de investigación es sociolingüístico-político y la línea de investigación es sociedad, cultura y comunicación, arsurinaka; las relaciones sociales que se establecen entre las autoridades, mallkunaka, y la población regional de Puno; la preponderancia de la “diglosia lingüística“ (Ballón, 2013) en la región, suyu, por ser multilingüe, subordinada al poder político de la metrópoli y “también se estudió el bilingüismo y multilingüismo que se desarrolló entre estos grupos” (Bolaño, 1993), en franco deterioro de la identidad cultural; el pueblo aymara en el proceso de globalización subsiste al lado del poder político dominante, apnaqiri, y la defensa territorial que abarca los espacios de dominio de la lengua aymara y los derechos inalienables de la persona humana, haqi, es decir, “el poder como una relación de fuerza y dominio en donde algunas personas o grupos tienen el control de un área central de existencia” (Rosales, 2012), donde se desarrolla una determinada cultura en relación con la periferia.

La metodología que se usó como instrumentos de recogida de datos fueron: registro de datos de la gestión, revisión de diarios de circulación nacional, regional, radio emisoras y canales de televisión; entrevistas, el anecdotario de conducta de los actores sociales en evidenciar interferencias lingüísticas, aru yatxatawinaka. En tanto, que “la interferencia puede conducir a la fosilización de ciertas formas” (Lozano, 2012). Por otra parte, en términos culturales, “para entender bien a nuestros informantes es indispensable comprender su interpretación de los fenómenos observados, contra el trasfondo de la cosmovisión aymara” (Kessel y Enríquez, 2002), porque la concepción de las cosas son diferentes en las culturas.

La investigación comprende cuatro capítulos, que se ostenta a continuación:

El capítulo I comprende el planteamiento del problema, preguntas de investigación y objetivos. En el capítulo II se consigna el marco referencial, los fundamentos teórico-epistemológicos, el marco teórico y los antecedentes de investigación. El III capítulo puntualiza el marco metodológico, metodología, unidad de análisis, población, métodos de investigación, técnicas e instrumentos de recolección de datos. En el capítulo IV se presentan los resultados de investigación, la descripción etnográfica de la interacción socio cultural de la población aymara, el poder político en la gestión del gobierno regional y la defensa territorial. Finalizamos con la presentación de conclusiones de investigación, recomendaciones, bibliografía y anexos.

## CAPÍTULO I

### REVISIÓN DE LITERATURA

#### 1.1. Contexto y marco teórico

En lo que respecta, a la lengua y cultura se enuncia que “las lenguas son campo fértil de la ideología” y que “cualquier intervención que se pretenda hacer sobre ellas suscita reacciones y se convierte en acto político”; de modo que, en lo que se refiere al Perú, nuestra realidad geográfica y social es “aprehendida” (Godenzzi, 1992) en el proceso de la transmisión cultural a través de las generaciones, marata-marata sariri. En una organización social andina del Altiplano, donde confluyen tres lenguas, quechua, aymara e hispano. Este espacio territorial sigue siendo controlado bajo la dirección del gobierno ancestral, que sobrevive en las comunidades campesinas. Por eso, cuando se sienten amenazados reaccionan bajo el principio de la defensa territorial y además se mantiene una ideología construida por historia.

Entonces, “la lingüística histórica ha adoptado y defendido con fuerza un planteamiento decididamente asocial ya en el siglo pasado. Si queremos entender el por qué, nos puede resultar útil volver a examinar siquiera brevemente la historia de las relaciones entre lengua-sociedad y como han logrado prescindir mutuamente” (Labov, 1983) en la vida social, donde fueron adaptadas a lo largo de miles de años.

En los conceptos del pensamiento, “de todos los sistemas semióticos humanos, el lenguaje es la mayor fuente de poder. Su potencial es indefinidamente grande. Podríamos decir que iguala en alcance todos nuestros sistemas materiales, siempre capaz de seguir el ritmo de los cambios en las condiciones materiales de nuestra existencia” (Halliday M. , 2017). Además, “el hombre habla siempre con una intención, siempre considera a quien le habla, por qué le habla, cómo le debe hablar, dónde le habla; siempre considera la situación de

comunicación para poder alcanzar su fin comunicativo, se realiza, se actualiza y se va construyendo dicho sistema y el individuo, como receptor y productor de las expresiones concretas del sistema” (Halliday & Ruqaiya, 1990) de organización social. Una cultura como lo andino desarrolló símbolos, a partir del mundo cotidiano, que cambia su forma a lo largo del tiempo y es útil para la defensa de la sabiduría.

Mientras tanto, Calvo, J. (2003) señala que “la política lingüística en el Perú como paradigma de la educación intercultural bilingüe es de la mala situación por lo que a las lenguas nativas se refiere y las soluciones adoptadas para la resolución de este arduo problema, no distan mucho de las de otros países latinoamericanos” (Calvo, 2003) porque las formas de vida son similares. Los nativos manejan una estrategia lingüística que les permite eficazmente las relaciones interculturales con otros pueblos, ya sea con fines comerciales y de manifestaciones familiares.

“Se ha constatado que las formas de la lengua no son pasivos, porque “el lenguaje es un participante activo en la constitución de la realidad, y todos los procesos humanos, cualquiera sea su manifestación, ya sea en nuestra conciencia, en nuestros marcos materiales o en el mundo físico que nos rodea, son el resultado de fuerzas que son al mismo tiempo tanto materiales como semióticas” (Halliday 2017), que permiten comprender la situación social.

Por otra parte, según la Constitución Política del Perú 1993 en el Art. 2º menciona que en esta orientación se produce la impunidad jurídica de la violación de derechos, *ch’iqanaka*, culturales por parte del Estado. Si se desconocen las diferencias lingüísticas, *aru yatxatawinaka*, y se pretende implantar de un modelo cultural único, se arrinconan varios derechos constitucionales. Así el derecho de no ser discriminado por motivo de idioma, *aru*, el derecho a la identidad, integridad moral, psíquica y física y al libre desarrollo y bienestar”. Se incumple el deber de respetar y proteger la pluralidad, *walhanaka*, étnica. Sin embargo, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) “exhorta a los Estados Miembros a adoptar medidas para asegurar, en igualdad de condiciones que los hombres, el goce del derecho al trabajo, a las mismas oportunidades de empleo, al ascenso y a la estabilidad en el empleo” (OIT. 2017), de acuerdo a las normas de la cultura del poder.

En la predicación presentan contenidos que está determinado por la fuerza de la oración, donde es posible encontrar el sentido del pensamiento, *amuyt’aña*, del autor, por eso es

interesante que una cultura tenga su escritura, qillqata. En el campo histórico, Cerrón-Palomino, (2004) manifiesta que “la tradición aymara fue descubierta desde los vínculos entre González Holguín y Bertonio son mutuos, esto es, de ida y vuelta: como señalamos arriba, el Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara impresa en 1603 repercute en el trabajo gramatical de Holguín” que fue registrado en 1607” (Cerrón-Palomino, 2004), esto forma parte de la documentación histórica de los pueblos ancestrales.

El poder político tiene una relación con el uso de la lengua oficial, porque tiene prestigio nacional, que tiene la capacidad de discriminar a las demás lenguas ancestrales, porque una cultura subordinada no tiene posibilidad de expresarse oficialmente como la lengua y cultura del poder.

Entonces, “un sistema interétnico es natural que surja lo que se podría denominar “cultura de contacto” (Cardoso. 2007). Este nuevo movimiento, por lo demás, es coincidente con corrientes similares que se han dado en distintos lugares del mundo en las últimas décadas”, o sea, una cultura, mientras sobrevive tiene posibilidad de revaloración como en la vida de los uros de Bolivia.

Realmente, en el campo de la comunicación, arsurinaka, se ha avanzado, sobre todo, con la aparición de tecnologías electrónicas como los celulares, las interacciones sociales tienen una proyección de alcance internacional, donde se tejen todo tipo de ideas, que otros lo denominan el consumo de redes; en tanto, que las lenguas andinas requieren colocar en el sistema electrónico con la finalidad de la traducción a diferentes lenguas.

Mientras en el pensamiento de Weber, M. (2012), “el concepto de poder es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un hombre, haqi, y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada, por eso puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido (Weber, 2012), pero esas acciones se toman a través de la expresión de la lengua escrita o en forma verbal.



## 1.2. Antecedentes

Se realizó investigación en las comunidades indígenas aimaras de las provincias de Chucuito, Yunguyo y Collao de la Región, suyu, Puno, concluye que “la emergencia de discursos étnicos, la construcción colectiva y la participación hecha por muchos movimientos nativos y organizaciones, el núcleo de todo es la identidad y la lengua aymara como ejes articuladores” (Pilco, 2015), donde “se desarrolla la revalorización de identidades locales con claros elementos de andino, en medio de una dinámica de localización que parecía inminente y absoluta” (Mejía, 2012). Sin embargo, mucho depende de la identidad de la población nativa.

La visión histórica de los aimaras es la creencia de la existencia en las riberas del lago Titicaca; que solo eran campesinos que vivían de la agricultura y la ganadería, dominaban espacios geoestratégicos en la estrategia de vida, hakaña, en paz; en la actualidad se comprueba que los aimaras como consecuencia de las migraciones, han poblado los centros urbanos en las ciudades del Perú y Bolivia, adaptándose inteligentemente a las actividades socio-económicas para subsistir e iniciar el proceso de acumulación de capital.

En la mentalidad colonial de algunas personas aún persiste prejuicios, haqinaka, que, el hecho de hablar aymara, de practicar sus costumbres, usar ojotas, ponerse chullo, lluch'u, los excluye de la sociedad moderna, la discriminación por sus apellidos y origen, creando desórdenes psicológicos en su personalidad. ¿Cómo afrontar este problema? con el aporte de todos debemos repensar la problemática aymara desde su totalidad, y así poder plantear soluciones modernas a estos problemas históricos. Sin embargo, hoy en día o uru en lengua aymara, “esta situación cambia con la modernidad. La posibilidad de ser un individuo, un miembro reflexivo y deliberante de una comunidad, comienza a ser real para cada vez más gente” (Portocarrero, 2018), porque el ejercicio de la cultura está vigente.

Los aimaras de hoy tienen nuevos retos, sin dejar de usar sus ancestrales costumbres se han integrado con relativo éxito al mundo moderno, en los ámbitos cultural, político, empresarial, sobresaliendo en diferentes contextos de la sociedad globalizada.

El discurso de lo nativo no es reciente, sino empieza con la conquista española; primero por la defensa de la “identidad tienen en común un grupo humano en relación con su lengua” (Jaramillo, 2012), luego la lucha por la tierra, laq'a, y ahora es la lucha por el

poder y territorio. Entendida así, la lucha por el poder o acceso al poder, ahora es entendida como un mecanismo de llegar al palacio, al congreso, a los gobiernos regionales y locales; a recuperar su territorio ancestral con igualdad en derechos ciudadanos.

Las variantes dialectales del castellano en el Perú están distribuidas por grupos sociales, “el castellano practicado por hablantes que lo tienen como lengua materna y el castellano de quienes, por lo común, son nativo hablantes de quechua o aymara, que tienen el español como segundo idioma. Repárese que en la perspectiva de un país pluricultural y multilingüe, este fenómeno es radicalmente distinto de otro que, a primera vista, pudiera creerse semejante” (Escobar, 1978). En este caso, considera que “la política lingüística debió tomar en cuenta la situación multicultural y plurilingüe del Perú, y no monolingüe como muchos prefieren creer”. Así como, “la lengua guaraní, es casi nada lo que se ha escrito acerca de las implicaciones sociológicas de la lengua vernácula fuera del estudio” (Bolaño, 1993) de las lenguas, aru, de carácter dominante.

El Perú es un país multilingüe y pluricultural que se desenvuelven en condiciones de igualdad, pura-pura, de derechos manejada por todos los habitantes en la comunicación en todo el territorio regional, “en cuestiones de empleo; a igual remuneración e igualdad de trato con respecto a un trabajo de igual valor; al derecho a la seguridad social, a la protección de la salud y a la seguridad en las condiciones de trabajo” (OIT. 2017). En tanto que, en el sistema educativo regional se debe implementar las metodologías apropiadas para la enseñanza de la lengua materna y una segunda lengua; la imposición de una lengua, el castellano para todos los peruanos, presenta la dicotomía de lengua superior e inferior; por tanto, se da en el proceso de existencia, kankawayá, humana el prejuicio y marginación de los propios hablantes hacia sus lenguas vernáculas.

Por ello, Escobar propuso que la enseñanza debería empezar por la lengua vernácula en los primeros grados para luego introducir el aprendizaje, yatiqaña, del castellano en forma paralela. “Las tareas que evalúan la competencia lectora se pueden distribuir a lo largo de un continuo que mida la dificultad de la prueba para el estudiante y el nivel de habilidad requerido para realizar cada ejercicio correctamente” (PISA, 2006). Al respecto, en una mesa redonda realizada en 1963 se propone dos temas centrales a la política lingüística: la oficialización de las lenguas vernáculas y el fomento del bilingüismo, los que no se cumplieron, pero fueron retomados en 1968 durante el Gobierno Militar de Juan Velasco Alvarado.

La “política lingüística de un país” (López, 1993) puede ser concebida para promover o contener el uso de un idioma concreto o de un conjunto de los mismos, para su elaboración requiere dos sujetos, el primero deben de ser los hablantes naturales, el segundo los gobiernos que realizan los proyectos de una nación. Aunque en distintas naciones la historia evidencia la aplicación de “políticas monolingüísticas” (Citarella, 1989) encaminadas a fomentar un idioma oficial a expensas de otros, en la actualidad muchos países mantienen políticas encaminadas a la protección y promoción de idiomas regionales y lenguas de distintos grupos étnicos, por entender que la supervivencia de dichos idiomas, arunaka, se encontraría amenazada.

El uso de las lenguas, aunque disímiles en la interacción social entre autoridades y el pueblo, marka, es un factor determinante en el dominio del poder político en la gestión regional; así como en la defensa del territorio, derechos humanos, las limitaciones y las perturbaciones lingüísticas, aru yatxatawinaka, generan conflictos, chaxwañanaka, sociales, hasta violencia política al no encontrar soluciones. Así como “el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad” (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2013), porque los seres humanos compiten en cada espacio social, junto a sus saberes y conocimientos de dominio particular, evidenciándose la interculturalidad con pleno respeto a la otredad.

## CAPÍTULO II

### PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

#### 2.1. Identificación del problema

El tema de lengua y poder político surge de la firmeza del posicionamiento programático en la gestión del Gobierno Regional de Puno 2007-2010 en la interacción autoridad-ciudadanía, “el orden no se basa principalmente en el respeto a la ley ni en los derechos universales de los ciudadanos, sino en los derechos patrimoniales y, cuando es necesario en la violencia pura y dura” (Pedroglio 2016) en el contexto de las lenguas aymara-quechua-español, que se desenvuelve en la preeminencia de diglosia y las interferencias lingüísticas, aru yatxatawinaka, que constituyen el medio vehicular en el proceso comunicativo, como instrumento de poder político, amuy irpta, y del escaso e insuficiente conocimiento que tiene un sector de la población bilingüe a este tipo de acciones. En caso peruano, “la situación diglósica es la especialización en la función de cada una de las variedades. Generalmente la variedad alta tiene más prestigio que la baja” (Bolaño, 1993), o sea, el español.

El cambio lingüístico en contextos sociales de la región Puno va desapareciendo la discriminación a los monolingües aimaras y quechuas, pero continúa el dominio de la lengua estándar de uso oficial el español en espacios, lluxllañanaka, públicos y privados; a partir de la interacción autoridades-ciudadanos se ejerce el poder político en convivencia, sirwisiwi, de las lenguas preexistentes superando las limitaciones y perturbaciones comunicativas. Por tanto, lo que ocurre en la dimensión social del lenguaje es algo muy serio; porque nos quedamos con un conjunto tan limitado, ukxakama, de hechos que estamos condenados a repetir los argumentos de conocimientos, amuyunaka, indirectos producidos por otros; nos sorprendemos sin cesar sobre datos pobres en lugar de sacar provecho de la rica producción del nuevo cambio lingüístico que nos rodea. “En

este sentido, la elasticidad es una propiedad conocida por todos como la capacidad de los cuerpos a retornar a su posición o forma inicial tras la aplicación de una fuerza deformadora o perturbación” (Trujillo, González, Cobo, & Cubillas, 2002), porque no todo cambio impuesto del exterior puede satisfacer a todos los pobladores.

La preocupación que subyace ejecutar la presente investigación es por ser una sociedad lingüística con el predominio de la “diglosia de lenguas diferentes” (Bolaño, 1993) al confluir lenguas aymara-quechua-español, por su peculiaridad sui generis de una gestión regional. Históricamente, “las lenguas indígenas tienen en la población del país, las personas que las utilizan se encuentran discriminadas de todas las esferas de la vida institucional. El sistema educativo excluye el quechua y el aymara e impone el monolingüismo español” (Cotler, 1994). Posteriormente, la propuesta educativa fue el cambio en las formas de conducción del gobierno 2007-2010; por el Partido Avanza País Partido de Integración Social, bajo los lineamientos y principios, qalltanaka, programáticos de ser un gobierno “transparente” y “lucha frontal contra la corrupción”; cuyos actores político-sociales se circunscriben en la democracia representativa frente a una sociedad multiétnica de la región, que “tienen los sistemas públicos de gestionar demandas y problemas públicos, fabricar lo político” (Urrutia, 2016), donde existe un ámbito de cohesión social.

El proceso de la gestión se desenvuelve en medio, taypi, de los discursos elocutivos de la autoridad regional, siendo sus alocuciones ficticias; instituyendo tensiones y conflictos a partir del uso de la lengua como medio vehicular y de dominación írrita, que expresan formas incongruentes en la convivencia gubernamental en el manejo y conducción de los actores sociales de la gestión, sartayiri, anárquica. Entonces presentándose un campo fértil para plasmar la presente investigación como actor y protagonista. “La mayor parte de los maestros ignoran las lenguas indígenas, y si las conocen - como mestizos que son - las usan sólo para invocar su situación privilegiada” (Cotler, 1994), porque consideraban que lo nativo fue un retroceso.

Por ser un caso típico y al estar enmarcado en la especialidad de lingüística andina y educación; brota la estimulación imprescindible plasmar el presente compromiso de investigación-acción, como ex autoridad, mallku, regional, los fenómenos sociales que ocurren en las relaciones con diversidad de matices, conductas, comportamientos de los

actores sociales, identidades, haqi kikipanaka tradiciones en las funciones de fiscalización.

## **2.1. Preguntas de investigación**

### **2.1.1. Pregunta general**

¿Cómo fue la política lingüística, el tratamiento de las lenguas nativas y la situación social de los pueblos étnicos durante la gestión del gobierno regional de Puno 2007-2010 ejercida por los actos elocutivos de la autoridad?

### **2.1.2. Preguntas específicas**

- a) ¿Cuál es el contexto social de la cultura aymara en la región Puno?
- b) ¿Cuál es la situación del dominio político del poder frente a la cultura nativa en el periodo de la gestión regional de Puno?
- c) ¿Cómo se configura la defensa del territorio de los hablantes de la cultura aymara?

### **2.1.3. Definición del problema**

La voluntad política de las gobernantes latinoamericanas en estatuir normas, kamachatanaka, por la defensa idiomática de las lenguas, hacen esfuerzos a partir de proyectos y leyes; sin embargo, las limitaciones en el concurso de profesionales competentes y la capacidad de financiamiento para cumplir con eficiencia, es un problema serio; las dificultades son serias por la apatía de autoridades escapatorias de “identidad lingüística” (Jaramillo, 2012) frente a la lengua oficial.

El conocimiento de la cultura aymara es valioso en la vida social de la población regional, al exhibir sus costumbres, sarawinaka, y tradiciones del saber andino, las fiestas tradicionales que aglutinan al escenario de reencuentro de familias, coterráneos, amigos; “los conocimientos alcanzados por los pueblos indígenas originarias siguen vigentes en la actualidad, gracias a la fortaleza de la lengua y cultura aymara” (Apaza, 2010), donde se instituye la socialización de saberes, conocimientos logrados en diferentes espacios geográficos, especialmente los migrantes a los centros de cohesión, ciudades, markanaka, desde donde portan experiencias de otras realidades, las mismas que despiertan interés de los interlocutores. Mientras en otras realidades:

No se trata de empollarte todos los libros, es otra cosa, se trata de incorporar a tu vida lo que estudias, de experimentar, de interiorizar y entender lo que vives, de no conformarte con la pequeña realidad, de ampliar tu visión de otras realidades, de concebir el mundo como es y no como se presenta (Navarrete, 2015).

El uso de las lenguas aymara y quechua, arunaka, frente a la lengua oficial español fue afectado por la diglosia, la dispersión geográfica y el peso socioeconómico de sus hablantes; el tamaño de la población de hablantes nativos, las relaciones interpersonales en el intercambio de bienes y servicios, de mensajes, ixwanaka, que hacen del planeta, la aldea global y común, todo cubierto y protegido por los principios de la libertad de empresa, comercio, la libertad de opinión y de expresión en la comunicación formal así como las políticas lingüísticas, aru yatxatawinaka, a nivel nacional pueden mitigar o bien exacerbar los efectos de algunos de estos factores.

Muchos países cuentan con una política lingüística concebida para promover o contener el uso de un idioma concreto o de un conjunto de los mismos, para su elaboración requiere dos sujetos, el primero, nayriri, deben ser hablantes naturales, el segundo, payayri, los gobiernos que realizan los proyectos de una nación. Aunque en distintas naciones la historia evidencia la aplicación de políticas lingüísticas, aru yatxatawinaka, encaminadas a fomentar un idioma oficial a expensas de otros, en la actualidad muchos países mantienen políticas encaminadas a la protección y promoción de idiomas regionales y lenguas de distintos grupos étnicos, por entender que la supervivencia de dichos idiomas se encontraría amenazada.

La política lingüística es la actuación de una administración, tanto oficialmente por medio de la legislación, como a través de sentencias judiciales o mediante políticas que buscan determinar cómo y en qué ámbitos deben usarse las lenguas, arunaka, así como cultivar las competencias que se requieren de los hablantes para cumplir con las prioridades nacionales o establecer los derechos de las personas o colectivos a usar y mantener sus lenguas.

### **2.3. Intención de la investigación**

La situación real de la región Puno en el plano lingüístico se actualiza la vigencia de la diglosia por la concurrencia de las lenguas aymara-quechua-castellano; además, al interior del cual el castellano “motoso” ocupa una posición subordinada y él mismo se convierte en agente coartado a la sumisión y expuesto a la burla, kusipaya, social. Descubrimos el dominio de los signos del lenguaje que se ejerce, con frecuencia clandestinamente, el poder, el conflicto y la violencia.

El cambio social y evolución general es la tendencia a aumentar la adaptabilidad y el dominio flexible y genérico de ambientes. La evolución específica es la adaptación especializada a determinado ambiente y entraña pérdida de flexibilidad. De la misma manera la evolución cultural consiste en adaptaciones simbólicas. Algunos cambios son perdurables por el principio de estabilidad que aumentan, yaphathasi, la adaptabilidad de una cultura que se conservan.

Las relaciones sociales de la población aymara están basadas en el principio de solidaridad de carácter inclusivo y ayuda, pleno respeto a la persona humana sin discriminación alguna por su pertenencia a organizaciones, luririnaka, sociales y políticas, así como las creencias mágico religiosas; la defensa por la identidad étnica como norma que subyace con vigor indiscutible en la sociedad andina.

El Perú, la realidad geográfica y social es “aprehendida” bajo los signos de lenguas particulares: castellano, aymara, quechua; así como las numerosas lenguas, arunaka, habladas en la Amazonía peruana. Estas mismas lenguas posibilitan la comunicación o la obstaculizan. Finalmente, entre estas lenguas se establecen relaciones asimétricas de poder, kama, adquiriendo cada una un determinado estatus socio-político.

### **2.4. Justificación**

La investigación vislumbra la sociedad étnica en el encuentro lingüístico aymara-quechua-español con catadura de diglosia en la interacción social, la determinación de conductas disímiles en el ejercicio del poder político fáctico en la gestión del Gobierno Regional de Puno que afecta a la población por la interferencia de las lenguas de la cultura, sarawi, andina y la política lingüística. Además, “se hace necesario comprender la meteorología aymara, a partir del idioma original en que se expresan nuestros



informantes” (Kessel y Enríquez, 2002), porque los agricultores toman en cuenta la relación entre la observación de las plantas y la presencia de la lluvia.

El problema social de la coyuntura, hichha, se concibió conflictos y violencia, como consecuencia de las expresiones elocutivas, interferencias, incoherencias que provocaron reacciones serias de los interlocutores del poder ejecutivo y legislativo regional. Ahora, en “los casos de desviación con respecto a las normas de cualquiera de las lenguas, como resultados del contacto, se llaman fenómenos de interferencia” (Álvarez, 2007) así como a comunicadores sociales de los medios de comunicación, los ciudadanos que mostraron las incoherencias de locuciones lacerantes, ust’ayirinaka, expresadas por la autoridad. Las particularidades del poder político a través de la lengua por sus declaraciones de desafío con el gobierno central, los consejeros y el Vicepresidente Regional.

Convivir, sirwisiwi, en sociedad no es tarea sencilla porque la libertad y los intereses, munañanaka, de unos colisionan de manera constante con otros. Las poblaciones en situaciones de diglosia son disímiles en el uso de las lenguas aymara-quechua-español; entonces, tienden a recurrir al desgobierno y a la ley del más fuerte y del más dispuesto a usar la violencia, donde la justicia y las libertades individuales ceden el paso a la intimidación y el abuso.

En la construcción, lurawi, de la cotidianeidad el trauma lingüístico es un referente primordial de la personalidad de los actores sociales, el nivel de instrucción en la interacción continua entre los gobernantes y los gobernados; se concibe el sentir distinto en la particularidad del manejo de la lengua en la sociedad andina por el fenómeno de la diglosia “de dos formas de la misma lengua que se diferencian en su uso en forma notable” (Bolaño, 1993) apropiada en la locución que no genere violencia. Siendo un espacio importante en el ejercicio del poder político en la prioridad que se de en el uso de la lengua; como interacción, arusthapiyiri, permanente de los interlocutores o actantes en el seno del gobierno regional, en la construcción de la realidad social del Estado y la sociedad.

La investigación presentó complicaciones acuciantes en el proceso de gestión regional de Puno, al realizar el seguimiento continuo los aspectos más relevantes del acontecer institucional, el uso de lenguas aymara-quechua-español inmersa en el contexto de diglosia, en el plano léxico, morfosintáctico para cometer, generar conflictos, ch’axwañanaka, y la violencia institucionalizada siendo prioritario normar a través del

proyecto político lingüístico en la preservación y mantenimiento de las lenguas andinas; sin embargo, no resuelto en el Perú ni en la región.

Durante la gestión del Gobierno Regional de Puno 2007-2010 se abre un espacio para la dirección responsable, competente, atipt'awi, en aplicación de la política de descentralización, con autonomía económica, política y administrativa, las funciones determinadas en la Ley Orgánica de Gobiernos Regionales, como investigador actante en el seno de la institución gubernamental se cumplió con responsabilidad.

## **2.5. Objetivos**

### **2.5.1. Objetivo general**

Identificar el contexto social y político de la perspectiva diglósica en el tratamiento de las lenguas y la situación territorial de los pueblos étnicos durante la gestión regional de Puno 2007-2010.

### **2.5.2. Objetivos específicos**

- a) Comprender el contexto social del mundo de la cultura del pueblo aymara en la región Puno.
- b) Identificar la situación del dominio del poder frente a la cultura en el periodo de la gestión regional de Puno 2007-2010.
- c) Determinar la configuración de la defensa del territorio de los hablantes de la cultura aimara que prevalece en la constitución del poder político como parte del establecimiento de los derechos de las personas o colectivos.

## CAPÍTULO III

### METODOLOGÍA

#### 3.1. Acceso al campo

La Región Puno se encuentra situada al Sur Este del País en la meseta del Collao, cuyos límites son por el Norte con la región Madre de Dios, al Sur con la región Tacna, por el Este con la República de Bolivia y por el Oeste con las regiones Moquegua, Cusco y Arequipa; con una extensión de 71 999 Km<sup>2</sup> que incluye 4 996 Km<sup>2</sup> del lago Titicaca y 39 Km<sup>2</sup> de territorio insular, a más de 3 800 msnm. Comprende tres unidades geomorfológicas: Zona circunlacustre. Comprende altitudes entre 3 810 y 3 900 msnm., donde se desarrollan actividades agropecuarias. La zona intermedia. Comprende altitudes entre 3 900 y 4 200 msnm., con topografía semiaccidentada, las poblaciones se dedican a la crianza de camélidos sudamericanos (alpaca y llama), ovinos y en menor escala vacunos, por la existencia de bofedales. La zona cordillerana comprende altitudes entre 3 200 y 6 000 msnm, con abrupta topografía, con la presencia de bofedales, solo apta para la crianza de camélidos sudamericanos (alpaca). Además, “pueden desarrollar proyecciones geopolíticas, geoeconómicas y geoestratégicas regionales e incluso tratar de ir un poco más allá con la finalidad de ampliar su poderío y su influencia” (Rocha & Morales, 2012) en la extracción de recursos de altura.

La organización política de la región de Puno está conformada por trece provincias y ciento diez distritos; con una población total de un millón doscientos sesenta y ocho mil cuatrocientos cuarenta y uno. Según el Censo de Población y Vivienda de 2007, la población aymara hablante es de 443,248 personas, cifra que representa el 1.7% de la población nacional del país; además, en la Encuesta Nacional de Hogares (ENAH, 2014), revela que el 3.1% de la población nacional, se considera aymara “por sus antepasados y de acuerdo a sus costumbres”. Datos que nos permite avizorar tanto las

familias asentadas en la sociedad rural, así como los migrantes a los centros urbanos, que aún mantienen la lengua aymara en las comunicaciones informales, en el contexto familiar, para socializar los conocimientos asimilados de la realidad social.

La motivación de la presente investigación es de afirmación ideológica, amuyt'awi, y política del recorrido profesional como sociólogo, docente universitario y autoridad regional; de modo que, en el periodo de gestión 2007-2010 atestiguamos hechos y fenómenos sociales trascendentales en construir proyectos de desarrollo regional con identidad, haqi kikipa, lingüística.

Emerge el interés de contrastar la formación profesional en el contexto del poder político nacional que refleja la reproducción del centralismo en la gestión sub nacional, en el uso patrimonialista de identidades colectivas, como una respuesta afirmativa y reivindicativa de la discriminación, racismo, exclusión; es decir, la injusticia social; sin lugar a dudas, la población, los líderes políticos y los intelectuales, ch'iki amuyirinaka, de la región Puno orientan hacia el proceso de transformación por la recuperación de sus derechos, libertades, en la conquista de la justicia social.

El período del gobierno regional de Puno simbolizó hechos significativos en el devenir histórico regional, primero por acceder a la conducción, segundo, cambiar de rumbo el proceso de construcción social en la convergencia, amatataña, de las preocupaciones por los proyectos de desarrollo, la actividad política; en la perspectiva y la naturaleza se integraron con la observación participante de los acontecimientos políticos; por esta razón, está centrada en la investigación-acción, en la forma de búsqueda autorreflexiva, llevada a cabo en la interacción población-autoridades.

### **3.2. Selección de informantes y situaciones observadas**

Nos sirvió de soporte el estudio exploratorio de recojo de información cualitativa, mediante entrevistas estructuradas a ciudadanos, dirigentes, periodistas, funcionarios, autoridades, en la ciudad de Puno, para captar las percepciones de identificación y diferencia, mayha-mayha, de opiniones; así mismo, los diarios de circulación nacional, regional.

### **3.3. Estrategias de recogida y registro de datos**

Las técnicas, asqichawinaka, de recogida de datos fueron: observación, entrevista y la lectura de textos, diarios, con la finalidad de buscar la mayor proximidad a la gestión 2007-2010 del gobierno regional de Puno, para su consiguiente análisis de la conducta manifiesta de los actores sociales de cada día sin interferencia ni aislamientos artificiales y la reflexividad.

### **3.4. Análisis de datos y categorías**

Se desentrañó las estructuras de significación en determinar el campo social y su alcance de la interacción social de las autoridades y la población regional de Puno, a partir del uso lingüístico aymara-quechua-castellano, datos de la observación, entrevistas y lectura de instrumentos próximos, haq'anqirinaka, de información para proceder a llevar a cabo el análisis, tras haber recodificado la información con éxito y acierto en la interpretación de las interpretaciones.

## CAPÍTULO IV

### RESULTADOS Y DISCUSIÓN

#### 4.1. El contexto social de la cultura aymara

##### 4.1.1. El espacio social de la cultura aymara

La existencia del pueblo aymara data de tiempos inmemoriales, actualmente son considerados como poblaciones nativas asentadas en los Andes del Sur del Perú, como en los países como en Bolivia, Chile y Argentina; con una visión civilizadora en la práctica de los valores axiológicos, con identidad lingüística, teniendo en cuenta “las semejanzas al exponerlas en las organizaciones o sistemas” (Foucault, 1968) de organización de los pueblos donde hablan aymara, tanto en los acuerdos, amtanaka, y pactos entre los actores sociales en todo orden de cosas, como la documentación de la identidad de las personas. Las poblaciones organizadas nativas tienen valores morales que se evidencian a través de los acuerdos en las comunicaciones en la interacción social con el dominio lingüístico.

Por excelencia son pueblos laboriosos dedicados al desarrollo de la agricultura y la ganadería, con estrategia y lengua propia en la denominación de los pisos ecológicos, encima, ‘patxa’, en el dominio de la naturaleza y su transformación; cuyos principios fueron: “suma qamaña, vivir bien,” (Ministerio, 2007), en armonía entre los seres humanos en estrecha relación con la naturaleza; hani tuqhisisa ‘sin discusiones’, en la práctica el respeto a la oralidad como elemento esencial de las interacciones sociales; sin embargo, cuando se migra “cómo se reproducen, recuperan o reformulan estas perspectivas del buen vivir, vivir bien y vida plena en los espacios urbanos también asfixiados por la esquizofrenia del vivir mejor?” (Espinoza, 2012). La característica fundamental de los grupos étnicos aymara-quechua es la vida en

armonía con el dominio de la naturaleza en los diferentes pisos ecológicos, ser laboriosos para vivir bien, suma qamaña.

Como proceso de expansión de la cultura aymara se dio a partir de las relaciones sociales de producción de una economía mercantil simple, “comercialización o trueque” (Gonzales, 1984) de productos, manq’a achunaka, alimenticios, como papa, habas, cebada, chuño con productos artesanales: costales, tejidos elaborados de lana de alpacas, llamas, ovinos entre las familias de diferentes pisos ecológicos; como estrategia de sobrevivencia y las migraciones, yaqhamarkaru saririnaka a diferentes regiones y ciudades de los países: Perú, Bolivia, Argentina y Chile; portando consigo los principios y valores morales éticos, laboriosidad destacable que conquistan espacios de poder político. La expansión de la cultura aymara se dio a través de las estrategias de sobrevivencia, el intercambio de productos y las migraciones a las ciudades.

De modo que los aimaras expandieron “su territorio en función de dos aspectos: control de pisos ecológicos y distribución de la tierra” (Gonzales, 1984), instaurando el dominio, wali yatiñampi, de la naturaleza, en sus formas de producción agrícola y la crianza de ganados tales como la llama y la alpaca, que fueron muy bien aprovechados tanto para carga, la carne como alimento y su lana para confeccionar sus vestimentas, el cuero para la confección de lazos en amarrar tijerales para techar sus habitaciones; en todo acto laboral la práctica de los “sentimientos de solidaridad” (Bourricaud, 2012) arraigadas en diversas formas de organización. El control de los pisos ecológicos para la producción agrícola es la organización en sus diferentes formas.

Sin lugar a dudas, logrando dominar con inteligencia y sabiduría la naturaleza, controlando el espacio físico a través de rotación de cultivos, conservando terrenos para la producción homogénea los “yanasis” ‘terrenos colectivos’ que fueron entregadas a las instituciones educativas en los ámbitos de las provincias de Moho, Huancané, que servían para realizar parcelas, uraqhinaka, demostrativas para la innovación tecnológica. En las provincias sureñas se denominaron “aynuqas” con características similares a las anteriores, donde la población realiza cultivos homogéneos en tierras comunales. Lograron el dominio de la naturaleza con

sabiduría e inteligencia al determinar las parcelas demostrativas para la innovación tecnológica con cultivos homogéneos.

En el proceso de construcción de la sociedad aymara tuvieron la capacidad de recrear y adaptarse a los profundos cambios políticos y sociales, conservando sus orígenes prehispánicos, los principios de solidaridad, yanapt'asiña, como apoyo, prácticas presentes en la actualidad en festividades y costumbres que se mantienen, en “jaqichaña, matrimonio” (Huayhua, 2009), que portan consigo como regalo: dinero, especies, artefactos electrodomésticos, vajillas, bebidas alcohólicas, como cerveza, gaseosa y de más servicios, en “utachaña” ‘techado’ de casa se apoya con materiales, comidas, bebidas alcohólicas y gaseosas; mientras, como en “ñik'uta muruña” ‘corte de cabellos’ a niño –ña, generalmente el aporte es en dinero, además en el medio rural dan ganados. Las poblaciones aimaras tuvieron la capacidad de organizarse con los principios de solidaridad en las festividades programadas en diferentes espacios geográficos.

El contexto social de la cultura del pueblo aymara en la región Puno sobrevive al lado del poder político; cuya conformación se encuentran en los ámbitos de las provincias de Moho, Huancané (noreste), Chucuito, Yunguyo, El Collao por la zona sureste; además, los migrantes que portan la lengua materna y que lo mantienen soterradamente en su mundo interior. En una declaración expresada en lengua materna se percibe lo siguiente: Nanakaxa aymara xaqinakaxa q'umaptwa, awqinakaxa chikapa arsuña yatichapjituwa, suma qamaña, xani yanqharu apillirupsa tukuyiri. ‘nosotros los aimaras somos sanos, nuestros padres nos han enseñado a decir la verdad, a vivir bien, no hacer quedar mal el apellido de ellos’, aunque el “q'ara quiere decir pelado, pobre” (Condori, 2011) sin bienes; lo otro es el racismo, donde existe una forma de ver desde un punto de vista del color de la piel, manifestación del poblador de Moho (Conversación, M. Quispe, 10 de febrero de 2016). Los aimaras ejercieron poder político al mantener la lengua materna en la interacción social con la práctica de valores morales que sobreviven frente a la lengua dominante el español.

Sin lugar a dudas, se evidencia la moral como condición fundamental de las relaciones sociales a través del uso de la lengua materna, que se generaliza en el “espacio andino correspondiente al área en la cual se desarrolló el imperio incaico”



(Cerrón-Palomino, 1988), no solo como metáfora sino en la cultura como el modo de vida de las poblaciones, que se rigen como principio normativo de la convivencia, de “identidad étnico cultural, a la fuerza telúrica de la tierra, el develamiento de la exclusión y la legítima reivindicación de quechuas y aimaras” (Vera, 2010). Las muestras de identidad étnico-cultural son visibles en las relaciones sociales que se evidencian como principio rector la moral constante en el proceso de la convivencia de las poblaciones.

La versión referida por un ciudadano consciente de la realidad aymara Nanakaxa markana sarnakirixa yatitapwa kunxamsa lurasña, arsusiña amuyt’aña, nayraru makanakasa irpt’asiñani ‘nosotros que vivimos en un pueblo estamos acostumbrados pensar, hacer cosas, hablar para sacar adelante nuestros pueblos’; los principios de “solidaridad y el profundo espíritu de resistencia” (Bengoa, 2007) está vigente como respaldo que mantienen las poblaciones aimaras es el profundo sentido de identidad lingüística en la reproducción de costumbres, tradiciones, ceremonias rituales. “El lenguaje es el instrumento que nos permite realizar todo esto, por eso asociamos nuestra lengua con nuestra identidad” (Galdames, Walqui, & Gustafson, 2006). El principio de solidaridad es una característica fundamental de los pueblos aimaras reflejadas en la reproducción de costumbres, tradiciones, ceremonias rituales.

Como proceso de expansión de la cultura aymara se dio a partir de las relaciones sociales de producción de “mercantilización de la economía familiar” (Gonzales, 1984) al lado de la persistencia del trueque, chhala, de productos alimenticios, como papa, habas, cebada, chuño con productos artesanales: costales, tejidos elaborados de lana de alpacas, llamas, ovinos entre las familias de diferentes pisos ecológicos; como estrategia de sobrevivencia y las migraciones a diferentes regiones y ciudades; portando consigo los principios y valores morales éticos, laboriosidad destacable que conquistan espacios de poder político. Para expandir la cultura aymara como base es la mercantilización de sus productos, luego las migraciones a las ciudades; siempre demostrando en todo instante los valores morales a toda prueba.

Sin lugar a dudas, el problema nacional de “la identidad étnica, lingüística social de la población puneña” (López, 1988) se observa en la marginación de los nativos en la sociedad peruana; es decir, que se debe enmarcar dentro de los términos de clase, porque es imposible separar radicalmente la objetividad científica la interpretación

del hecho social y cultural; una exploración se sitúa inevitablemente como una lectura consciente o inconsciente definida por el proyecto de dominación de clase e histórico del pueblo oprimido, amulhatha. “Los dos grandes sistemas de dominación y explotación: el capitalismo y el colonialismo. La distancia que toman en relación a la tradición crítica eurocéntrica deriva precisamente de no poder imaginar el fin de uno sin el fin del otro” (Coraggio, 2014). La dominación española fue un hecho social que se caracterizó en la marginación de los indígenas a partir de la posición social y cultural.

En consecuencia, la “identidad étnica arraigado profundamente en la tradición” (Bengoa, 2007) y la cultura del poder político cubre importancia en el desempeño de las funciones en la gestión del gobierno regional, marcada por identidad lingüística aymara y quechua, en la interacción social entre las autoridades, irpirinaka, y la población regional en los actos expresivos que reflejan la verdadera compatibilidad; en “las cuatro dimensiones: desarrollo económico y competitividad; bienestar y equidad; afirmación de la institucionalidad democrática; reforma del Estado e integración territorial” (Consejo Nacional de Educación. 2006), en las peticiones de sus demandas, necesidades o problemas que aquejan a las poblaciones que recusan pobreza, pisinkiri, y pobreza extrema. Por el lado psicológico, “la identidad lingüística, el constructo abstracto se manifiesta principalmente a través de las actitudes lingüísticas, las que están conformadas por factores cognitivos, afectivos y conductuales” (Pino, 2016). La actitud lingüística frente al poder político en la interacción entre gobernantes y gobernados es insoslayable la identidad étnica y lengua.

La demarcación lingüística de la población aymara fue la mayor organización territorial económica y social como cuna de civilizaciones, marka yaqirinaka; registrándose la presencia de hablantes de esta lengua en las provincias de: Moho, Huancané, Puno, El Collao, Chucuito Juli y Yunguyo en la región Puno; parte o todas cercanas al espacio geo cultural altiplánico tradicional aymara, que también se expresa como “la geografía cultural que fue integrando temas de imaginarios sociales, la habitabilidad, el análisis de sentido y la dimensión simbólica de las múltiples actividades humanas” (López, 2010). La población aymara como cuna de la civilización se expandió por amplios territorios cercanos y más aún en los espacios

de las migraciones que reproducen su cultura, en las fiestas tradicionales, costumbristas con las mismas actividades de sus lugares de origen.

La lengua aymara hablada por los lupacas, lupi haqinaka, se encuentran en la población de la antigua provincia de Chucuito, asentadas en la ribera del lago Titicaca, prolongándose a las zonas altas, dedicadas a las actividades productivas, al pastoreo de ganados y la artesanía textil. Mientras en “la Carta Geológica Nacional, en el que se brinda información objetiva del terreno estudiado, resaltando la estratigrafía, rocas ígneas y geología estructural” (Instituto Geológico, 2016). Los lupacas se encuentran asentadas en la proximidad del lago Titicaca, cuya actividad principal es la agricultura y la crianza de ganados y la actividad artesanal en la línea textil.

Poblaciones unidas por fuertes vínculos de consanguineidad, dedicadas a las actividades, lurawinaka, agrícolas y pecuarias, con valores culturales de identidad que perviven las costumbres, ceremonias rituales en reconocimiento de la naturaleza, con el uso pragmático de la lengua aymara en los espacios privados y públicos; en consecuencia, se evidencian en la actualidad la práctica de valores morales. Además, “dentro de campo de la pragmática, la evidencialidad es una categoría que atestigua que algunas áreas de la lengua se organizan en torno al papel del hablante” (Cayetano, 2011). Vale desatacar que las familias de los grupos étnicos están arraigadas por fuertes lasos de consanguineidad, que se organizan en el dominio de la lengua.

Los lupacas actualmente ocupan los territorios de las provincias de Chucuito-Juli, El Collao y Yunguyo, que hablan aymara, aru, en las comunicaciones interpersonales, en las instancias de vida familiar, wila masinakampi, en los espacios públicos y privados; en la actualidad vienen perdiendo identidad por motivos de relación entre el campo y la ciudad, donde fueron asimilados por la cultura urbana. Además, “los medios de comunicación presentan un reto para preservar y desarrollar la libertad de pensamiento y el sentido crítico en el ámbito político” (Pedraglio, 2016). Los pueblos nativos de la zona andina han tenido un conocimiento de los pisos ecológicos que han permitido cultivar y pastar sus ganados por miles de años, tal como se puede comprender:

En el campo de la “geomorfología incluye en su campo de estudio la investigación de la naturaleza y la actividad de las fuerzas morfogénicas

internas y externas, así como el análisis de los agentes y procesos mediante los que dichas fuerzas intervienen en la génesis del relieve terrestre (Muñoz, 1995).

Las poblaciones de Huancané y Moho, Muhu, hablan, arsuwi, aymara en el campo y la ciudad, en la convivencia de los habitantes dedicados a diversas, kunaymana, actividades agropecuarias, ubicados en los alrededores del lago Titicaca; donde hallaron condiciones de vida ideales para lograr el desarrollo económico, social y cultural, geomorfología apropiada, clima moderado, vegetación y animales; en las ciudades, makanakana, se dedican al comercio por menudeo y servicios en diferentes sectores públicos y privados. En este proceso, “entendemos por interculturalidad a la relación, igualdad, convivencia y respeto mutuo entre las diferentes naciones, indígena-originarios, nacionales y/o extranjeros sin desmedro de ninguna” (Espinoza, 2011). En esencia la convivencia de la población aymara es para lograr el desarrollo de las actividades agropecuarias, el uso adecuado del habla en las comunicaciones interpersonales.

Con el devenir histórico, mediante la comunicación lingüística aymara, fue un espacio, pacha, geográfico apropiado para crear la convivencia de una cultura bajo los principios de la moral evidenciándose en expresiones vivas, las costumbres, tradiciones, sallqhañanaka, con respeto a la naturaleza, solidaridad entre las familias extensas del medio rural en las actividades cotidianas, pero ahora “falta la solidaridad entre los diversos grupos étnicos en la solución estaba en la integración nacional. Sólo así el Perú podría convertirse en una colectividad unida, preparada para defenderse y acometer la tarea del progreso” (Gonzalo, 2018). De tal manera, una “familia extensa está formada por parientes, cuyas relaciones no son únicamente entre padres e hijos. Una familia extensa puede incluir abuelos, tíos, primos y otros parientes consanguíneos o afines” (Valencia, 2016). El espacio territorial que ocupan las poblaciones aimaras en el devenir histórico se guía por los principios de solidaridad para defenderse de la injerencia foránea en la toma de decisiones encaminadas al logro de desarrollo.

La población aymara asentada en pisos ecológicos: zona baja o lago, zona media y zona alta; caracterizada por su capacidad, wakisiwi, de adaptar y recrear su cultura a los profundos cambios políticos y sociales, sin perder su identidad lingüística, sus costumbres y tradiciones de la vida como norma fundamental de los principios de

solidaridad, “de los derechos humanos, de los derechos de las mujeres, de los derechos de la paz, la solidaridad, la reciprocidad y en general la construcción de una sociedad más justa, ideas que contribuyen a la emergencia de un horizonte de sentido histórico alternativo” (Mejía, 2012); logrando el desarrollo de la producción pecuaria en la crianza de ganado vacuno, ovino, auquénidos, procesamiento de carnes rojas, leche de vaca y sus derivados; consiguientemente, el intercambio, kutt’ayaña, de productos campesinos y manufacturados en las ferias semanales. El dominio de la naturaleza en diferentes pisos ecológicos es guiado por el conocimiento empírico, arraigadas con identidad lingüística, los derechos fundamentales para vivir en paz.

#### **4.1.2 Actividad agraria, yapu luraña**

Las organizaciones de la población contemplan varias programaciones acompañadas de una serie de rituales, ch’allañanaka, donde se habla términos especiales. La preparación del desarrollo de la reunión, es decir, “antes” y del “durante”. Pero las reuniones no son un fin en sí mismo, son pasos concretos en un proceso que continúa” (Lorenzo & Martínez, 2005). El respeto a la tierra se traduce en los rituales que realizan en diferentes momentos de la actividad agrícola y pecuaria, con la idea de convivencia en paz con la naturaleza, con la planificación estratégica de desarrollo.

En los ayllus nativos del altiplano, en la mayoría de los casos la actividad agrícola comienza en lakan phaxsi ‘mes de agosto’. Mes del inicio de cultivos sataña ‘siembra’ de la papa, con la programación de reuniones de la población para realizar el pago a la laq’a tayka ‘madre tierra’ en la creencia de que hay que pedir perdón a ella antes de empezar a roturarla, para que se cumplan los deseos de lograr buena producción, para ofrecer como ofrenda sacrifican alpaca o llama, extrayéndoles el corazón que junto a la sangre lo entierran bajo la tierra y la carne es azada para merienda de los asistentes. La programación de las actividades agrícolas en secano obedece a las estaciones del año y las precipitaciones pluviales, dándose inicio con los actos rituales para la producción óptima de sus cultivos.

El indicador principal de la ceremonia ritual es para obtener buena cosecha, pues, “existen mucho más indicadores que son observados sólo por unas cuantas familias, que no se citan aquí al igual que la complicada lectura e interpretación que hacen los paqus y yatisis” (Kessel y Enríquez, 2002) y lo hacen guiándose además de la cosmovisión en la observancia de la floración de una variedad de planta silvestre

llamada qariwa, cuando presenta buena floración es señal de que será un buen año para dicho cultivo; además de los nidos de las aves con las señales de puesta en la parte baja que pronosticaría que será año seco, si pone en la parte alta, indica año lluvioso; lo que les permite planificar los cultivos bajo una planificación acertada, tales como milli 'primera siembra' o siembra adelantada, taypi 'medio', qhipa 'posterior; de suerte que, para "los agricultores no hay un mal año", siempre logran tener cosechas apropiadas; bajo el principio de ganar, perder, siempre queda algo. Mientras en otras localidades como en la zona quechua:

El sembrío intermedio, llamado chawpi tarpuy, chawpi, se realiza entre las fiestas del "Señor Exaltación" y la "Virgen del Pilar", 12 de octubre. El sembrío atrasado, llamado qhipa tarpuy, chanaku, se efectúa en el mes de noviembre, después de Todos los Santos (1 de noviembre), y en algunos casos hasta diciembre. (Kessel y Enríquez, 2002).

Mes en que se desarrollan matrimonios en los espacios ocupados por los aimaras gran cantidad por considerarse época caliente, en tanto que es considerada mes de los vientos; por esta razón los niños hacen volar sus cometas en al ámbito regional. Según la creencia de los aimaras es la orientación de la cosmovisión en la observancia de astros, comportamiento de los animales, de pantas (floración), para determinar las predicciones de un año bueno, regular y malo.

En el mes de setiembre, sata qallta phaxsi, continúan con la siembra de papa individualmente, así como otros cultivos; donde presentan el predominio del sistema de trabajo recíproco, ayni, en la agricultura; en las faenas comunales conformadas por parentesco consanguíneo, entre vecinos; alternan con la celebración de fiestas patronales, en Moho Señor de la Exaltación, el 14 de setiembre, fiesta grandiosa donde participan con gran variedad de danzas, tales como morenadas, diabladas, collaguadas, alternando con la corrida de toros de muerte, a dicha festividad acuden residentes de diferentes ciudades del país, así como de Bolivia, el encuentro es de familiaridad. Las actividades agrícolas se desenvuelven en la práctica de ayuda mutua ayni entre las familias organizadas en sectores agrupadas por línea consanguínea.

Para la vigencia de dicha actividad designan alferados cada año, quienes se hacen cargo de la atención de familias invitadas, ofreciéndoles comidas, bebidas

alcohólicas; espacio donde les permite analizar situaciones de interés, munaña, local, en el conocimiento de otras realidades, así por quién votar en las elecciones tanto a nivel local, regional, nacional; fiesta que se prolonga en varios distritos, en Conima, el 29 de setiembre San Miguel en El Collao, Ilave, 29 de setiembre. Mientras, en otras localidades como “en la región del Cuzco los intercambios tipo ayuda reciben el nombre quechua de yanapa, y los de waje-waje, el de ayni” (Alberti & Mayer, 1974). Con algarabía y jolgorio participan en las fiestas tradicionales en diferentes conjuntos, siendo trascendente el encuentro familiar, dándose cita los migrantes de diferentes ciudades del país como del extranjero, que retornan para dichas actividades y aprovechan el intercambio de experiencias laborales y vida en espacios diferentes a su lugar de origen.

La cultura aymara se hace más relevante en la ciudad de Lima; de manera que, en la misma fecha se lleva a cabo la celebración del Señor de la Exaltación patrona de la ciudad de Muhu ‘Moho’ y “el santoral católico marca gran número de fechas significativas para los diferentes momentos de la siembra de cada cultivo” (Kessel y Enriquez, 2002). Según conversación sostenida con Cerrón-Palomino asevera que el origen toponímico es muhu ‘retornar’ ‘dar vuelta’ y muju ‘semilla’; de modo que, el significado sería quien retorna por la semilla, en la abundancia de manantiales de agua; la reproducción cultural se da con las mismas características en todas sus manifestaciones como: la música, las danzas, gastronomía, en ese sentido se rigen a través de alferados para cada acontecimiento en solidaridad de todos los coterráneos. Sin embargo, en Bolivia, “la collaguada y la morenada, son danzas que no podía faltar en Caranavi, que ofrece una serie de atractivos por su gastronomía, la infraestructura hotelera y por el comercio” (Apaza, 2010), como también en algunas comunidades campesinas del altiplano de Puno prefieren las danzas de traje de luces. La identidad cultural aymara es la reproducción de las manifestaciones culturales en los medios de migración con las mismas características de sus lugares de origen, siendo el reencuentro de familiaridad, con identidad lingüística que hacen gala en los actos de habla en la comunicación interpersonal.

En cuanto a “geoestrategia estudia la influencia de los factores geográficos en las decisiones estratégicas generalmente relacionadas con la defensa nacional y la estrategia se relaciona con la forma de utilización de los recursos” (Ortega, 2013). Las actividades agrícolas culturales en la sociedad andina inicia en el mes de octubre,

el deshierbe de cultivos de papa, continuación de otros cultivos en diferentes espacios geoestratégicos propicios para determinados cultivos; preparativos para cumplir con las costumbres de herencia cultural; en este caso, “la geoestrategia no es exactamente la especie del género sino que centra su interés en un contexto temporal y espacial determinado” (Barbarán, 2015) y como filosofía es posible entender a partir de las creencias, iyawsawinaka, que se han hecho costumbre en las poblaciones aimaras el derecho propio en la recepción de almas que retornan a los hogares que han dejado. En el proceso del desarrollo agrícola las labores culturales son secuenciales por el conocimiento empírico, con alternancia de la observación del medio natural y respeto a madre tierra, laq’a pacha; así como la alternancia de los preparativos de recepción a sus difuntos que retornan de la ultratumba en el encuentro imaginario con sus seres queridos.

Entonces, surge la idea en la percepción de la población que deben ser recibidas con los mismos alimentos, manq’añanaka, que consumían cuando estaban en vida, los gustos y antojos que eran signos de satisfacción, más aún piensan que viven en la ultratumba, por eso hay que prepararlos con esmero para ofrendarles la provisión de alimentos.

A la geoestrategia se considera como la hermana menor de la geopolítica, forma con ella un homogéneo dístico que de este modo ofrece al político y al militar igual método de aproximación a los problemas necesariamente conexos en el mundo actual. (Alberto, 2012).

En el mes de noviembre, wañapacha phaxsi, las ceremonias rituales se realizan como de costumbre que perdura en nuestra región el día de los difuntos donde se reciben con ofrendas haciendo rezar a sus almas por tres años consecutivos consistente en panes, frutas, maná, gaseosas, galletas,... donde acuden familiares, vecinos para acompañarles a los deudos de los difuntos, arraigada con la cultura ancestral, en la creencia de que ese día retorna el ahayu o illa ‘alma’ para aprovisionarse de alimentos para todo el año en otro mundo, creen que aún viven y requieren de alimentos; se esmeran para realizar recepción de las almas, invitando a sus familiares, vecinos a que les acompañe para dicho acto, entregándoles ofrendas luego de hayan rezado por algún difunto en el cementerio o en el lugar donde yacen los restos mortales de sus muertos; además, familiares cercanos acompañan tocando instrumentos musicales de



viento interpretando música lúgubre, a la vez en algunos lugares dejan la ropa negra por colores vivos. Según la creencia de los aimaras es que en el día de los difuntos regresan a provisionarse de alimentos para seguir viviendo en la ultratumba, en ese sentido hacen ofrendas por tres años consecutivos, ofrecidas mediante invitaciones a los familiares, vecinos que oran por los difuntos y que les pagan raciones de ofrendas por cada alma por el que rezaron.

En diciembre, hallu qallta phaxsi, mes del inicio de lluvias, les permite desarrollar actividades agrícolas concerniente a las labores culturales de la sementeras; según la planificación familiar corresponde elegir a las autoridades comunales para cargos de tenientes gobernadores para los sectores y comisarios que apoyan a los primeros en forma amtawi 'democrática' siguiendo un orden cronológico y ubicación territorial, edad, tenencia del recurso tierra, así como para alcalde de campo para el suministro de agua para irrigación de cultivos, especialmente donde existen manantiales. Por otra parte, los sabios observan el cambio de los fenómenos naturales:

Anuncian el cambio del régimen de lluvias. Estas son señas de doble interpretación. Pueden anunciar el cese de las lluvias o el reinicio de la caída de las lluvias. El contexto define el caso, pero de todas maneras indican un cambio en el régimen actual de las lluvias. (Kessel y Enríquez, 2002).

En el mes de diciembre, hallu qallta phaxsi, en la recepción de navidad preparan leche con chocolate en diferentes espacios territoriales, acompañan con bizcochos o panetones a toda la población, así como regalos a sus hijos consistentes en juguetes por la influencia de las poblaciones que viven en las ciudades. La planificación de actividades es funcional según la cronología del tiempo en la alternancia de las labores agropecuarias, así como las celebraciones de las festividades mágico religiosas.

Cada primero de enero, chinuqa phaxsi, se produce la transferencia de mando, a las autoridades salientes les festejan sus parientes, ahijados, vecinos acompañan a bailar vestidos con ponchos prendadas con panes, gaseosas, frutas, aves, cerveza para los varones y para las mujeres en awayu 'mantón' tipo abrigo ataviada con los mismos productos, salen a la plazas de armas en diferentes localidades de la Región Puno acompañado con música, qullarani 'campanitas' puestas en la cintura por varias veces, dependiente de la cantidad de ahijados; mientras que, en tiempos antiguos se

conoce que lo realizaban reuniones familiares en domicilios de las familias connotadas o que tenían mayor riqueza. El poder político que ejercen es a través de la rotación de cargos que celebran tanto para los que culminan la gestión y los que inician a partir del año nuevo, con costumbres de reafirmación de respeto a las autoridades festejando con solemnidades bailes, agasajos y regalos solidarios de los parientes, familiares y vecinos.

Entre tanto, para las nuevas autoridades marca el inicio de su gestión que convocan a las reuniones, tantachawinaka, con la concurrencia de toda la población por sectores, primero izan la bandera de color verde en señal de que hay paz o de color blanco, y rojo cuando vaticinan peligro; en espacios determinados del lugar, en otros tocan el silbato, en otros es el toque de corneta. En dichas reuniones priorizan propuestas, amuy amtanaka, de gestión por el bienestar de su población, las obras a considerarse para el desarrollo de sus espacios territoriales, todo lo hacen usando la lengua aymara de manera democrática en las deliberaciones. En sector educación, en diferentes instituciones educativas del medio rural los padres de familia realizan renovación de miembros de la junta directiva de las asociaciones de los padres de familia o patronatos, culminando en celebración de fiestas donde les brindan ágape, luego danzan acompañando con música de lugar, tarkada. Sin embargo, cuando no tenían instituciones sociales no realizaban ninguna actividad. El inicio del año nuevo se inicia con la renovación de autoridades, nuevas ideas de progreso y desarrollo por el bienestar de la población asentada en diferentes pisos ecológicos.

En febrero, anata phaxsi, se realizan reuniones para iniciar con obras en beneficio de sus sectores en asambleas, donde planifican con acierto las acciones pendientes y nuevas obras a gestionar, el uso del habla es la lengua aymara. Hay años que toca la fiesta de los carnavales, para cuyo efecto realizan preparativos, como ensayos de danzas que bailan con entusiasmo cada año, las normas establecidas por grupos representativos de sectores danzan en agradecimiento a laq'a tayka 'madre tierra' en correspondencia a la producción agrícola como tarkada, pinquillada, chakallada; aprovechan visitar a los padrinos en señal de saludo alternando con el acompañamiento de familiares, vecinos junto a la música danzan hikxatasiri 'encuentro' (Huayhua, 2009) ceremonia especial donde los ahijados ofrecen comidas, regalos a los padrinos con atavíos kullarani 'campanitas', que emiten sonidos agudos, portando banderas amarradas en palos de diferentes países, No hay

evidencias claras de festejo en tiempos antiguos. Con el saber y conocimiento de la población aymara planifican las actividades a desarrollar durante el año, en alternancia con la fiesta de los carnavales en relacionan con la buena producción, generalmente es la expresión de alegría.

El mes de marzo, achuqa phaxsi, se inicia las labores escolares reuniones en instituciones educativas, donde los padres de familia participan en el proceso de planificación de actividades a desarrollar durante el año y recepción de profesores para encomendarles a sus hijos una mejor educación, en algunas localidades les ofrecen preparativos con el sacrificio de una llama en señal de pago a laq'a tayka 'madre tierra', culmina con el ofrecimiento y atención de un agasajo para todos los concurrentes, con la convicción de que sea un buen año, sin problemas ni dificultades. Dan inicio a las labores de cosecha de sus sementeras bajo una planificación para el destino de sus productos, distribuidos siguiendo el patrón de su economía familiar, para el consumo, semillas para el cultivo inmediato, para el mercado el sobrante. Como proceso de construcción de la sociedad aymara dando inicio con ceremonias rituales planificaban para el desarrollo armonioso de la economía familiar, en armonía con la vida de la educación de sus hijos, dando mayor impulso por la formación integral de ellos, la recepción a los conductores, o sea, los profesores.

En el mes de abril, qasaw phaxsi, se inicia la cosecha de papa, para lo cual, individual o colectivamente realizan el rito de depositar las hojas de coca con sebo de llama o alpaca, en son de permiso para escarbar dicho producto generalmente con la práctica del "sincretismo tienden a menoscabar la heterogeneidad, de la misma manera en la preservación de lo diferente dificulta la fusión simplificadora" (Portocarrero, 2015) con oraciones de Padre Nuestro y aclamaciones de perdón a la Pachamama; postcosecha que comprende el destino de la papa, separando selectivamente para procesar chuño, consumo, semilla y el sobrante de su producción destinando para la venta.

Es un gesto respetuoso de compartir con Ella y una súplica piadosa por su protección. Para llevar a cabo este sencillo ritual de profundo significado simbólico, la persona echa, antes de servirse, algo de la bebida de la botella al vaso, se inclina muy respetuosamente hacia la Pachamama y echa el licor con un

movimiento firme de donde está parado hacia el oriente, dirección de la salida del sol. (Kessel y Enríquez, 2002).

En el mes de mayo, llamayu phaxsi, comienza los preparativos para la fiesta de wila krus tata 'señor de las cruces' donde se acostumbra cada año a través de alferados que asumen llevar adelante la convocatoria a fin de participar en la festividad con el acompañamiento de música, quienes ofrecen atención a todos los asistentes consistente en asado, comida preparada para dicha fiesta, y bebidas alcohólicas, cerveza, y desarrollan, hach'aptayaña, fiestas en cada sector. En algunas localidades se desarrollan matrimonios al ser considerada mes de la abundancia, por ser época de cosecha de productos agrícolas. Los aimaras vislumbran el sincretismo en la preservación de las creencias ancestrales en convivencia con el conocimiento foráneo de la colonia, en alternancia de ambas en caso de matrimonios.

En junio, marat'aqa phaxsi, se hacen las reuniones festivas por el día del campesino, concentraciones por zonas con presencia de las poblaciones e instituciones educativas con actos festivos, danzas de los alumnos, poesías alusivas a la fecha, mes de huyphi 'helada' donde aprovechan a procesar papa en chuño de manera individual y colectivo donde hay agua, ríos especialmente; así como el inicio del año nuevo andino en algunas localidades aimaras. En cuanto a la creencia "se dice que el río está llamando a uno de los comuneros" (Kessel y Enríquez, 2002), que alguna vez han sufrido por un encanto de seres acuáticos, como la presencia de la sirena. La tecnología es propia en el procesamiento de productos como la papa en chuño, carnes en chalonga, para la conservación de alimentos secados por el calor; están en relación con la educación de sus hijos en el conocimiento que la realidad exige.

En el mes de julio, willkakut phaxsi, se prioriza la participación en actos de celebración de la independencia del Perú, se preparan los alumnos de diferentes niveles educativos para el desfile escolar, los padres de familia garantizan comprarles uniformes nuevos para dicho acontecimiento, en tanto sus viviendas son pintadas, se izan la bandera nacional y los preparativos a participar con la mejor presentación. La semiótica en la comunicación destacando actividades como el desfile cívico patriótico, pintado de sus viviendas, izamiento de la bandera nacional en sus domicilios, base de identidad peruana para la población aimara que participan junto

a sus hijos en los actos de celebración por la independencia de la dominación española.

Siendo estas manifestaciones de algunas características de mayor arraigo de interacción social la convivencia de suma qamaña ‘bien vivir’, bajo los principios de la moral, con el predominio de solidaridad en todas las manifestaciones culturales; conocimientos que van logrando para el progreso y desarrollo integral individual y familiar que confluyen en la interculturalidad, que “postula una interacción dialógica entre culturas que actúe como agente de fermentación de los procesos formativos” (PCRP, 2009). Los principios de solidaridad es una constante en la interacción social de la población aymara en la sociedad donde se desenvuelven como evidencia de la interculturalidad.

Afirmamos con firmeza que en la región Puno, así como a nivel nacional el futuro se vislumbra en el empuje y el despertar de los nativos, en la formación de cuadros intelectuales para asumir dirección de los gobiernos locales con frecuencia hablan en aymara con alternancia del español, mientras que en la región y nacional hacen uso del español; levantando identidades axiológicas, lingüísticas, aru yatxatawinaka, fundamentalmente culturales en sus diversas manifestaciones, el desarrollo de las labores agropecuarias, yapu lurañanaka, como las costumbres, fiestas, que se reproducen en el canto, la música en lo festivo; en lo educativo brindarles instrucción a sus descendientes, con proyección de ascender a cargos políticos como. Mallku ‘jefe supremo o autoridad’, ch’iqachiri ‘consejero’, -ra, hilaqata ‘jefe’ autoridad principal del ayllu o de la comunidad. En la región Puno los aimaras dan propuestas en la formación de intelectuales con valores morales en la opción de desempeñar cargos políticos en la conducción de los destinos de los gobiernos locales, regionales y representación nacional y ejercer poder político real.

#### **4.1.3. La acción pastoril, uywa awatiña**

Los hablantes de las lenguas andinas aymara y quechua se encuentran divididas en espacios geográficos bien demarcados en la región de Puno, así como en el contexto nacional e internacional; en las formas como se da el uso para los fines del poder político, se expresan en la divergencia, halanuqhata, y convergencia, kunaymana, a la vez, por las demandas similares, solo las diferencias se presentan en las formas de pensar y hacer las cosas; en la búsqueda de igualdad de condiciones de vida en las

sociedades dispersas, dedicadas a las actividades agrícolas y pecuarias; sin embargo, presentan interferencias en el acto comunicativo por las divergencias lingüísticas, aru yatxatawinaka, en el significado de palabras “se reinventan hasta ajustarse a las necesidades de la comunidad” (Tejada, 2012). El dominio de la naturaleza en la solución de las demandas en medio de las interferencias comunicativas se desenvuelve en la convergencia y divergencia de actitudes.

El contacto de los hablantes aimaras y quechuas es el límite de los territorios que comparten en el desarrollo de las actividades agropecuarias, yapuluraña uywa awatirinaka, y las relaciones sociales que se establecen entre ambas poblaciones, en las provincias fronterizas de Azángaro-Huancané, en la provincia de Sandia que conviven en el uso de ambas lenguas por ser migrantes, desde el proceso de colonización de la ceja y selva puneña, o sea, “en el proceso actual de la colonialidad del poder han entrado en combustión todos sus elementos y modos fundacionales de dominación, explotación y conflicto” (Quijano, 2012); que, en la actualidad mantienen relaciones sociales sin problemas, así mismo en la provincia de San Antonio de Putina en las explotaciones de oro, en los centros poblados de La Rinconada, Cerro Lunar. Entre los límites lingüísticos comparten todas las actividades en armonía por la defensa territorial y todo tipo de dominación y explotación foránea.

En consecuencia, la relación, sumaqamaña, entre aymara y quechua hablantes interactúan a través de la lengua castellana en la presente coyuntura y se atina la persistencia en la comprensión y respeto mutuo entre los hablantes de dichas lenguas. “El estudio de los cambios que se producen con la edad en el funcionamiento cognitivo de las personas, sin duda es fundamental para una comprensión cabal de la propia mente” (Gutiérrez, 2005). Esta situación se da gracias al proceso de instrucción impartida en lengua castellana en las instituciones educativas en sus diferentes modalidades y más aún por el contacto en el “qhatu” ‘feria’ mercado con exposición comercial que se desarrollan una vez por semana, denominados a la vez ferias semanales; el intercambio de productos agrícolas y pecuarios, y su consiguiente mercantilización en dinero, luego a la adquisición de productos manufacturados. Por tanto, se da el fenómeno de la bifurcación en direcciones bien remarcadas; la convergencia formativa tiene consecuencias para nuestro entendimiento de la historia de las familias lingüísticas, aru yatxatawinaka, aimaras

y quechuas. A raíz de esta convergencia, los grupos aymara hablantes y sus lenguas afines se encontraron dispersos y geográficamente compartimentos debido a la presencia de grupos quechua hablantes en su medio.

De suerte que, las poblaciones aymara y quechua hablantes en la región Puno no presentan diferencias profundas en los aspectos económicos, sociales, culturales; pero, sí en el aspecto lingüístico, en las ciudades, los migrantes posponen sus diferencias al dejar el uso de sus lenguas en la comunicación, por la homogeneización de la lengua oficial el español en todos los espacios públicos y privados.

Si el tema es aquello a propósito de lo cual se habla (lo que lleva a lo que voy a decir), lo dado constituye el punto de contacto con lo que sabe el interlocutor (sin relación con la estructura de la proposición); da el tono. El tema y lo dado no siempre coinciden”. (Baptiste y Gardin, 1979).

Hoy representan lenguas mayoritarias pero amulhaña ‘oprimida’, al estar en contacto en condiciones desventajosas con el castellano en las provincias de la región de Puno, siendo lengua de las minorías dominantes tanto a nivel económico como político que tiene mayor prestigio social y cultural; la selección de la lengua sigue las reglas de prestigio en “sociedades con variedades lingüísticas que coexisten y establecen entre sí relaciones de desigualdad, existiendo una lengua dominante y una o más subordinadas” (Arroyo, 2010, pág. 34). Respecto al aymara, así como el quechua está casi ausente en las esferas técnicas y oficiales y casi no se escribe; además, el uso extendido es en la esfera familiar y de las actividades rurales, así como en la religión popular tradicional, en el folklore y en el pequeño comercio. Las relaciones sociales se dan con respeto a la comprensión del contacto de lenguas, pese a la dicotomía del dominio lingüístico en espacios públicos del español, que se manifiesta en la dicotomía soterrada de lengua superior e inferior.

#### **4.1. Ceremonias rituales, ch’ullpa misa**

En la región Puno asistimos a uththapiña ‘coexistencia’ de tradiciones y costumbres en fiestas, comidas típicas en cada uno de los espacios territoriales de la población aymara durante varios siglos en la afirmación de las tradiciones de amplísima ritualidad con gran riqueza; kunaymana ‘complejidad o diversidad’ en las prácticas rituales o festivas tienen significados de protección que son multifacéticas y variadas en los actos de comunicación entre los seres humanos y la naturaleza, asociados al desarrollo de la agricultura; para

cuyo efecto, cumplen con el calendario ritual en la petición del crecimiento de cultivos, por buena cosecha; en tanto que, en la crianza y fertilidad de sus ganados, en diferentes momentos y las distintas estaciones. Cuán importante es la coexistencia de las tradiciones culturales asociadas en la complejidad de significados y la protección de la diversidad de las prácticas rituales.

En el altiplano puneño, mayormente, se hace el ritual de empadre de los ganados en el mes de junio. Sin embargo, puede variar en otras localidades de altura. Las celebraciones de culto entre los aimaras son conducentes a la veneración de sus deidades, cerros considerados como los awkinaka munañani ‘abuelos poderosos’, mallkunaka ‘autoridades’, y espíritus de las montañas, nevadas, cerros que circundan a los pueblos aimaras llamadas: ch’iyara haqi ‘gente negra’, janq’u haqi ‘gente blanca’, y wara haqi ‘gente pequeña’. Además existen otros cerros, tales como: ulunku, inka pachariya, pallita, inlisa qarqa, amparani, kancharani, wayna ruqi y p’iqusani. Destacamos las relaciones sociales de la población aymara hablante las ceremonias rituales de veneración a las deidades por el bienestar de las familias, reconociendo el poder que poseen sobre los seres humanos como creencia ancestral.

El mes de julio, willkakut phaxsi, es casi seco, donde existe cierta carencia de agua para los ganados. Mientras la idea de laq’a tayka ‘madre tierra’ persiste en las costumbres de la población hacer rituales de mayor importancia; el Asiru o Katari ‘culebra’ vinculada a la economía de las aguas y canales de irrigación; Thaya ‘viento’, dios que gobierna sobre los vientos y atrae la lluvia para la siembra y aleja el granizo; khunu ‘nieve’ siendo su misión cubrir de nieve las altas montañas y conservarlas en su estado congelado para que en el curso del año se deshieren formando ríos y lagos disipando con sus nutrientes y energía al ecosistema; Illapa ‘rayo’, venerado el “Tata Santiku”, dios de los rayos que con su carga de energía abona la tierra. La cronología temporal para la población aymara hablante es de vital importancia la existencia del recurso agua como fuente de vida; razón por lo que realizan ceremonias rituales a los fenómenos de la naturaleza a fin de que no les falte para el desarrollo de su economía familiar.

En el mes de agosto llamp’u phaxsi ‘mes caliente’ se acostumbra el sahumado de las viviendas y en algunas localidades extraen piedrecillas planas de los ríos. Las ceremonias del primero de agosto son llevadas por el yatiri ‘sabio’ persona con poderes, que sabe del espacio-tiempo por intermedio de las hojas de coca y da ofrendas y ritos a los dioses,



layka 'brujo', 'curandero', considerados autoridades con profundo conocimiento en saberes humanos de las deidades o "huacas" en la interacción del ser humano y la naturaleza. El diálogo con las huacas realizan a través de la lectura de las hojas de coca, rito principal en el proceso de la actividad agrícola de la población aymara que le sirve al sabio para "presagiar" futuros comportamientos del clima para la próxima siembra, que deben ser alternadas con la cosmovisión andina, porque "la lengua aymara es parte básica de la cultura y cosmovisión del campesino de Maquercota. La interpretación de los indicadores meteorológicos se apoya en esta cosmovisión, consciente o inconscientemente, directa o indirectamente" (Kessel y Enríquez, 2002). El ofrecimiento de ofrendas son consideradas como ceremonias en presagiar a los poderes de la naturaleza como diálogo del ser humano con la naturaleza, a través de la lectura de las hojas de coca a cargo de sabios andinos o yatiris.

Los aimaras ofrecen en cada ceremonia a través de las "mesas de pachamama" (Fernández 1995) para atraer a las divinidades en la perspectiva de retribución en el marco de reciprocidad con participación de la población en los rituales que celebran en casas, campos, corrales que son solemnes y complicados, llenos de libaciones de bebidas alcohólicas porque constituyen momento propicia para hacer grandes ofrendas de diversos tipos en la creencia del éxito del entramado social entre las personas y la miqala 'deidad' espíritu maléfica en forma de mujer que destruye cosechas y ganados, wak'a 'huaca' dios del agua, personaje supremo de los dioses andinos (Layme, 1996). En el pensamiento de los aimaras es el respeto a laq'a tayka, madre tierra, a la que ofrecen mesas como retribución para garantizar la seguridad de la producción alimentaria, ahuyentando los males de los fenómenos naturales.

En algunos casos es acompañada con danzas tarkada, sicuris, pinquillada y la música utilizando instrumentos propios como universos de ch'alla 'solemnidad' y waht'a q'uwachacha 'ritual'; los rituales asociados al ciclo vital de la población de los aimaras se realizan desde antes del nacimiento, el bautizo, matrimonio, edificación de la casa, hasta el postrero del ciclo vital hasta la muerte. De manera que, "la ch'alla y el k'intusqa tienen el significado de hacer beber a la Pachamama cualquier bebida refrescante o licor, primero y antes de que la persona que tiene deseos de beber lo haga" (Kessel & Enríquez, 2002). El perdón es un principio de reconocimiento de los aimaras que ofrendan primero la ch'alla a laq'a tayka madre tierra, antes de iniciar las actividades productivas, ceremonias festivas con fervor y devoción, en solicitud de paz.

Las festividades y cultos para los aimaras en la región Puno son los principios ancestrales indestructibles de respeto a laq'a tayka 'madre tierra' en sus diferentes manifestaciones según el calendario ritual festivo; siendo momentos relevantes en las actividades económicas, sociales y culturales entre las principales celebraciones tradicionales de pago 'quqa k'inthu', Wilancha 'sacrificio de llama o alpaca', el hata qatu 'feria de semillas', uma hawsa 'fiesta del agua'; uywa t'ikha 'poner flores' en la oreja de los animales ovinos, alpacas, llamas, vacunos y en otras zonas ponen borla de lana de colores (Layme, 2004); y ch'uqi ch'uwa 'rito a la papa' se desarrolla en los carnavales en hisk'a anata 'pequeño juego', ritual que está vinculada con la fertilidad de la tierra y los rebaños con respeto a la naturaleza, en el ciclo agrícola, la cosecha; para lo cual se desenvuelve en rito sincrético conciliador donde se fusionan cultos con oraciones religiosas. Según el calendario ritual fusionan culto con las oraciones católicas como sincretismo conciliador para la fertilidad y abundancia de la producción.

Como consecuencia las fiestas religiosas derivaron al adoctrinamiento católico de la población aymara durante la época colonial, donde se caló en la mezcla, pitaña, de divinidades, cultos y centros ceremoniales con las creencias mágico-religiosas; viéndose alterada el pensamiento andino, de manera que, los ángeles y diablos se sobrepusieron a los "achachilas de la cordillera" (Fernández, 1995), apus y huacas, haciendo de los santos, vírgenes y demás expresiones cristianas otras huacas más, santos, vírgenes y fiestas de la chacra, como sincretismo de liquidación, que es expresión en las fiestas patronales de las provincias, distritos, centros poblados, comunidades campesinas en el ámbito regional de Puno. Mientras "la lengua conga—lengua ritual sincrética del grupo religioso afrocubano Palo Monte—representa, desde la perspectiva de naturaleza dialógica" (Rojas, 2004); sin embargo, la reafirmación de identidad cultural se da mediante rituales andinos, en diversas actividades, lurañanaka, culturales, como en las procesiones, desfiles con danzas y música, ferias agropecuarias, artesanales, comidas típicas, competencias diversas. Por otro lado, "la identidad lingüístico-cultural es el modo peculiar de ser, de pensar y actuar de una persona o una comunidad lingüística en relación consigo misma o con los demás" (Pino, 2016). Frente a la identidad lingüística cultural se vieron alteradas en el pensamiento de los aimaras con el adoctrinamiento religioso en la liquidación de lo autóctono.

En la capital regional la fiesta de mayor trascendencia es la Festividad Virgen de La Candelaria con trascendencia internacional, con mayor duración los días festivos donde concurren miles de visitantes por la presentación y exhibición, uñsuyaña, de vistosas danzas autóctonas y traje de luces; sin lugar a dudas, las expresiones culturales por su autenticidad con razón fundada se denomina Puno Capital Folklórica Inmaterial de la Humanidad.

El catolicismo 'folk' andino es la religión dominante con sólo una menor competencia de las sectas protestantes. Por lo tanto, otro aspecto de la vida pública que tiene énfasis en Incawatana es el sistema de cargos religiosos y de los períodos de fiesta. Los campesinos rinden culto a los santos católicos como a los espíritus que habitan en los cerros, rocas y en el lago, a la Virgen María como a la Pachamama, Madre Tierra (Alberti y Mayer).

En este caso, se presenta un sincretismo cultural, donde se mezclan los rituales occidentales traído por los españoles y la continuación de las costumbres de los antiguos pobladores que de alguna medida hablan la lengua nativa y significan en el proceso de la ceremonia.

## **4.2. Poder político frente a la cultura aymara**

### **4.2.1 Identificación de lengua y cultura aymara**

Por aquellos tiempos coloniales, “en el campo educativo, en 1902 Manuel Z. Camacho fundó la primera escuela rural en Uta wilaya (Platería) para que sus hermanos aymaras aprendan a leer y escribir. Camacho, militante del adventismo, buscó que con la lectura y escritura del español el indígena aymara se liberaría del gamonalismo por los abusos que sufrían. Este hecho marca el inicio de la presencia de la escuela en las comunidades aymaras que más tarde con la reforma agraria de 1969 se masifican en las comunidades campesinas” (Pilco, 2014). El inicio de la educación en el proceso de instrucción de los indígenas marca un hito histórico a la liberación de la dominación del yugo español, así enfrentaron con la gesta de los movimientos campesinos en la recuperación de sus tierras injustamente usurpadas.

A propósito, “la Dirección regional de educación intercultural bilingüe y rural ha efectuado un registro de instituciones educativas interculturales bilingües a nivel

nacional, mediante la RM N° 008-2012-ED” (Ministerio de Educación, 2013). Después de todo, “en el Perú se han registrado 85 618 instituciones educativas de educación básica regular, de las cuales el 23.3%, es decir 19 975 son instituciones educativas de EIB” (p.196). Las poblaciones aimaras de la Región Puno fueron ágrafas, la transmisión de conocimientos de las actividades cotidianas fue la oralidad en la interacción social, portadores de saberes valiosos de respeto a la persona humana, la práctica de ñajawsina yatikaña ‘aprender a aprender’ a partir de la observación a los padres o mayores de edad. “En el marco de las alianzas se trata de una comunicación estratégica, que destaca la responsabilidad social de los participantes, integral, basada en hechos reales y en personajes que le dan todo el sentido, en propuestas creíbles y verificables, donde se demuestra la coherencia entre el discurso y el hacer de la relación aliada” (Ministerio de Educación Nacional, 2014). El pragmatismo de las manifestaciones culturales en la transmisión del conocimiento profundo de la realidad social andina es recibido con entusiasmo la creación y funcionamiento de centros educativos, en la idea y percepción de despertar y abrir los ojos hacia el mundo.

A lo largo de la historia, nayra sarnaqawi, se han desenvuelto en medio de la realidad adversa por ser relegados y excluidos por la posición social que ocupaban frente al poder central. En otros países como “en México se hablan 364 variantes lingüísticas, agrupadas en 68 agrupaciones lingüísticas y 11 familias lingüísticas, de acuerdo con el Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales” (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2012), donde hay diversidad de lenguas que se fomenta a partir de las instituciones del Estado, aunque muchas de esas lenguas están en peligro de extinción, hani kunaru tuquri. Mientras en la Amazonía persisten más de 40 lenguas nativas y el resto están en proceso de desaparición. Los aimaras fueron relegados y excluidos socialmente por su situación étnica, racial y lingüística frente a los gamonales, pero la resistencia se manifiesta en la conservación de identidad lingüística y su propia cultura.

El gobierno peruano liderado por el General de División Juan Velasco Alvarado promulgó el 27 de mayo de 1975 la Ley N° 21156 que reconoce el quechua como lengua oficial de la República y dispuso la enseñanza del quechua en todos los niveles educativos y su utilización en los procesos judiciales en que las partes litigantes, ch’axwirinaka, son quechua hablantes, aprobó un alfabeto e hizo publicar gramáticas

y diccionarios en varios dialectos. Después de haber transcurrido hasta 2013, “los docentes bilingües se han registrado voluntariamente a través del proceso de empadronamiento del Ministerio de Educación” (Ministerio de Educación, 2013). Sin embargo, históricamente, a partir de los años sesenta hubo una obligación de tomar cursos del aymara o del quechua en varias carreras universitarias. La acción de un gobierno se demuestra a la luz del día por su identidad nacional al reconocer como lengua oficial el quechua en la comunicación hablada y escrita por la sociedad peruana, en diferentes actos públicos y privados, pese a la reticencia de los actores sociales se viene recuperando el saber andino en su dimensión real del conocimiento del legado histórico para la reflexividad de las propuestas que emerjan desde el Perú profundo.

Las lenguas aborígenes continuaban ausentes en el sistema oficial de educación. Desde aquel tiempo, hichha pacha, hasta hoy ha cambiado las políticas del Estado referido a las lenguas nativas, porque en el Perú se ha extendido en el sistema educativo que corresponde a las zonas andinas y amazónicas. “A la pregunta de por qué debemos preocuparnos por preservar las lenguas, el lingüista Christopher Mosley responde porque cada idioma es un universo mental estructurado de forma única en su género, con asociaciones, metáforas, modos de pensar, vocabulario, gramática y sistema fonético exclusivos” (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2012) en diferentes lenguas, como el caso de las lenguas andinas. Durante la colonia los aimaras estaban ausentes en el proceso de instrucción pública, sumidos en la ignorancia de los conocimientos y del pensamiento opresor de los gamonales, pero la dación de las normas dadas por el gobierno de Juan Velasco Alvarado se dio mayor impulso a la educación bilingüe intercultural.

En la Región Puno se ha trabajado después del Plan Inca de Velasco, particularmente, “en 1979 comenzó a operar el Proyecto de Educación Bilingüe en Puno, en virtud de un convenio firmado entre el Perú, a través de su Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE), y la República Federal Alemana” (Cerrón-Palomino, 1985). En este proceso se ha introducido las grafías de las lenguas nativas quechua y aymara.

“Una de las primeras acciones de dicho Programa, que comprende la experimentación de un modelo de educación bilingüe en núcleos educativos con

población tanto quechua como aymara, fue la ejecución de diagnósticos sociolingüísticos” (Cerrón-Palomino, 1985). Al haberse promulgado quechua como lengua oficial del Perú se ingresa a tomar mayor interés por los actores sociales en entidades educativas, por consiguiente, en las instituciones educativas en su diferentes niveles y modalidades por la implementación en el uso hablada y escrita, aunque con limitaciones y dificultades en la comunicación en la confluencia aymara y quechua con el español.

El español como lengua del poder político fue práctica cotidiana en la interacción social, entre las autoridades y los usuarios en la gestión regional y en la transmisión de mensajes en los medios de comunicación de masas, como en radio emisoras, televisión, diarios, internet, cable y de más medios de información, yatiyaña; además, “la influencia de los factores socio-estructurales que afectan los eventos comunicativos -incluyendo la interacción de canales, códigos, contextos, formas de mensaje, temas y eventos” (Bolaño, 1993). Por otra parte, se observa el avance de la introducción de productos industriales en el ámbito rural. El poder político se ejerce en la comunicación de mensajes en la interacción autoridades y la ciudadanía generando opinión la transmisión de los medios de comunicación.

Pero la creciente urbanización de zonas rurales, han influenciado en esta situación que puede llevar a la extinción de lenguas andinas, siendo un problema “sociocultural determinado por la historia y las estructuras-económico sociales de la sociedad que componen el Perú” (Escobar, 1978) para los miembros de las comunidades nativas; la lengua estándar presenta algunas interferencias, ch’amakta’ayaña, con las poblaciones monolingües aymara y quechua; mientras, “la variedad del español castellano es la que históricamente ha gozado de mayor reconocimiento, en la actualidad se atiende a la existencia de varios focos de prestigio a lo largo y ancho de su geografía” (Moreno, 1998). En el Consejo Regional en algunos momentos los diálogos con las personas fueron en lenguas autóctonas y estándar, con relativa frecuencia lo hacían paralelamente. La urbanización como proceso de formación de nuevos asentamientos humanos presenta la interferencia comunicativa por la presencia de hablantes de diferentes latitudes, se produce la extinción de las lenguas indígenas.

Para la implementación de Educación Básica Intercultural (EBI), “cada Dirección Regional de Educación (DRE) o la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL), “de acuerdo a los docentes registrados en su jurisdicción, evalúa el dominio oral y escrito” (Ministerio de Educación, 2013). En este caso, “el estudio del reencuentro serviría para observar el comportamiento lingüístico que resultaría —si de convergencia o divergencia— y el efecto que produciría en los niveles fonético, fonológico, sintáctico, léxico y pragmático” (Peralta, 2017). Por otra parte, algunos intelectuales consideran que la extinción de las lenguas nativas ocurre en un contexto diglósico, donde hay un poder de una lengua oficial. La implementación de la educación intercultural en el dominio de las lenguas indígenas aymara y quechua presenta diferentes comportamientos, aún va camino a la extinción de las mismas.

En ese contexto, en la región Puno, dada las circunstancias del mapa lingüístico y de la realidad sociocultural predomina en todos los escenarios la lengua estándar español en desmedro de lenguas nativas; sin embargo, la comunicación, *yatiyaw*, fue a través de aymara y quechua con la población que acudían a las instalaciones de la sede regional. En este escenario, Peralta (2017) cita a Trudgill (1986), donde “los hablantes que deseen demostrar desaprobación lingüística de los otros hablantes utilizarán un habla más distanciada de sus interlocutores” y en los espacios de interacción social en los espacios territoriales donde hablan dichas lenguas; en un futuro mediato de darse los correctivos necesarios y las medidas políticas, el objetivo de las políticas socio educativas será convertir en una región bilingüe, *paya aru parliri*, sin problemas de diglosia. En tanto que “la presencia de la diglosia que implica la superposición de una lengua sobre otra, principalmente, en los espacios comunicativos, esto conduce inexorablemente al conflicto lingüístico entre quienes optan por mantenerla y quienes apuestan por transformarla” (Velarde, 2011). En la región Puno se presenta el conflicto lingüístico por la diglosia, el español como dominante en desmedro de las lenguas aymara y quechua.

Sin lugar a dudas, la población regional es bilingüe: “hasta agosto de 2013, se ha empadronado a 23 215 docentes bilingües a nivel nacional (Ministerio de Educación, 2013). Referido a la primera lengua, quechua o aymara, se hace mención en el espacio de persistencia en la zona andina, donde conviven con la ciudadanía urbana para vivir juntos, hay una variedad de segundas lenguas que nos conectan con una estructura local de relaciones con las familias, los “grupos étnicos, lingüísticos,

religiosos” (Hofstede, 1999) y las tradiciones subyacentes; superando las interferencias morfosintácticas por el contacto, hikhapta, de lenguas, además la fuerte influencia fonológica vocálica y consonántica, lingüística. En el proceso de la identificación de la lengua, Peralta (2017) cita a Giles (1972), muchas veces “la teoría de la acomodación se fundamenta en los conceptos de convergencia y divergencia”, porque no suele aceptar propuestas externas que afectan la cultura y a las formas de la comunicación dentro de la comunidad.

Es que los hablantes exhiben cuando intentan adaptar las características de su habla a las características de habla de quienes le rodean. Por otro lado, la divergencia es una estrategia que los hablantes usan deliberadamente para afirmar o mantener su propia identidad y así marcar sus diferencias frente a los demás individuos (Peralta, 2017).

La identidad idiomática de las lenguas aymara y quechua, en contraste con el español, consiste en conservar la vigencia de la riqueza léxica, los significados polifacéticos del conocimiento del saber andino; forjando similitud frente a los programas educativos de asimilación, aru apkathasi, de otras culturas, sobre todo, colonial. “En el diagnóstico se evidenció que el éxito de una alianza, machasiña depende, en gran medida, de las relaciones que se establezcan entre las personas, sus actitudes, habilidades y compromiso” (Ministerio de Educación Nacional. 2014). Cuando se trata de “monolingüismo” (Jaramillo, 2012), parece ser un chauvinismo, hiwasa chanini, que aspira al uso exclusivo de una determinada lengua, ya sea materna aymara y la lengua castellana. La identidad lingüística aymara se mantiene en la región Puno la conservación en alianza con otras lenguas y la asimilación del español.

Por otro lado, “el chauvinismo y un concepto relacionado, el jingoísmo, alude a formas extremas de nacionalismo y orgullo nacional” (Bar-Tal, 1994), porque instauraría una barrera para los demás grupos étnicos en desmedro de sus aspiraciones socioculturales; evidentemente, el objetivo es lograr la integración, mayanchaña, regional y nacional a mediano plazo. Sin embargo, “es probable que en la sociedad donde se evidencie una situación de diglosia, la lengua española sea la lengua de prestigio empleada para las funciones públicas y la lengua indígena se hable en la familia y en otras relaciones privadas” (Álvarez, 2007). El chauvinismo exacerbado de identidad lingüística andina constituye como una barrera en la política



lingüística del nacionalismo, debido a las interferencias comunicativas, relegándoles a espacios locales y familiares.

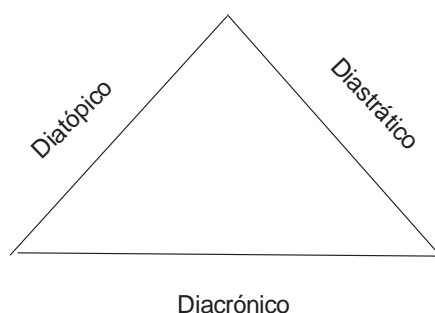
De modo que es ineludible el uso de las lenguas andinas en el ejercicio del poder político en la Región Puno; para cuyo efecto, las relaciones de “carácter sociolingüística” (Bodnar, 1989) en nuestra sociedad, el parangón de las lenguas habladas señala características que se relacionan con el medio ambiente donde habitan. Según la “la base de datos de educación intercultural bilingüe, hasta agosto de 2013, indica que funcionan 3 513 instituciones en Puno. El aymara es la lengua materna que se habla en este departamento. El número de docentes en aula para este departamento es de 12 834” (Ministerio de Educación, 2013). Según los resultados del último censo de la Nación, se puede llegar a la confusión de diglosia o poliglosia, para lo cual es necesario indicar que las siguientes referencias no implican que las poblaciones en las ciudades, markanakaru, tengan como condición exclusiva una característica asignada. Los fines de la planificación encaminada al desarrollo lingüístico son muy variados y, en ciertos aspectos, coinciden con los de la determinación” (Moreno. 1998). La lengua es un medio del ejercicio del poder político en la gestión del gobierno regional de Puno.

La lengua materna –minoritaria o no– es aquella que nos inculcaron en el seno familiar, con ella aprendimos a nombrar el mundo en que vivimos, a comunicar nuestros pensamientos y sentimientos más profundos y a relacionarnos con el mundo. Forma parte de lo más enraizado en nosotros. (Miguel León-Portilla del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2012).

En consecuencia, las lenguas: castellano, quechua y aymara poseen exactamente las mismas posibilidades comunicativas; en cuanto a la categorización gramatical, son de una complejidad estructuras que son similares en las diferentes lenguas. De tal manera, “atendiendo a esta lección aprendida, es pertinente no solo escoger el perfil adecuado para asumir esta responsabilidad de manera que pueda cumplir técnicamente” (Ministerio de Educación Nacional. 2014). Si el léxico difiere más, es que se trata de una adaptación, uywasña, a circunstancias técnico-socio-culturales distintas. Tanto es así que el aymara es la única lengua en el mundo que puede ser traducido a un sistema informático sin “colgar” a la computadora. Pero, en “una situación de diglosia –una distribución estable de las funciones de las lenguas de una

comunidad de habla– puede decirnos mucho sobre la historia” (Álvarez, 2007). La confluencia de lenguas en el contexto regional categoriza la complejidad de adaptación de las mismas.

La cultura política regional del momento fue peculiar en el contexto de significaciones en que se desarrolla la vida social, estrechamente vinculado con el marco socioeconómico y con la propia acción política que se desarrolla. En caso de México, “el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali, 2012) tiene la obligación y el compromiso de trabajar para disminuir el desplazamiento de las lenguas indígenas nacionales y de proponer políticas públicas”. En el campo histórico, “en hispanoamérica se tratará muy probablemente de una comunidad donde el español fue la lengua de conquista y la lengua indígena ha sobrevivido hasta nuestros días” (Álvarez, 2007). Las interacciones son más fluidas en la sociedad andina desde sus distintas posiciones estructurales que contribuyen decisivamente a la formación de sus universos políticos; porque los procesos comunicativos, awist’awinaka, que dan lugar a la opinión pública; “además, demuestre comprender lo que significa el trabajo en alianza, el nivel de confianza, de valor compartido, la importancia del compromiso mutuo” (Ministerio de Educación Nacional. 2014). Los ciudadanos adquieren información, al tiempo que se produce una constante recreación de la realidad política a través de la lengua. En el esquema de Álvarez (2007) se “ha imaginado como un cubo de tres ejes, donde aparece el diacrónico referido a la evolución de la lengua en el tiempo; el diastrático referido a las variedades de la lengua y la estratificación social y el diatópico, relativo a la distribución de las variedades de la misma lengua en el espacio geográfico”, tal como se observa en la siguiente figura:



Fuente: (Álvares, 2007)

La “tradición en la lingüística española, entre el español como diasistema (al que se denomina español general) y el castellano como variedad prestigiosa sobre la que se

han elaborado gran parte de los dictámenes académicos” (Moreno. 1998). Las técnicas comunicativas “que se establece en otros contextos, familiar, laboral, amistoso, etc., debido a la presión (positiva y negativa) que se ejerce al organizar y que la organización misma pone en la comunicación” (Santos, 2012). El poder político de la cultura y el uso normativo de la lengua se evalúa a partir de los resultados alcanzados en la ejecución de los proyectos de desarrollo, hilhata, de revaloración de la cultura ancestral en relación a otras lenguas, con incidencia y connotación regional. En propuesta de Miguel León-Portilla de INALI (2012), necesitamos planes “que propicien el fortalecimiento, la revitalización y el desarrollo de las mismas”; la percepción de la población a través de los mensajes de difusión en diferentes medios de comunicación social, por los portavoces se demuestra que la autoridad, irpiri, regional no ejerció; fueron otras fuerzas subalternas que se posesionaron en la toma de decisiones, siendo personas de su entorno familiar. Además, “la diglosia es una situación de plurilingüismo en la cual se da una relación entre la forma y la función de la lengua; se produce cuando existen dos o más variedades en una comunidad, cada una de ellas con una función específica” (Álvarez, 2007). El poder político en la gestión del gobierno regional de Puno se ejerce a través del uso de las lenguas en las significaciones de la acción política, en la situación del dominio del plurilingüismo en la interacción social.

En este caso, Luhmann, N. (1995) entiende el “poder político como un amplio espectro de relaciones de dominación, de violencia, de imposición, de fuerza, que recorren todo el entramado social y empapan desde el escenario familiar hasta el laboral” (Luhmann, 1995). En el caso de los pueblos nativos:

A la llegada de los europeos, la lengua ocupaba también áreas en los alrededores del lago Titicaca, separada de la anterior zona por una franja de habla aimara. De igual modo, aparece en la zona sur del altiplano, entre Sucre y Potosí, Bolivia. Hacia el norte del altiplano, según evidencias toponímicas y en general onomásticas, el puquina muestra una presencia anterior a la aimara en la zona de Checacuoe, en el Cusco (Ministerio de Educación. 2013).

Por tanto, la primera característica que encontramos en el poder político es que se trata un poder que gobierna, es decir, se trata de un poder aceptado. Según Javier López Sánchez, Director General de INALI (2012), en México, “también reconoce

y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación”. Esta aceptación de la dominación, mansuchiri, de obediencia, al poder que gobierna, construye y gestiona la sociedad política de la que formamos parte de este modelo digno de obedecer. “Además, demuestre comprender lo que significa el trabajo en alianza, el nivel de confianza, de valor compartido, la importancia del compromiso mutuo” (Ministerio de Educación Nacional. 2014). Podemos ver que la cuestión del poder político nos lleva a la cuestión del sujeto político, de aquel sujeto, haqi, que acepta voluntariamente su propia servidumbre a un gobierno. Mientras, en la perspectiva de López Sánchez, Director General de INALI (2012), “que la Nación Mexicana es única e indivisible y que tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas.

Y, en consecuencia, a la autonomía para preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad”. Por tanto, podemos prevenir que la aceptación del sujeto político viene fundada en la idea de legitimidad, sin la cual cualquier, qawqirisa, poder político sería combatible por la sociedad política en pleno. En otras palabras, “sobre la legitimidad del universalismo y la necesidad de una política de civilización que integre derechos de ciudadanía en un proyecto de futuro incluyente y sustentable” (Preciado, 2012). Evidentemente en la gestión del gobierno regional de Puno el poder político se ejerce la dominación sobre los gobernados tomando base la autonomía que faculta la regionalización del país.

Sin embargo, es un hecho innegable que las identidades étnicas, como "las propias identidades dependen de lo que somos, hemos sido y queremos ser como comunidad” (Bengoa, 2007, pág. 49), que anteceden en su praxis y en su fuerza histórica y social a cualquier lógica de lucha de clase, históricamente son anteriores a otras formas de la acción política y de las dinámicas del poder. López Sánchez, Director General de INALI (2012) establece que las lenguas indígenas son parte integrante del patrimonio cultural y lingüístico nacional y que la pluralidad de lenguas indígenas es una de las principales expresiones de la composición pluricultural de la Nación Mexicana”. Socialmente, en la perspectiva del actor social, permiten una referencia a determinados planos de acción política y social; eficaces planes de resistencia a la alienación, a la disgregación social y a la atomización, phukantata, de las relaciones sociales. En este caso, “la atomización del sector sigue estando presente es

conveniente decir que en el último periodo se ha visto una leve orientación hacia la concentración empresarial” (Berenguel, 2013) en algunos sectores más próximo a los mercados regionales.

La descendencia de la cultura aymara se hace sentir en la actualidad el dominio y poder político, por las estrategias sabias e inteligentes adoptadas a partir de la educación formal que brindaron a sus hijos. En la concepción de López Sánchez, Director General de INALI (2012), “asimismo, reconoce que las lenguas indígenas y el español son lenguas nacionales por su origen histórico, y tienen la misma validez en su territorio”, tanto en la gestión de los gobiernos locales, regionales y representaciones parlamentarias; al conocer sus derechos ante la Ley, se forma la construcción de la nueva, machaka, identidad actual, la misma que está configurada por confrontación de identidades entre blancos, mestizos y nativos; en consecuencia, al interior del mundo nativo existen códigos, porque “los seres humanos no sabemos ni podemos vivir en el caos” (Bethencurt & Amodio, 2006) y estas normas regulan el comportamiento de los aimaras y quechuas. “Este aspecto tiene un peso real en la probabilidad de éxito de la alianza y garantiza, entre otros factores, la consecución de los objetivos propuestos” (Ministerio de Educación Nacional, 2014). Por otra parte, “el contacto del español con hablas indígenas menores, en la presencia de elementos indígenas dentro de las hablas españolas, elementos que ya no tienen un punto de referencia prestigioso, que son vestigios de un sistema” (Moreno. 1998). Las poblaciones indígenas con identidad étnica y lingüística lucharon siempre denodadamente por la resistencia pragmática de la defensa idiomática de sus lenguas confluyendo en la alianza estratégica de interculturalidad.

Por otra parte, Chomsky manifiesta que “un liberal de izquierda o un activista radical que comience a leerlo se identificará de inmediato el abismo entre nosotros y el sistema político” (Chomsky, 2007). En este sentido, la lengua no pertenece a ningún sesgo, withu, partidario, porque cualquier organización social utiliza la misma lengua cuando no se maneja otras que pueden reemplazar. “La planificación del estatus de una lengua supone una decisión de naturaleza política, que generalmente sintoniza con las demás acciones políticas de un gobierno. Desde este punto de vista, se suele esperar de los gobernantes una conducta respaldada en la ética o la moral que los identifica” (Moreno. 1998). Sin embargo, existen pueblos bilingües que utilizan varias lenguas. López Sánchez, Director General de INALI (2012) ve por

conveniente “promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas que se hablan en el territorio nacional, el conocimiento y disfrute de la riqueza cultural de la nación”. El abismo presente entre nosotros y el sistema político, la lengua no pertenece a ningún sesgo partidario ni organización social, el uso es la práctica cotidiana en las sociedades humanas con entera libertad.

Estos desencuentros no afectan sólo a las partículas señaladas; sino nos encontramos en una sociedad donde la diglosia es un componente presente en todo instante por el bilingüismo en la interacción social a comparación de “la diversidad lingüística y cultural con la que cuenta México, ha hecho que las políticas de Estado hacia las lenguas haya ido cambiando desde la época de la colonia hasta nuestros días” (Skrobot, 2014), como en el Perú, entre las lenguas, el español es dominante, mansuchiri, y el aymara y el quechua subordinada, estas últimas contienen decenas de esas partículas al ser lenguas aglutinantes, hay muchos otros usos diferenciados en que ciertos adverbios, mayhachirinaka, funcionan como posposiciones, “en el lenguaje escrito, y en alguna medida, en el lenguaje hablado -aunque en éste no son tan necesario- nos valemos de adverbios, de frases o giros adverbiales” (Austin, 1955). Ello será motivo de otros acercamientos a las partículas del dialecto andino, con igual criterio. “Desde el punto de vista del corpus, el criterio de la corrección suele orientar el uso lingüístico, porque las comunidades necesitan y exigen una norma correcta que seguir” (Moreno. 1998). Los desencuentros en la sociedad regional obedecen al dominio del bilingüismo, por el predominio de la diglosia, una lengua que ejerce el poder real el español en desmedro de las lenguas indígenas al considerárselas inferior, hablada por grupos indígenas; no cabe duda, que dicha tesis fue pregonada por falsos adalides.

En una entrevista, F. Cárdenas (diálogo 10 de marzo de 2016) enfatizó que “la elección de algún gobernante fue por el discurso radical, a través de radio Perú y a los lugares que visitaba en el proceso de la campaña”; este “objetivo pretende mejorar y fortalecer la relación y comunicación con los aliados existentes y actores, luririnaka, estratégicos ya identificados, así como construir nuevas alianzas y reconocer las actividades de nuevos actores” (Ministerio de Educación Nacional, 2014), que las elocuciones vibrantes de los ideales de transformar la realidad regional, inevitablemente despertó interés a las poblaciones marginadas, con la esperanza de ver, uñaña, plasmada las aspiraciones de la población regional; el

balance de la experiencia histórica de la participación política hacia la conducción del gobierno regional corresponde al ejercicio de dirección a fin de lograr los objetivos estratégicos de desarrollo. En el proceso de la campaña electoral fue el predominio de discurso radical en la perspectiva de la verdadera transformación de la realidad regional en los aspectos económicos, sociales y culturales en las relaciones sociales con los gobernados realizando campañas estratégicas hacia la expresión de reconocimiento.

Es preciso que la población regional de Puno sea consciente de la interposición de lenguas, “la diglosia es una situación de lenguaje relativamente estable en la que, además de los dialectos primarios de la lengua, que pueden incluir un estándar o estándares regionales” (Álvarez, 2007). En este caso en la sociedad puneña no existen estándares regionales, pero se ha calificado una variante del español andino.

A pesar de todo ello, es difícil presagiar el futuro de las lenguas aymara y el quechua, si liquidarán extinguiéndose o si invierte el proceso de castellanización y desaparición de las lenguas, arunaka, vernáculos; el uso de la lengua estándar, tales como el español predominan en la región y el país. En el proceso de aprendizaje de lenguas aparecen “las interferencias, pantatanaka, que se producen entre el prestigio sociológico y el prestigio lingüístico provocan las dificultades a la hora de definir, interpretar y medir el prestigio. Solo aislándolos se llega a saber qué peso ejercen por separado y conjuntamente en los fenómenos sociolingüísticos” (Skrobot, 2014). Sin embargo, en los últimos años va cambiando dicha situación, al aumentar el número de aymara/quechua hablantes que proclaman su identidad, al considerar la lengua como su patrimonio cultural y están defendiéndola y propagándola, tenemos esperanza en su mantenimiento, *acht'ata*, como lenguas vivas con identidad propia. El futuro lingüístico andino es incierto por el proceso de castellanización que no comprendan el rumbo de los cambios que se producen, donde no debe existir dominación porque atentaría las relaciones en la práctica de los principios de solidaridad; entonces, liquidarían las lenguas andinas en el uso privilegiado de la lengua estándar el español.

En otro contexto, “al proclamarse la independencia en México en 1821, el nuevo gobierno se encontró con una población diversificada lingüística y culturalmente, lo que dificultaba la consolidación, *kallpasapa*, de un Estado nacional. Esta es la raíz de

la ideología para legitimar la erradicación de las culturas y las lenguas originarias” (Skrobot, 2014). Mientras en Suramérica, pensamos que con la muerte del Inca Atahualpa inicia la subordinación de las lenguas nativas. “En la sierra, la promesa de la modernización no tuvo inversiones ni ejes viales ni gigantescas represas; allí, la modernización, o sus pedazos, se operaron a través de la Reforma Agraria y la ampliación de la cobertura educativa” (Portocarrero, 2012). En la sociedad diversificada la dominación española atentó en la erradicación de las lenguas; por consiguiente, la cultura andina.

Es ineludible enfatizar la identidad lingüística en el uso de la lengua aymara de parte del interlocutor actante de la presente investigación en los espacios de su presentación. “El interculturalismo crítico propone, pues, cambios de “grandes proporciones”, ya que busca intervenir en la “organización política, social, educativa, en la promoción del conocimiento en su sentido más amplio” (Ledesma, 2015). Así como los mensajes de los candidatos, chhihllayasirinaka, a la consejería regional lo hicieron en su lengua materna, en todo el recorrido por toda la región de Puno, en espléndido reto de otras candidaturas monolingües que solo lo hacían en castellano “y de circunscribir su prestigio al ámbito de los monolingües de las lenguas vernaculares” (Escobar, 1978), o sea representan.

Para conseguir una unidad nacional se empezaron a implementar las políticas explícitas de castellanización lingüística y cultural, bajo el lema del beneficio e integración para los indígenas, porque al castellanizarse obtendrían acceso a todos los servicios del Estado. (Skrobot, 2014).

Sin duda, el respaldo de la población electoral fue en algún tiempo de los aimaras y quechuas, bajo la sombra de la identidad cultural, en la gestión, mara, del gobierno regional con el compromiso de realizar cambio transparente, “porque nos lleva a reformularlos en la búsqueda de la igualdad de derechos”; el interculturalismo crítico exige “que haya una gran reflexión social con la finalidad de promover un ancho movimiento de decolonización” (Reátegui, 2015). La consigna fue trabajar a favor de los oprimidos, porque fueron excluidos por muchos años e ignorados de la conducción del gobierno regional y central. “En cuanto a las políticas lingüísticas en México, no existe una política del Estado para los pueblos indígenas. Esto no significa que no existan programas que protejan o promuevan esas lenguas” (Skrobot,



2014). En el Perú, los cargos siempre estuvieron en manos de los rezagos del feudalismo, la aristocracia opresora, caudillismo, munañani irpiri, y los caciques, que aparecen en cada momento con la “idea de los salvadores, de los líderes tutelares, que hoy siguen vigentes en la política cotidiana” (Pedraglio, 2016). El respaldo popular fue el resultado de identidad cultural, lingüística el uso del aymara y quechua en la transmisión de la propuesta del plan de gobierno de los candidatos en el proceso de la campaña electoral en las intervenciones en público reflejan percepción valorada y reconocida por la población regional.

Persiste en condiciones, uthirinaka, subordinadas la lengua del poder político en la sociedad andina; sin embargo, el principal nexo de comunicación de las lenguas aymara y el quechua en la interacción con la población monolingüe, porque en el contacto directo se acopia el sentir original de los habitantes. “Por ello, el futuro de las lenguas indígenas mexicanas, en realidad, depende de los movimientos etnopolíticos indígenas y el rumbo que van a tomar el reconocimiento oficial del multilingüismo” (Skrobot, 2014). Muchas veces cuando se usa el castellano en las reuniones, numerosas personas monolingües no participan con la misma intensidad de análisis y reflexión profunda sobre temas y espacios de intervención, en innumerables, hani haqhuñhama, veces han sido personas pasivas que sólo han sido utilizadas desde estos espacios coyunturales. En estas condiciones, Álvarez (2007) cita a Fishman (1988), donde “el bilingüismo es psicológico, mientras que la diglosia, como uso de una variedad para diferentes tareas comunicacionales, como en Paraguay, el español es la lengua alta y el guaraní la lengua baja”. En la zona andina, el quechua y aymara son lenguas subordinadas al español en condiciones de desigualdad como fenómeno sociolingüístico de la diglosia.

El principio de “suma qamaña” ‘vivir bien’; es decir, orientar la conducción hacia el bienestar de la población con calidad de vida y el problema es que “¿cómo aportan, en ese desafío, las propuestas de los pueblos y comunidades sobre los derechos de la madre tierra, la crianza de la vida, la unidad entre naturaliza- sociedad-cultura, los territorios como totalidad viviente y fuente de las cosmovisiones? (Espinoza R. , 2012, pág. 515). En la declaración de K. Chacón (diálogo, 10 de marzo de 2016) aparece “la autoridad del gobierno Regional de Puno como que no ejerce poder político”, porque las decisiones son dictadas del centralismo, taypinkiri, por eso es que las leyes de la implementación de la educación bilingüe intercultural fueron

transversal a todos los gobiernos locales y regionales. Este sistema también fue implementado en Bolivia, “mediante Decreto Supremo 23036 y posteriormente se pone en vigencia la reforma educativa a partir de 1994, que incorpora la enseñanza y aprendizaje en la lengua materna de cada región” (Huanca, 2011). La educación bilingüe está orientada al bienestar colectivo en la horizontalidad del dominio igual de las lenguas aymara y quechua frente a la lengua de adquisición el español con los ideales del vivir bien, suma qamaña.

Precisar el dominio de las lenguas aymara, quechua y el español como la manifestación de la diglosia en el Gobierno Regional de Puno reproducen de hecho, luraña, reconocen las normas de las instituciones correspondientes. “Las políticas educativas y lingüísticas en México han pasado por la segregación, la incorporación, la integración transicional, la vertiente bilingüe bicultural, para llegar a la fase intercultural bilingüe” (Skrobot, 2014). En caso peruano ahí radica la posibilidad de que sujetos en sus construcciones lingüístico-sociales hallen nuevas acciones y que la institucionalicen; por eso, J. Ardiles (diálogo 12 de abril de 2016) concluye que algunos gobernantes regionales “no tenían una organización, lurawi, política consolidada”, como para decidir sus acciones a favor de los pueblos ancestrales. Por otra parte, Álvarez (2007) cita a Tortosa (1982) acerca de “la discusión sobre la diferencia entre diglosia, bilingüismo, la estructura lingüística y la discusión sobre el actor: en otras palabras, la interrelación entre la lengua misma y sus hablantes”. En lo andino, la lengua andina fue rechazada por algunos nativos hablantes, pero con el tiempo, hichha pacha, fue aceptada la educación bilingüe intercultural. El dominio de las lenguas en la interrelación en la sociedad andina se rige por las normas establecidas del gobierno central y la pragmática de los hablantes.

Sin embargo, el hecho de que nuestra vida cotidiana esté siempre marcada por la lengua, aru, es algo que escapa a la conciencia de la ciudadanía, que cada quien haga uso de dichas lenguas creativamente. En la situación de México se considera mejorar la situación de los niños indígenas en el ámbito educativo y les dé mejores oportunidades de desarrollo” (Skrobot, 2014). Políticamente los representantes prometen soluciones y al final salen a servirse de ella para aclarar conflictos y comprender cuándo otros la usan para aprovecharse y engañar. En tanto que para R. Gallegos (diálogo, 14 de febrero de 2016). En este proceso el “arbitraje se manifiesta, de forma especial, al consistir en un acuerdo, entre dos o más personas entre las que

existe una controversia y cumplir lo decidido por el árbitro” (Agudo & Fernández, 2015). Las autoridades que salen elegidos parece que “estuvieron secuestrados por la influencia externa, anqaha,” porque no han tenido arbitraje para introducir la lengua nativa en la administración pública regional. “La Constitución peruana vigente (1993) instaura una situación nueva para las lenguas peruanas indígenas de Sierra y Selva, al declarar que las lenguas andinas quechua y aymara, consideradas solamente como de uso oficial en una Constitución anterior 1979), son ahora lenguas oficiales”. La vida cotidiana está marcada por la conciencia del uso de las lenguas de la población y las normas emanadas por el poder político de la lengua oficial en el país; siendo el pragmatismo lingüístico en la comunicación con interferencias morfosintácticas.

Actualmente nadie tuvo la oportunidad de levantar las banderas, wiphalanaka, de la organización de los pueblos nativos, como en los años “de la década del 70 y principios del 80 existían experimentos de educación bilingüe en aymara, quechua y castellano, pero de alcance muy limitado” (Espinoza, 2011). Así como J. Lezano (plática, 13 de abril de 2016) diría que el “poder político maneja un discurso de los años de 1960, con el nombre de izquierda, que quería justificar con la proletarización de pequeños propietarios campesinos”; que el poder político se ejerce a partir de las ideas y los retos nuevos, que no son fáciles de digerir, menos de asumir y poner en práctica los principios, qalltanaka, programáticos en la gestión regional, cuando no se pone en evidencia la competencia en gestión pública para ejercer eficientemente, dando dirección en la ejecución de los proyectos de desarrollo en conexión entre la palabra y la acción. “En cuanto a las lenguas de la Selva, tenidas antes únicamente como patrimonio cultural, estas reciben ahora reconocimiento como oficiales. Respecto al castellano, la Constitución vigente (1993) no modifica el estatus legal que ya ostentaba desde la Constitución anterior de 1979”. En la organización de la sociedad regional de Puno se dan los primeros ensayos por la educación bilingüe para reivindicar el uso público de las lenguas aymara y quechua a ser incorporados en el proceso de instrucción, para comprender el verdadero sentido de la vida jamás conocida.

Entonces, persiste la ideología, amuyawi, de marginalismo como un sistema racista que el nombre haga mención a grupos étnicos concretos en tanto que el resto de puneños que no pertenezcan a dichas etnias quedan como “ciudadanos de segunda”

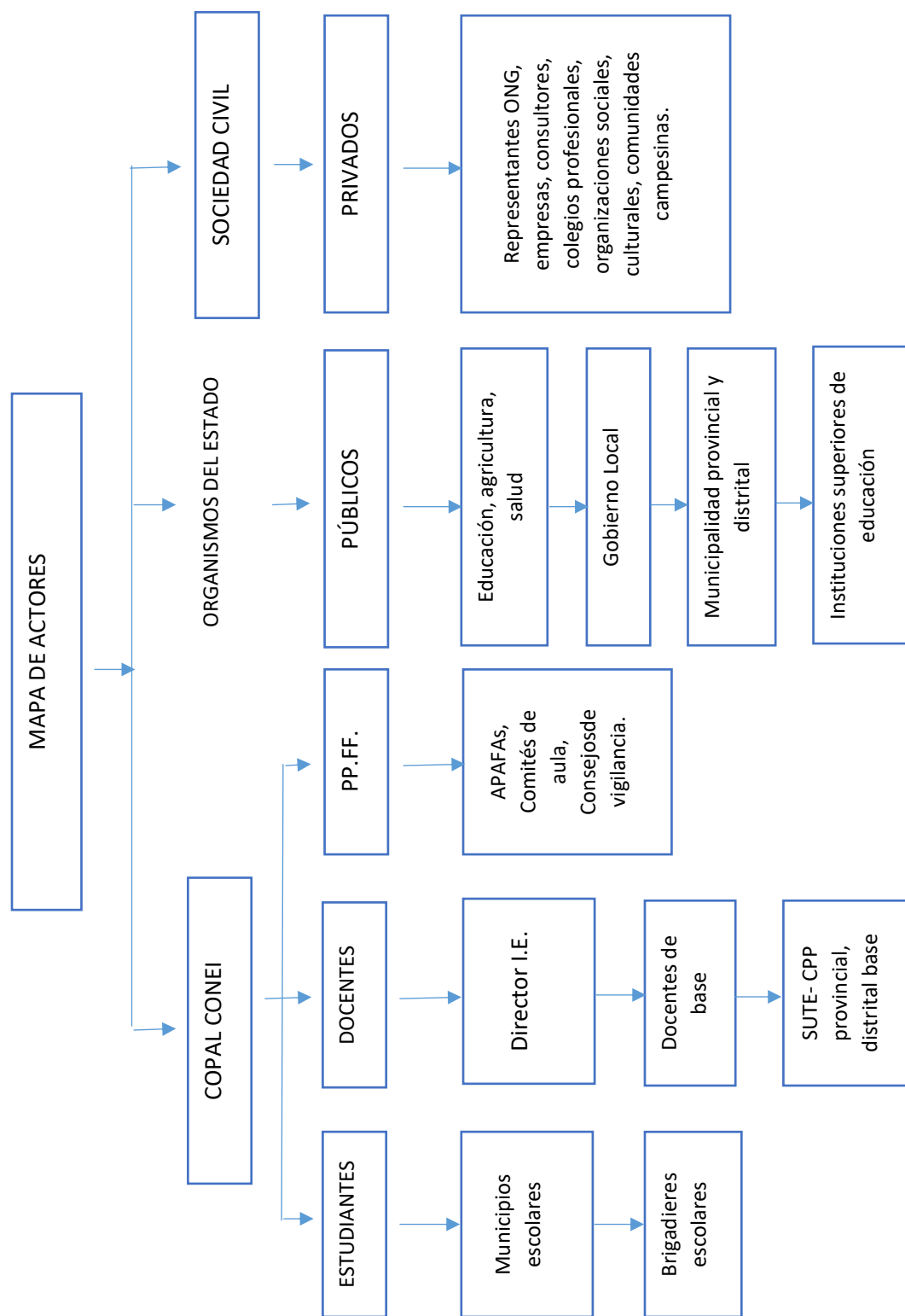
desde el propio nombre de la región. En términos de racismo, la “ideología étnica, penetrada por valores del mundo de los blancos, les garantiza, además, aquella congruencia necesaria, propia de las ideologías” (Cardoso, 2007). Y no, no es un nombre histórico-político, es un nombre étnico-racista. “El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo” (Quijano, 2014). Por otro lado, “era preciso propiciar la conformación de partidos definidos ideológicamente y con sólida organización interna” (Pachano, 2010). La ideología de la marginación por la pragmática lingüística es visible en la región Puno en las relaciones sociales, soterradamente se dan el menosprecio a quienes hablan las lenguas aymara y quechua, como resultante del poder político nacional que se reproduce en nuestra región.

La política de educación bilingüe en la región Puno entró en vigencia a partir del Plan de Desarrollo Regional con visión de mejorar la calidad educativa, al concretarse el Proyecto Curricular Regional (PCR). Esto con la participación de destacados profesionales, irnaqirinaka, que hicieron posible como propuesta holística para sumir la dimensión espacial, con articulación local, regional y nacional integradas a partir de las condiciones económicas, políticas, sociales, culturales como compleja red de relaciones sociales del tejido social en la articulación de la dimensión étnico cultural, como mecanismo de participación y representación del poder político regional en la renovación y fortalecimiento del quehacer educativo en la diversidad étnica, cultural y “multilingüe de la zona andina, como más tarde en efecto pudimos comprobarlo” (Escobar, 1978) en labor educativa. La propuesta de la educación bilingüe en nuestra región es consecuencia del clamor de la población para salir de la marginación étnica, racial y lingüística, por tanto debe ser tomada en cuenta el nacionalismo intercultural.

A nivel del país se dieron normas en defensa y preservación de las lenguas tanto de parte del Estado, el gesto fue significativo, pero se presentaron limitaciones en el manejo científico de las lenguas andinas aymara y quechua; la insuficiencia de lingüistas para asumir papel de instructores, yatichirinaka, capacitados, pero existe esfuerzos en la región implementar la educación bilingüe a través del Proyecto Educativo Regional (PER), como pilar fundamental en mantener viva las lenguas aymara y quechua en la región Puno. En estos casos, en la actualidad se ha

introducido en el sistema educativo secundario, el ritual de la ofrenda a la Pachamama, Madre Tierra, tal como se expresa:

Al mismo tiempo que echa el licor, la va implorando con las siguientes palabras: “Pachamama sumaqlla kachun tukuy imapas” (Pachamama, que sea bonito/bueno no más todo). Terminada la ch'alla, la(s) persona(s) “lee(n)” la línea de manchas que dejó el licor en el suelo, y la van interpretando, según se haya formado alguna figura lineal, como buen o mal augurio, para aquello que están realizando o lo que se tiene pensado realizar. (Kessel y Enríquez, 2002). La defensa idiomática aún es insuficiente para mantener viva las lenguas aymara y quechua en nuestra región, por las limitaciones y formación de profesores en el manejo científico de dichas lenguas. “La nueva metodología, ciertamente revolucionaria, podía garantizar esta vez el aprendizaje sistemático de la lengua estudiada” (Cerrón-Palomino, 1985).



**Figura 1.** Mapa de actores que demandan del Proyecto Curricular Regional

Fuente. Proyecto de Construcción del PCR (Puno, 2009)

En estas condiciones, la cultura aymara se encuentra extendida en los diferentes “pisos ecológicos de tratamiento de la tierra” (Cipca, 1992) de la región del altiplano peruano y boliviano, como también los demás países vecinos, sobre todo, en norte de Chile. Estas poblaciones continúan utilizando la lengua ancestral, como medio de comunicación, yatiyiri, fundamental. A partir de este hecho social se ha formulado la política educativa basada en la implementación del Proyecto Curricular Regional, requiere tomar en cuenta la conciencia de los hablantes porque “nuestro cerebro reconoce lo que queremos decir en el texto, y no lo que realmente dice. Por lo mismo, siempre conviene que una tercera persona nos revise lo que escribimos” (Claros, 2017). La amplitud en la extensión de la cultura aymara se da por estar inmersa en el mercado, las migraciones o contactos lingüísticos, las mismas que son tomadas en cuenta a través del Proyecto Curricular Regional (PCR), norma que da pase a la preservación de las lenguas andinas, procurando el parangón con la lengua de prestigio, el español.

A través del Proyecto Kawsay “se establece el símbolo sumaq kawsay o buen vivir como el objetivo en el proceso de desarrollo, la ampliación de los derechos colectivos y el reconocimiento de la justicia indígena” (De la Torre, 2010) con el apoyo financiero de la Comisión Europea, Organismo no Gubernamental de Desarrollo (ONG) asumieron el compromiso de elaborar la propuesta curricular básica regular para el medio rural y urbano de la Región Puno. Patrocinada por el Gobierno Regional; en el marco de una educación intercultural pertinente y de calidad, en el enfoque de desarrollo humano con equidad de género y participación ciudadana en las actividades, audiencias y talleres con los actores: profesores, alumnos, padres de familia, personalidades, tal como se muestra en el gráfico precedente. Referido a la equidad de género:

Para alcanzar una igualdad es necesaria la transformación de nuestro entorno: en el trabajo, en la familia, en el tiempo de ocio o en la política, entre otros. Además del entorno, es necesario cambiar/transformar las propias creencias e imaginarios de lo que es ser mujer y ser hombre y el papel que ocupan en la sociedad actual. (OIT, 2017).

En el rubro de la educación bilingüe, “el proyecto Kawsay “recibió el apoyo de la Unión Europea. Esta institución de cooperación internacional aprobó el Proyecto por 60 meses, 5 años, por un monto de 736,270.96 euros, que representa el 75% del costo total” (PCR. 2011). La implementación de la educación intercultural bilingüe es

importante en la región Puno, porque abre mejores perspectivas de conocer valiosos conocimientos aún no descubiertos de la cultura andina.

En términos reales la “política lingüística, claro está, se sustenta en una ideología determinada” (López, 1993), o sea, hacer que los aymara hablantes lleguen a desarrollarse como seres humanos que hablan, capaces de interpretar el mundo y de crearlo en su discurso, sin afectar el desarrollo, hach’anchawi, lingüístico. Luego, hacer de cada uno de ellos a que emprenda el camino de encontrarse con otro, con el mundo y consigo mismo, constituye un derecho fundamental que toda política lingüística debiera garantizar sin acarrear el empobrecimiento idiomático de la población con el despliegue del lenguaje en toda su riqueza y posibilidad. En cuanto al financiamiento, “el proyecto Kawsay “recibió el apoyo de la Unión Europea. Esta institución de cooperación internacional aprobó el Proyecto por 60 meses, 5 años, por un monto de 736,270.96 euros, que representa el 75% del costo total” (PCR. 2011). A través de la política lingüística de interculturalidad abre paso para la población regional en el conocimiento de los derechos ciudadanos y plena vigencia de las lenguas aymara y quechua al ser transmitidas los conocimientos en las instituciones educativas.

La “política lingüística y planificación lingüística” (López, 1993) del país es deber del gobierno central y de los gobiernos subnacionales priorizar la conservación de las lenguas aymara, quechua y otras amazónicas, siendo el uso de las lenguas regionales o minoritarias, huq’nakana, en la transposición de los límites sociopolíticos previstos para afrontar y resolver los conflictos culturales a permitir el conocimiento y la comunicación fluida entre las poblaciones con sus gobernantes; a la vez, valorar, desarrollar y difundir la lengua aymara, así como preservar y asegurar la continuidad de aquellas que se encuentran amenazadas y en riesgo de extinción. “Desde la perspectiva de CARE Perú, el Proyecto Kawsay no solamente ha sido la continuidad del Proyecto, sino el soporte técnico en las principales actividades referidas a la construcción del PCR Puno. La “Propuesta mesocurricular” señalada en Kawsay se traduce en el PCR” (PCR. 2011). En los gobiernos subnacionales la planificación lingüística es un medio que posibilita implementar capacitación a los docentes para enseñar en las lenguas quechua y aymara en las instituciones educativas, tomando como referencia la lengua materna, posteriormente la lengua de adquisición el español.



La política lingüística debe garantizar a los aymara hablantes el derecho de acceder a la información y el conocimiento, yatiña, necesarios que los lleve a la aceptación positiva de la riqueza léxica y cultural que caracteriza a las sociedades de la región Sur del país y que crean las condiciones que permitan equidad en el desarrollo libre y creativo de las lenguas y culturas nacionales. La política lingüística obedece a una condición social de los pueblos nativos que persisten en las diferentes regiones, donde todavía hablan y usan la lengua nativa. Además, estas poblaciones también hablan el español, que algunos autores le denominan el castellano andino, que difiere del castellano costeño. En el escenario de la vida social de los aimaras la política lingüística es el reconocimiento de identidad idiomática de las lenguas aymara y quechua; a partir de las normas abre espacio al acceso a la información, conocimientos del mundo en el proceso de la globalización, los cambios y transformaciones que ocurren en tiempos cortísimos; en consecuencia, se ingresa a la inclusión social fundamentalmente la conquista de sus derechos y la libertad de hacer uso sus lenguas en igualdad de condiciones con la lengua dominante, el español.

<b>Formas fuertes para el bilingüismo y biliteracidad</b>				
INMERSIÓN	Mayoría Lingüística	Bilingüe, importancia inicial a L2	Pluralismo y mejora	Bilingüismo y biliteracidad
Mantenimiento y Lengua patrimonial	Minoría Lingüística	Bilingüe dando importancia a L1	Mantenimiento, pluralismo y mejora	Bilingüismo y biliteracidad
Doble dirección/ Dos lenguas	Minoría y Mayoría lingüística mixta	Minoritaria y Mayoritaria	Mantenimiento, pluralismo y mejora	Bilingüismo y biliteracidad
General bilingüe	Mayoría lingüística	Dos lenguas mayoritarias	Mantenimiento, pluralismo y mejora	Bilingüismo y biliteracidad

**Figura 2.** Formas del bilingüismo

Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009)

Del gráfico precedente se desprende que el discurso pedagógico en el dominio de las lenguas de inmersión, mantenimiento y lengua patrimonial, doble dirección de dos lenguas y general bilingüe; lo cual es producto del análisis de la aportación en el proceso de la enseñanza, en la búsqueda del desarrollo integral de los alumnos; como reflexión, amaya, de la interacción comunicativa o “intercomunicación, cultura, música y demás artes y servicios públicos de educación, salud y saneamiento” (Rosales, 2012). La práctica del dominio de las lenguas en el discurso es la inmersión en lo público y privado, dándose impulso el bilingüismo en el mantenimiento y preservación de las mismas.

Para algunos ciudadanos como Z. Calisaya (Diálogo, 03 de marzo de 2016) dijo, que “en mi opinión debió ser bilingüe, en el uso de las lenguas andinas en las inauguraciones de las obras y en la participación en los medios de comunicación social”; que el dominio de las lenguas, arunaka, maternas en los actos del habla en la interacción con la población monolingüe es una necesidad que satisface de manera directa en la atención a usuarios; pero en Bolivia, “los niños son monolingües usan el castellano en un 90% y sólo en un 10% la lengua materna, aymara desplazada” (Alavi, 2011) porque consiente involucrarse como familia o coterráneo en la atención que se les brinda en la solución de sus demandas y necesidades, wakisirinaka, más apremiantes. Es decir, antes de la desaparición de las lenguas nativas se hace necesario dotar su sistema escritura y la implementación de escuelas bilingües, tanto en aymara, quechua y demás lenguas amazónicas, mientras en México:

Se abre plaza de docentes para “varios maestros bilingües pertenecientes a la organización que lleva a cabo el programa nacional de castellanización sí ellos enseñaban la lengua indígena a sus propios hijos. La mayoría contestó que no lo hacían porque no tenía caso, ya que los niños tenían que hablar español en la escuela, casi ninguno de los jóvenes lo hablaba en el pueblo o bien, porque el marido o esposa no conocían tampoco la lengua indígena. (Bolaño, 1993).

La profundidad del conocimiento de la población aymara del saber andino es ineludible que las autoridades hagan uso en dicha lengua en el acto del habla en actividades públicas, en los medios de comunicación de masas, para la comprensión de los interlocutores; sin lugar a dudas, cuando se usa la lengua materna en las sociedades monolingües es accesible la interacción social en la horizontalidad para

comprender sus demandas, necesidades de las poblaciones inmersas en el contexto regional.

Aspectos de investigación del PCR	Procesos	Naturaleza de la investigación
Evaluativo, confirmatorio, interactivo, proyectivo, predictivo, explicativo, comparativo, analítico, descriptivo, exploratorio	<p>Explorar, evaluar (discute resultados, evalúa y comunica), verificar /analiza y concluye), modificar (aplica instrumentos y recoge datos), proponer (desarrolla el marco metodológico), predecir (factibilidad del estudio), explicar (desarrolla el sintagma gnoseológico), comparar (revisa antecedentes y compara teorías), describir (justifica y formula objetivos).</p> <p>Explorar, evaluar, verificar, modificar, proponer, predecir, explicar, comparar, describir.</p>	Evaluación, verificación, intervención, propuesta, preferencia, teoría, contrastación, análisis, diagnóstico, delimitación.

**Figura 3.** Procesos de investigación del Proyecto Curricular Regional

Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009)

Los procesos de investigación priorizadas para el Proyecto Curricular Regional (PCR) tuvo como punto de partida la racionalidad, aski amuyt’iri, andina a partir de los principios del pensamiento y acción concreta de los actores sociales. “Contrastar

dos racionalidades: la occidental y la andina, y de relevar la importancia de la segunda. El estudio de la racionalidad como la concebimos aquí- no se reduce al análisis del pensar, ni tan siquiera a la actividad de la razón” (Primer foro de intelectuales e investigadores indígenas, 2008). De modo que, debe tomar en cuenta los niveles exploratorio, descriptivo, analítico, comparativo, explicativo, predictivo, proyectivo, interactivo, confirmatorio, evaluativo (Véase gráfico 5). Las consideraciones que se tomaron en el proyecto fue la racionalidad del pensamiento de la población andina.

No se trata de homogenización cultural, “sino del derecho a la diferencia étnica, regional y del reconocimiento de la diversidad cultural” (Preciado, 2012). Siendo la investigación holística que trasciende a la complejidad, aski irnaqawi, de la diversidad cultural, por tal motivo plantean cuatro tipos de líneas de investigación interdependientes: matrices, potenciales, virtuales y operativas; las líneas matrices comprenden una materia, las líneas potenciales comprende las necesidades e intereses naturales y sociales, las líneas virtuales son las nuevas rutas de la investigación y las líneas operativas la aplicación de las mismas en la realidad. Mientras, en “la observación es la médula espinal del conocimiento científico y también se convierte en el eje que articula la metodología de la investigación cualitativa” (Herrera, Katherine, Parias, & Hernán, 2015). La diversidad cultural en la complejidad de la diferencia étnica les permite comprender las demandas de la población de la región Puno, pero a través de las lenguas aymara y quechua que dominan los saberes profundos, los principios de solidaridad y solución de los problemas.

¿Qué aprendí?	¿Para qué aprendí?	¿Cómo aprendí?	¿Cómo evaluaron lo que aprendí?
Saberes aprendidos. Saberes fundamentales.	Utilidad estratégica de lo aprendido en su contexto sociocultural.	Procesos, metacognición.	Meta evaluación

**Figura 4.** Evaluación de saberes según el Proyecto Curricular Regional

Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009)

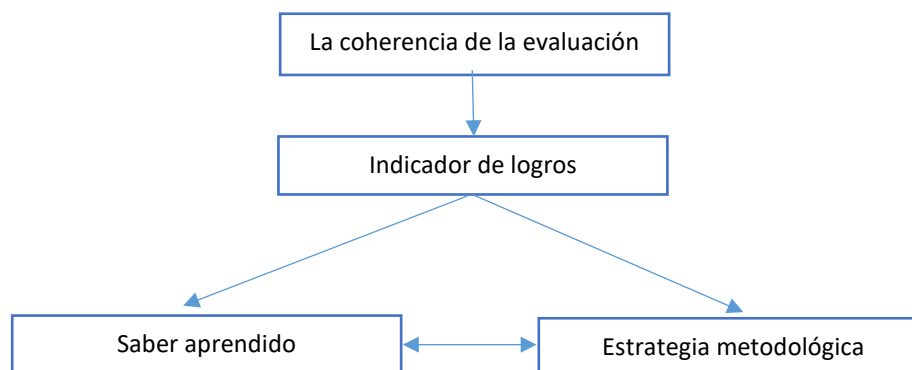
El presente esquema nos permite comprender la acción que debe desarrollar el maestro, yatichiri, para acompañar y asesorar a los niños y niñas en el lugar los procesos de aprendizaje y verificarlas en relación coherente con el saber fundamental tratado con las estrategias en el aprendizaje; “en tanto que, la propuesta teórica desarrolla una estrategia interpretativa que consiste en debelar los cimientos teóricos eurocéntricos, de superar aquella forma de comprender la realidad de América” (Mejía, 2012). En tal sentido, es un proceso integral, flexible, formativo, procesal, inclusivo y personal, que permite tomar decisiones en función de los resultados, irnaqaw uñstañanaka, que se obtienen del desempeño escolar. “Es decir, ya no vamos a describir nuestras vidas en el idioma castellano, sino en nuestros idiomas” (Galdames, Walqui, & Gustafson, 2006). En la comprensión de los saberes en el proceso de aprendizaje de los niños –as se hace más fácil comprender en sus propias lenguas.

Al iniciar qalltaña, las actividades académicas se levantarán la información de base que permita al maestro, yatichiri, programar las actividades de aprendizaje, estableciendo metas de proceso y anuales, focalizando la atención a los educandos que presenten los niveles más bajos de desarrollo de saberes aprendidos; a través del diseño de diferentes tipos de instrumentos en función a los aprendizajes esperados, incidiendo en los grados de dificultad de las capacidades cognitivas para la oportuna administración, con criterio técnico el desarrollo de saberes fundamentales y aprendidos de sus ancestros que leían los restos del acto ritual de la ofrenda a la Pachamama, Madre Tierra.

Así leen la respuesta de la Tierra como un aviso, una expresión de complacencia, de descontento, de desagrado, de respaldo, de apoyo. Durante las ceremonias que se llevan a cabo a lo largo del calendario ritual agropecuario, se realizan las ch'allas en varios momentos, habitualmente con vino y alcohol. (Kessel y Enríquez, 2002).

El Proyecto Curricular Regional obedece a una decisión política del Estado, suyu, a través del Ministerio de Educación en coordinación del Gobierno Regional. Por eso, a nivel nacional se ha implementado la política educativa intercultural. En tal caso, “de una normalización lingüística y de una educación bilingüe e intercultural basado en los saberes andinos y dentro el modelo cultural andino” (Apaza, 2010). La política

del Estado como exigencia natural de las poblaciones bilingües es que se concreten a través del proyecto educativo en la incorporación de los saberes andinos de los conocimientos del contexto social; entonces, confluye en la decisión de la educación intercultural.

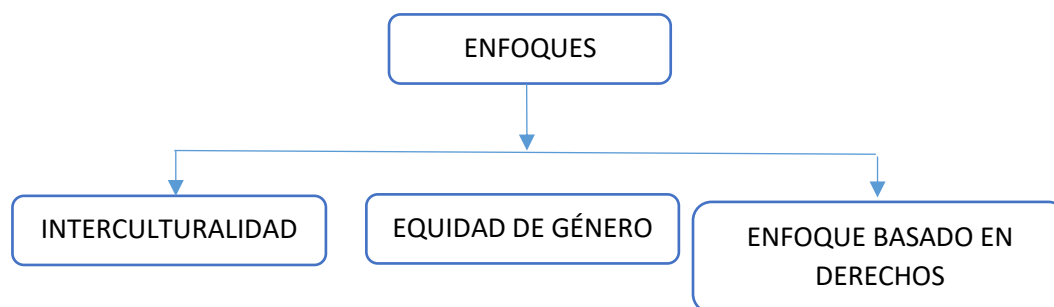


**Figura 5.** Estrategia metodológica de evaluación según Proyecto Curricular Regional

Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009)

El proceso de trabajo de “la triangulación de métodos, el abordaje de programas sociales y las investigaciones evaluativas por triangulación de métodos deben adoptar modelos de abordaje fundamentados y testeados científicamente” (De Souza, Gonçalves, & Ramos, 2005). Por tanto, es fundamental la triangulación metodológica, *chiquapa thaqhinaka*, en la coherencia de evaluación; tales como el caso, de “la triangulación de las tres escrituras muestra las ambigüedades en el significado o en el sentido de la palabra o frase” (Maime, 2011, pág. 93); ahora, precisando el indicador de logro de saberes, lo que los niños y niñas han aprendido mediante el trabajo cooperativo y ayuda mutua que permite reforzar valores, cualidades personales y colectivas como “la solidaridad y reciprocidad, estos valores contiene una valorización intercultural. Además, se revisamos currículos de otros países podremos ver que una similar lo aplica Méjico es por ello que hasta el día de hoy no permiten morir sus lengua originarias” (Bravo, 2011); es decir, allí está el liderazgo, *p’iqinchiri*, y mejoramiento de sus aprendizajes y rendimiento de los alumnos; sin lugar a dudas, los grupos estarán relacionados con la naturaleza de los contenidos a desarrollar, siendo elemento cohesionador las estrategias metodológicas en las diferentes áreas como comunicaciones, matemática, ciencias naturales, para promover aprendizaje efectivo de los niños y niñas. “Así que reubica la reflexión sobre culturas indígenas al idioma indígena. De tal manera, se fortalecen habilidades

cognitivas deseables y se prioriza procesos de desarrollo lingüístico de manera paralela” (Galdames, Walqui, & Gustafson, 2006) con la lengua oficial del gobierno.



**Figura 6.** Enfoques de interculturalidad a partir del Proyecto Curricular Regional

Fuente. Proyecto curricular Regional, Puno (PCR, 2009)

Los enfoques de la “educación intercultural bilingüe por parte de las organizaciones indígenas están referidas a la coexistencia de varias, walhanaka, culturas, en el proceso de enseñanza están presentes los actores sociales docentes y alumnos que tienen diferentes formas de pensar, sentir y hacer las cosas; en consecuencia, como enfoque educativo está orientada a la refundación de la democracia y “existe un creciente reconocimiento que la democracia, así seapreciada y apoyada, no es lo mismo que el buen gobierno” (Preciado, 2012) porque la acción desde adentro reconoce incorporando la herencia cultural de los pueblos. Comprender la interculturalidad en el proceso enseñanza aprendizaje es una propuesta de la refundación de una nueva sociedad, sea evidente la coexistencia de varias culturas, en el ejercicio de sus derechos inalienables del bien vivir.

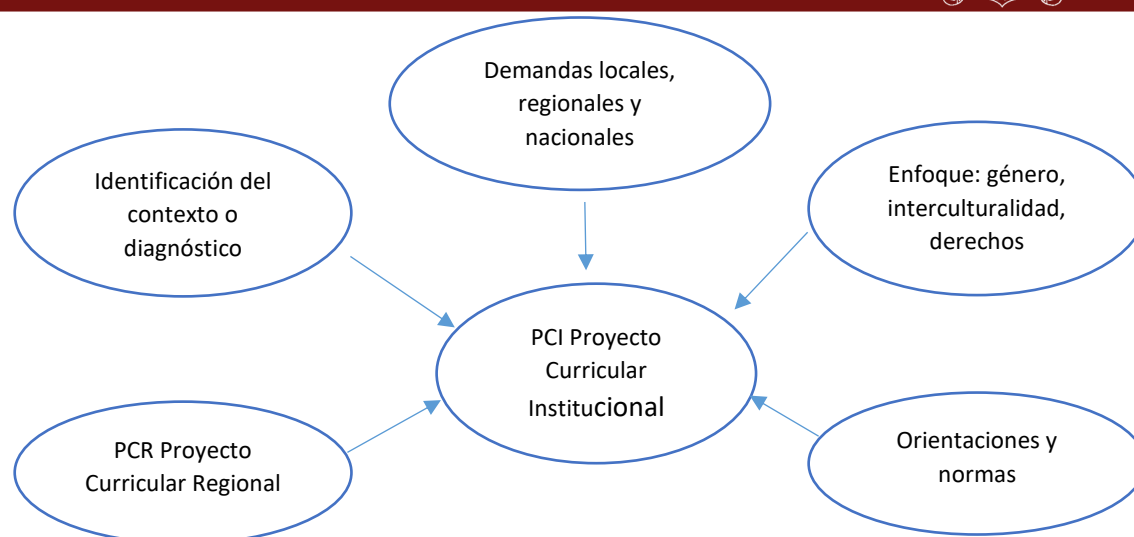
Fundamentalmente, “la refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza las posibilidades y también los límites de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo” (Coraggio, 2014). Los valores morales que se sustentan en el respeto; supone una relación de diversidad cultural expresada de los conocimientos, yatiñanaka, en las manifestaciones en la región Puno. Además, “se requieren, pues, nuevos y flexibles marcos socioculturales desde donde los actores institucionales: los maestros, comprendan su importante función como orientadores de los procesos psicosociales de los jóvenes de hoy” (Briceño, 2012). La refundación de la nueva sociedad implica incorporar los conocimientos sabios de la población andina, aún no conocidas en el mundo globalizado.

La equidad de género en el mundo andino es la complementariedad entre la mujer y el varón para desarrollar actividades en el seno familiar, donde “una cultura de igualdad de género necesita tiempo para enraizarse e influir en el comportamiento social. La educación –desde la escuela primaria– puede inducir en las nuevas generaciones una actitud “natural” de no discriminación” (OIT. 2017). Bajo los lineamientos de política educativa que se viene implementando a nivel de la región de Puno en el comportamiento de los actores sociales docentes y alumnos la cultura espiritual como equidad de género, igualdad de derechos humanos, la ciudadanía a ejercer el respeto a la vida.

Así como en las organizaciones sociales en el proceso de planificación que toman como posicionamiento en la determinación en la solución de demandas y necesidades; que serán tomadas en el Proyecto Curricular Regional. Por otra parte, “la sola planificación no surtirá el impacto esperado, sino se cuenta con recursos y con las adecuadas o pertinentes estrategias en la revitalización y el desarrollo lingüístico” (Alavi, 2011). En la región Puno la planificación lingüística está orientada en la solución de las demandas para la fluidez en la comunicación en el proceso de interacción social.

El enfoque basado en derechos humanos permite a los niños y niñas, identificar la condiciones para el ‘bien vivir’ suma qamaña, con dignidad, promover la equidad en los derechos económicos, políticos, sociales, culturales, medio ambientales. “El principio de permitir la independencia de espíritu y el libre debate sobre las políticas y acciones del gobierno es fundamental, y constituye un modo sobradamente comprobado de establecer un nivel más alto de protección de los derechos humanos” (Instituto Nacional de Derechos Humanos. 2014, p. 320). En la Constitución Política de “los Estados se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivo de raza, color, sexo, idioma, religión” (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2013). En este contexto, “el concepto de bien vivir propuesto por los pueblos y nacionalidades indígenas hoy en día y el intelectual indígena Felipe Guamán Poma de Ayala entre los siglos XVI y XVII constituye una propuesta política y una alternativa de vida” (Ortiz, 2012) que todavía se practica en las comunidades campesinas.





**Figura 7.** Expectativas de actores educativos según el Proyecto Curricular Regional

Fuente. Proyecto Curricular Regional, Puno (PCR, 2009)

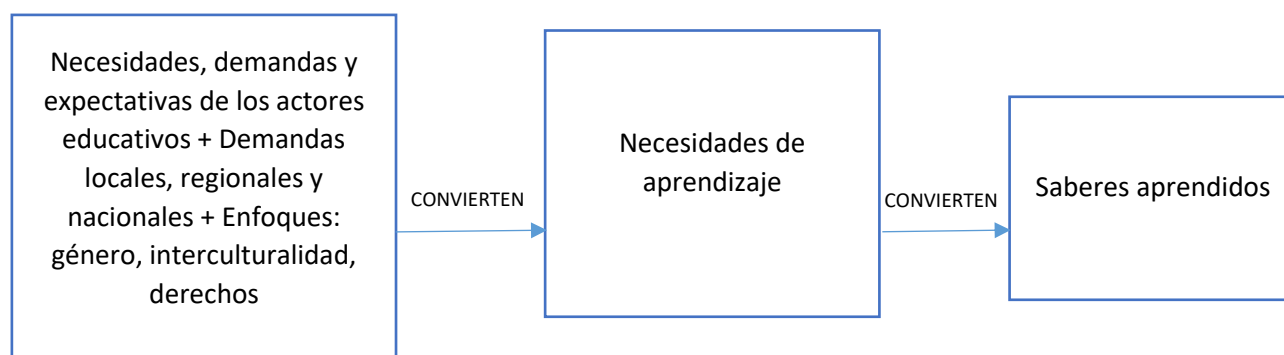
Las expectativas que subyacen para la elaboración del Proyecto Curricular Regional están relacionadas a la metodología, evaluación, medios y materiales que deben emplearse en el proceso enseñanza-aprendizaje con la participación de los docentes de las instituciones educativas, padres de familia y la comunidad. En este contexto, “sería suficiente para poner en plena luz toda la importancia de las razas en la América Latina. Pero hay otras particularidades que se imponen frente a nuestra consideración” (Mariátegui, 2010). En esto, sin lugar a dudas, se parte de la identificación del contexto que viene a denominarse diagnóstico cero, a efecto de localizar las principales demandas, necesidades para el plan de desarrollo educativo comunal. La expectativa de la participación de los docentes en las instituciones educativas despierta interés en el imaginario de los padres de familia y los niños o niñas.

Por consiguiente, es elemento primordial los saberes aprendidos con la finalidad de que los padres de familia entiendan qué es lo que su hijo o hija debe aprender en un determinado grado de estudios; de tal manera, reflexionar a través del acercamiento entre la institución educativa y la comunidad en el mejoramiento, waliptawi, de la calidad educativa, que reconoce la práctica de la vida ancestral andina. “En el presente modelo se parte de una comunicación que debe ser comprendida y orientada hacia la construcción de un esfuerzo colectivo y sentido de pertenencia, que genera la movilización social, reconociendo los actores, los logros de su gestión y el

entendimiento de los planes de gobierno (Ministerio de Educación Nacional, 2014). La finalidad de la implementación del proyecto educativo en la enseñanza de las lenguas andinas tiene la finalidad de lograr el mejoramiento de los saberes.

Esta siembra se realiza en tres momentos diferentes: El sembrío adelantado de la papa: - ñawpaq tarpuy, kuraq, maway- es el sembrío destinado a cosechar este tubérculo en los meses de enero y febrero, cuando se presenta una escasez severa de alimentos. Se realiza esta siembra entre el 15 de agosto. (Kessel y Enríquez, 2002).

En consecuencia, el Proyecto Educativo Institucional (PEI) de las instituciones educativas debe comprender todos los componentes, aru apthapi, de la malla curricular debidamente contextualizados los enfoques y contenidos transversales relacionados con los lineamientos de la política nacional y regional. Ahora bien, “para construir la malla curricular se consideraron las siguientes actividades: estructura de los lineamientos del marco pedagógico; el análisis de coherencia de la fundamentación de los diferentes modelos; los lineamientos del marco pedagógico desde la visión andina; la revisión de los antecedentes de propuestas y experiencias educativas desarrolladas en Puno; y la articulación de los marcos pedagógicos occidentales con las propuestas de carácter andino” (PCR, 2011). Sin embargo, todavía falta introducir los conocimientos ancestrales en el sistema educativo.



**Figura 8.** Tratamiento de la demanda

Fuente. Proyecto Curricular Regional, Puno (PCR, 2009)

Las expectativas de los actores educativos en la región Puno, como demandas sociales se convierten en aspectos pedagógicos que estarán comprendidos en los saberes aprendidos, yatiqatanaka; en consecuencia, la demanda educativa consiste en calificar y jerarquizar las necesidades, demandas y propuestas de los actores

educativos para articularlas con las actividades del calendario comunal y educativo. “La formación en excelencia implica potenciar que el grupo de estudiantes sea tan bueno como el mejor de sus miembros” (Ministerio de Educación, 2012). Las expectativas de la población deben ser jerarquizadas según las demandas y propuestas de los docentes.

Los contenidos transversales que presenta el Proyecto Curricular Regional es la afirmación cultural andina e investigación y creatividad, ñutuyaña, en el contexto andino, además, la interculturalidad, equidad de género y enfoque basado en derechos, las mismas que tienen una orientación a ser trabajadas en todas las áreas. “El género corresponde a los roles y valores, que determinan los comportamientos que cada sociedad que debe desempeñar una persona dependiendo de su sexo. Por tanto, el rol depende del país, la cultura, la religión y la época. Así las cosas, el género se aprende y se puede cambiar por medio de la educación” (OIT, 2017). Los contenidos del proyecto para la región Puno deben ser orientadas a la creatividad en la defensa de sus derechos humanos por la independencia, libertad.

La afirmación, hisa, cultural como contenido transversal se refiere al tratamiento pedagógico de la cultura andina en sus diversas manifestaciones e insertándola en todas las áreas del currículo regional; entonces, a partir de las necesidades y demandas y expectativas de los actores educativos se convierten en necesidades de aprendizaje y éstas a la vez en saberes aprendidos. “Orientar la gestión de la institución educativa hacia el cumplimiento de los objetivos establecidos participativamente, lo que permite la toma de decisiones informadas, la conducción de las actividades con liderazgo pedagógico” (Ministerio de Educación, 2016) y con capacidad de generar una identidad andina.

<b>Formas fuertes para el bilingüismo y biliteracidad</b>				
INMERSIÓN	Mayoría Lingüística	Bilingüe, importancia inicial a L2	Pluralismo y mejora	Bilingüismo y biliteracidad
Mantenimiento y Lengua patrimonial	Minoría Lingüística	Bilingüe dando importancia a L1	Mantenimiento, pluralismo y mejora	Bilingüismo y biliteracidad
Doble dirección/ Dos lenguas	Minoría y Mayoría lingüística mixta	Minoritaria y Mayoritaria	Mantenimiento, pluralismo y mejora	Bilingüismo y biliteracidad
General bilingüe	Mayoría lingüística	Dos lenguas mayoritarias	Mantenimiento, pluralismo y mejora	Bilingüismo y biliteracidad

**Figura 9.** Fortalezas del bilingüismo y biliteracidad

Fuente. Proyecto curricular regional Puno (2009)

El carácter complejo de “códigos lingüísticos, usado aquí como sinónimo de lengua o sistema lingüístico” (López, 1993), teniendo en cuenta el proceso de la comunicación, en la Región de Puno; porque el uso que presenta en pragmática lingüística “centra su atención en el estudio del significado en el uso y no del significado en abstracto” (López, 1993), que son variadas y multidimensionales, porque una lengua es un sistema de comunicación, awisaña, social por la confluencia de lenguas aymara-quechua-castellano que comparten un mismo espacio; las mismas que reflejan y vehiculan un complicado sistema de valores culturales e ideológicos, mediante discursos que no son lineales; por esta razón, nos permite reflexionar sobre los modelos pedagógicos en la comunicación sociocultural multilingüe. En la región Puno, por la riqueza idiomática los códigos multidimensionales en la pragmática lingüística son determinantes en el proceso de la formación de los protagonistas sociales, que incursionarán en la transformación de nuestra región y el país.

Referido a “la planificación lingüística en la URSS, actividad práctica considerable que ha ocupado a los lingüistas durante decenios” (Baptiste y Gardin, 1979); de tal

manera, en el sistema educativo, yatichaña, la planificación lingüística es dinámica en los procesos de enseñanza y de aprendizaje de conocimientos de los educandos. “Es también una oportunidad de reflexión y compromiso de la comunidad educativa en conjunto, de manera que los objetivos sean conocidos y compartidos por todos y se establezca, así, un vínculo más estrecho entre toda la comunidad educativa” (Ministerio de Educación, 2016), porque las evidencias de la naturaleza de su ejecución, las tensiones básicas en las relaciones de poder, discurso, cognición, representaciones sociales que se evidencian en el currículo oculto, chhaqtata, entonces parten de la explicación de determinados instrumentos teóricos que le dan científicidad. En caso de Bolivia, “ensayan la modalidad de educación bilingüe intercultural de mantenimiento, con la introducción de la lengua y la cultura al currículo educativo” (Alavi, 2011). Las evidencias en el aprendizaje de los educandos en sus diferentes niveles y modalidades la planificación lingüística es base en dicho proceso, porque permite lograr los conocimientos de la realidad regional, nacional y universal. Encontrar lo oculto a través de la investigación cualitativa.

#### **4.2.2. Dotación de la escritura aymara.**

La región Puno es una sociedad bilingüe en lingüística aymara-quechua-español donde la diglosia es común. En este caso, “Fishman hace extensivo el concepto de diglosia a cualquier situación verbal en la que se da una diferenciación funcional entre el uso de formas lingüísticas diferentes, que no son necesariamente variantes de una misma lengua” (Bolaño, 1993), el uso instituye en equilibrio como instrumento de comunicación, el acceso a la cultura del conocimiento, amuyu, de la gestión regional, por su doble vinculación: como producto y como depósito; en los proyectos de desarrollo y en todas las actividades que se realizan en el ámbito territorial, sean éstas productivas o de servicio, orientadas hacia el bienestar de las familias. “Entre los diversos componentes tipológicos del vocabulario hispanoamericano, han sido las voces indígenas las que han ejercido mayor atracción entre los estudiosos” (Enguita, 2017). Puno como región andina, la población es bilingüe, por eso existe diferencia lingüística enmarcada en el fenómeno de la diglosia enfrentándose a la lengua dominante el español, en la ardua lucha por la implementación pragmática de las lenguas aymara y quechua en el proceso educativo.

La valoración objetiva del uso de la lengua aymara en la interacción social es portadora, aphasiri, de valores culturales de nuestra región en el contexto nacional, en la integración por las relaciones sociales de producción, conocimientos culturales, tecnológicos, biológicos, instrumentales, folklóricos que se transmiten en diferentes espacios territoriales, en la globalización representa un valor agregado a la capacidad de desarrollo nacional, en su verdadero sentido de integración. “Por otra parte, grupos que se integraron en la comunidad lingüística se integran en el proceso, pero en estadio a menudo anterior” (Baptista y Gardin, 1979), o sea, en la fase exploratoria histórica. La población regional en su antecedente histórico fue ágrafa, con el predominio de la oralidad que, en el sentido sincrónico se fueron deteriorando la autenticidad de los conocimientos; entonces, ineludiblemente era de imperiosa necesidad de dotarles de escritura para la perdurabilidad de la memoria colectiva de los saberes valiosos del mundo andino.

La identidad lingüística en la cultura política es fundamental en la acción del poder político regional; porque el uso de las lenguas aymara y quechua en los espacios territoriales donde la población es monolingüe, facilita interactuar sin falsear la realidad; comprender sus demandas, wakisiri, sin restricciones en el ejercicio del protagonismo de la ejecución de los proyectos de desarrollo productivo y de servicios; por consiguiente, el uso de dichas lenguas es importante en la comunicación con la población regional. “El carácter participativo de la planificación asegura que los actores educativos (directivos, docentes, estudiantes y padres y madres de familia) se empoderen de las metas y actividades que se han de lograr” (Ministerio de Educación, 2016). El protagonismo en el uso de la lengua aymara con identidad lingüística apertura un espacio para ejercer poder político en la gestión pública, al captar en su originalidad las demandas y necesidades de la población.

En la construcción de la realidad social en la cotidianeidad el desenvolvimiento de la población en la sociedad andina gira en torno a la vida, suma qamaña, vivir bien, guiadas por el principio de solidaridad en la vida de los pueblos, markasana sarnaqiwipa, enseñando a sus hijos a ser laboriosos, ser responsables en las tareas educativas, apoyo a sus padres en las actividades que desarrollan en el cotidiano quehacer en cada uno de los hogares de las familias. La urgencia por conocer la realidad social andina en suma qamaña en la construcción de la cotidianeidad se guía por los principios y valores, centradas en la laboriosidad de la población.

La planificación de las actividades familiares durante el año funciona con eficiencia y responsabilidad, evidenciándose en el proceso productivo, en el abastecimiento de productos para su auto sostenimiento ser vigorosos, más aun garantizando la educación de sus hijos, wawanaka, para enfrentar los retos de la construcción de una sociedad sin analfabetos. La importancia del proyecto es la implementación de la escritura para la educación de la niñez, la juventud con identidad cultural lingüística para el conocimiento y la vigencia del saber andino.

	<b>Quechua</b>	<b>Aimara</b>	<b>Castellano</b>
1	Kikinninchikpa yachayninchikkuna	Jakawisa ch'ullqhinchaña	Afirmación cultural
2	Wakinkunawan allin kawsay	Yaqha jakawinakampi	Convivencia intercultural
3	Rimanakuy	Walja arunakampi aruskipapxañani	Comunicación socio cultural y multilingüe
4	Ñawray yupaykuna kawsayninchikpi	Jakhuwinakampi amuyt'añataki	Matemática intercultural
5	Pachamamanchikpa allin kawsaynin	Yatiñanaka, lurawinaka pachamamampi chika utjasiña	Ciencia y tecnología en armonía con la pachamama
6	Qhali kawsay	Anatawinakampi janchinakasa suma jakañataki chu'llqhiñchaña	Educación física en armonía cultural
7	Sumaq ruraykuna paqarichiy	Jakawinaka uñstawinaka k'achachaña	Vivencia y creatividad artística
8	Kawsaykunata llamk'aspa mirachisun	Jakawisana mirayañataki irnaqaña	Trabajo y producción comunitaria
9	Paqarichiy k'uskiy ima yachaykunata	Chiqapa yatxatañataki amuyaña	Investigación y creatividad

**Figura 10.** Confluencia intercultural bilingüe en la región de Puno

Fuente. Proyecto Curricular Regional, Puno (PCR, 2009)

El contacto permanente del aymara con el español es el uso diferencial que se forma en castellano de ciertas partículas aimaras, tales como en morfemas, sufijos y

aglutinantes. De las cuales, se transfieren al español como partículas invariables, como en aymara existe la frase masuru, ayer, donde aparece el adverbio de tiempo y en caso de adverbiales “no es tampoco un azar si en la misma época se fija bajo la forma de la oposición humano/no humano” (Baptiste y Gardin, 1979). En el encuentro de lenguas hay diferencias fonéticas, fonológicas y morfosintácticas en la pragmática lingüística.

El encuentro lingüístico en la interacción social continua en la región Puno presenta la diglosia, que se traducen en perturbaciones fonológicas, léxicas, morfosintácticas como consecuencia de desplazamientos poblacionales a las ciudades de los aymara hablantes; más aún el intercambio, turkakipa, comercial que facilita y determina un paralelo, el contacto entre aimaras y españoles, con efecto inevitable diatópica andina, evidentemente contigua y por ello heterónoma, receptora, katuqiri, de influjos modificadores, progresivamente más intensos con el tiempo. “Se ha acuñado conceptos como bilingüismo-diglosia, creación de variedades mixtas, extinción de una de las lenguas que se ponen en relación, y aún podrían añadirse otras posibilidades” (Enguita. 2017). En la interacción social por la concurrencia de lenguas aymara-quechua-español los hablantes presentan perturbaciones fonológicas, léxicas, que son notorias en la diglosia por ser disímiles.

En la percepción de algunos intelectuales -se dice que- “para la región me planteaba "suyu" por ejemplo, para el país suyu", digamos que "suyu" es la región y "jisk'a suyu", quiere decir pequeño suyu, sería la provincia y el distrito sería el más pequeño de los suyus” (Howard, 2015) comparado con otras extensiones.

La confluencia de las lenguas se da el sentido de la vida en la afirmación de convivencia intercultural en armonía con la Pachamama ‘Madre Tierra’ que hace un recorrido en las actividades, lurañanaka, cotidianas, con el saber y conocimiento profundo de la realidad de grupos aymara y quechua hablantes vinculados por lazos sociales, económico, político y religioso.

Estos resultados se hacen evidentes en la época de cosecha en la que el hombre andino ofrece ofrendas a la Pachamama y los seres protectores, en la cosmovisión andina, si el hombre pierde ligazón con los seres sobre naturales, podrían venir grandes desastres y calamidades naturales. (Apaza, 2010).



En tanto, que “el trabajo, sus recursos y sus productos. Es la actividad productiva que se realiza para la sobrevivencia humana” (Mejía, 2012). En algunos casos, la supervivencia, haqañanaka, de cada uno de estos grupos en lugares específicos se debe a la división laboral, como en la agricultura y pecuaria frente a agricultura intensiva y dominación de pisos ecológicos. El trabajo productivo de la población regional se caracteriza por las estrategias de sobrevivencia familiar en el dominio de los pisos ecológicos con tecnologías apropiadas para cada espacio territorial.

En consecuencia, el panorama lingüístico regional es complejo, que “destaca su creciente dependencia del conocimiento, cuya obra clásica, y referencia obligada, es la trilogía acerca de la era de la información” (Arnold, 2012) debido a que los efectos de tres lenguas en la región involucrados en contacto: aymara-quechua-español; dadas las convergencias, a veces dos a dos, a veces, en trío, qimsana, determinan una serie de entornos que se podrían resumir por conjuntos en: a) aymara en contacto con el español y viceversa, b) aymara en contacto con el quechua y viceversa, d) contacto triple aymara- quechua-español. En otro caso, “propone substituir la oposición lengua/habla de Saussure por una tripartición: el trabajo lingüístico (colectivo, la lengua producto de ese trabajo, sobre y por la cual se ejerce el habla” (Baptiste y Gardin, 1979). Mientras que para el mundo andino retoza papel importante en el conocimiento del aymara en las comunicaciones que posibilitan a los aimaras coordinar con sus coterráneos realizar conexiones en vista y mirada de los monolingües en el desconocimiento, hani yatiri, de dicha lengua, que luego lo traducen en español para las propuestas, reclamaciones e intereses que prueban arrancar en diferentes instancias del poder político del gobierno regional y en otros contextos.

Por tanto, aymara en relación con el español es el bilingüismo, paya aruni, y diglosia como fenómeno lingüístico en la región se dio por factores de conquista y colonización; luego en procesos históricos “los lazos de dominación colonial del decadente y moribundo imperio español, ibérico, que a costa de la paradoja que aún nos preside” (Quijano, 2012) y la migración de grupos humanos; en la actualidad, conviven. Sirwisiwi, dos lenguas en un mismo territorio, cuya importancia es la misma para los hablantes. Para la población andina la conquista y la colonización ha significado el menosprecio de los aymara hablantes; sin embargo, la convivencia en la diversidad fue presente en el acto del habla.

De modo que, es indiferente el uso de cualquiera de estas lenguas para poder comunicarse en los espacios públicos y privados, o sea, “la primacía de lo público significa en aumento de la intervención estatal” (Bobbio, 1989); lo que conlleva a que las personas que están en contacto con dos lenguas, desarrollan la capacidad de comunicarse en ambas y se convierten en bilingües. Sin embargo, en la convivencia de estas dos lenguas en la región Puno, están enfrentadas a la vez por querer tener un mayor, hilayri, protagonismo y número de hablantes; en ese sentido, siempre se destaca la lengua oficial de prestigio frente a la lengua débil, que es la que queda relegada al uso familiar y cotidiano. La primacía de la lengua estándar en los espacios públicos las indiferencias de los funcionarios en la burocracia en las instituciones está enfrentadas por razones del desconocimiento de las lenguas andinas.

#### **4.2.3. Implementación de educación bilingüe intercultural**

En la Constitución Política de 1993 se estableció la cooficialidad del aymara junto a otras lenguas amazónicas del país, donde se articula, mayaptawi, algunas disposiciones encuadradas bajo la lógica del “respeto y protección de las culturas nativos”. En consecuencia, los actores sociales en el escenario político de la coyuntura tienen dominio de la lengua aymara en la transmisión de los conocimientos con entera libertad, sin ningún tipo de restricciones, ni miramientos de desprecio como lo hacían antes, gracias al proceso de educación superior universitaria, en donde se da los conocimientos profundos de identidad de las lenguas nativas en la transmisión de los conocimientos, yatiñanaka. Además, la presencia del Proyecto Intercultural Bilingüe, que hicieron esfuerzos denodados, aunque los resultados no fueron alentadores. A partir de la promulgación de la Ley, sustentada en la carta magna se abre camino de respeto y protección de las lenguas que se hablan en el territorio nacional en la transmisión de los conocimientos del saber andino con especial trascendencia.

La heterogeneidad, walha, del uso lingüístico en la gestión del gobierno regional de Puno es habitual en la interacción social, que en su gran mayoría hacen uso la lengua castellana; en tanto que, los integrantes del consejo regional todos hablan entre el aymara y el quechua, además del español en los actos comunicativos; así como en la intervención y presencia en los proyectos que se ejecutan en la región; de modo que, es bienvenido por la población, al permitirles escuchar sus demandas, necesidades y

problemas. La confluencia de las lenguas aymara-quechua-español en la gestión del gobierno regional de Puno es una ventaja de quienes hacemos uso de las lenguas habladas en el mundo andino con identidad idiomática.

<b>Formas débiles de enseñanza bilingüe</b>				
Tipo de programa	Tipo específico de niño	Lengua de la clase	Objetivo social y educativo	Objetivo lingüístico
Sumersión (Inmersión estructurada)	Minoría lingüística	Lengua mayoritaria	Asimilación	Monolingüismo
Sumersión con clases de retirada, lengua mayoritaria protegida	Minoría lingüística	Lengua mayoritaria con clases de “salidas” en L2	Asimilación	Monolingüismo
Segregacionista	Minoría lingüística	Lengua minoritaria (forzada no elegida)	Apartheid	Monolingüismo
Transitorio	Minoría lingüística	Paso de la lengua minoritaria a la mayoritaria	Asimilación	Monolingüismo relativo
General	Mayoría lingüística	Lengua mayoritaria con clases de L2 y lengua extranjera	Enriquecimiento limitado	Bilingüismo limitado

**Figura 11.** Debilidades en la enseñanza del aprendizaje bilingüe

Fuente. Proyecto Curricular Regional, Puno (PCR, 2009)

La complejidad “sociolingüística y eludir los malentendidos que circulan con la voz dialecto” (Escobar, 1978) en la interacción social por el contacto de lenguas en la Región Puno compromete manifestaciones en el contexto plurilingüe y multicultural que está basado en los saberes y costumbres propios de la convivencia, sirwisiwi,

regional; por esta razón, los agentes educativos asumirán el compromiso de abrirse paso al conocimiento del avance de la ciencia y la tecnología, con el objetivo de asimilar los saberes hacia el fortalecimiento de nuestra cultura andina hacia el desarrollo regional. La convivencia de las lenguas en la coexistencia de las culturas los actores sociales asume el compromiso de abrir paso las vetas del conocimiento del saber andino.

En la Región Puno requerimos la enseñanza, yatichaña, de las lenguas para el sustento de las relaciones intra e interpersonales en la ciudadanía regional y nacional; para lo cual es imprescindible la “lealtad lingüística de sus principales usuarios “ (López L. , Lengua 2, 1993) del aymara y el quechua por ser lenguas vivas en proceso de extinción; además, el aprendizaje de las lenguas nos permite desarrollar habilidades y destrezas comunicativas de los saberes orales, escritos, semióticos, no verbales orientados al enfoque funcional y comunicativo en los procesos de hablar, escuchar, leer y escribir, para la producción y comprensión de textos y el procesamiento cognoscitivo de la realidad local, regional y nacional. “La comprensión mental, a la asimilación del mundo americano por los esquemas de pensamientos occidentales y más concretamente, hispánicos. Por su parte, el primero tiene que ver la tradición religiosa cristiana, para imponer a la población vencida no sólo” (Acosta. 2014). La enseñanza de las lenguas andinas permite a la niñez y la juventud desarrollar las habilidades y destrezas a partir de su propia realidad, es decir, en la lengua materna, comprender la otredad en la interacción social.

En consecuencia, el panorama lingüístico regional es complejo debido a que los efectos de tres lenguas en la región involucrados en contacto: aymara-quechua-español; dadas las convergencias, a veces dos a dos, a veces, en trío, qimsana, determinan una serie de entornos que se podrían resumir por conjuntos en: a) aymara en contacto con el español y viceversa, b) aymara en contacto con el quechua y viceversa, d) contacto triple aymara- quechua-español; retoza papel importante en el conocimiento, yatiña, del aymara en las comunicaciones que posibilitan a los aimaras coordinar con sus coterráneos realizar conexiones en vista y mirada de los monolingües en el desconocimiento de dicha lengua, que luego lo traducen en español para las propuestas, reclamaciones e intereses que prueban arrancar en diferentes instancias del poder político del gobierno regional y en otros contextos. Hablar aymara les posibilita a los actores sociales actuar y hacer uso en su verdadera

dimensión los ideales delante de los monolingües coordinando las aspiraciones y propuestas en la solución de sus demandas.

El aymara en relación con el español es el bilingüismo y diglosia como fenómenos lingüísticos en la región se dio por factores de conquista, katuntawi, y colonización, procesos históricos y la migración de grupos humanos; en la actualidad, conviven dos lenguas en un mismo territorio, cuya importancia es la misma para los hablantes, de modo que, es indiferente el uso de cualquiera de estas lenguas para poder comunicarse en los espacios públicos y privados; lo que conlleva a que las personas que están en contacto con dos lenguas, desarrollan la capacidad de comunicarse en ambas y se convierten en bilingües. Sin embargo, en la convivencia, sirwisiwi, de estas dos lenguas en la región Puno, están enfrentadas a la vez por querer tener un mayor protagonismo y número de hablantes; en ese sentido, siempre se destaca la lengua oficial de prestigio frente a la lengua débil, que es la que queda relegada al uso familiar y cotidiano. La diglosia como fenómeno lingüístico refleja el enfrentamiento por el protagonismo del poder político, entre los migrantes que son absorbidos por la lengua dominante el español.

El uso de la lengua con identidad es un principio que marca la diferencia étnica en la gestión regional por ser trilingüe castellano-aymara-quechua siendo el acto del habla elemento vehicular en la transmisión de mensajes, conocimientos, difusión de ideas y la cultura, pese al predominio de la diglosia; entonces, necesitamos abrirnos de cara, ahanu, al pueblo y superar estrecheces en la vergüenza lingüística. “El castellano andino norperuano reúne, entre sus características dialectales distintivas, algunos rasgos que constituyen casos de complejización añadida, generados por el contacto con la lengua originaria de sustrato, y otros de complejización espontánea, formados en el marco gramatical del propio castellano” (Andrade, 2016). La identidad lingüística en las diferencias étnicas nos permite abrir campos de cara al pueblo superando la vergüenza idiomática.

En los últimos tiempos “se nos viene un periodo de lucha y contradicción” la pregunta quién es el enemigo; obviamente no vamos a luchar entre nosotros. No será que ese es un desafío inmediato, la identificación del enemigo” (CEAL. 2005). En consecuencia, la lucha, ch’ahwa, por la identidad lingüística es impulsar la interculturalidad, en la vía fértil comunicativa, pese a las conjeturas de la diglosia, al

ser subordinadas por la lengua oficial; y el rol protagónico de las autoridades regionales corresponde en franco desafío aun del menosprecio del uso de aymara y quechua. En la presente coyuntura es ineludible la lucha por la conservación y mantenimiento de aymara para la comunicación en igualdad de condiciones con la lengua dominante el español y abrir paso en la coexistencia de culturas.

Entonces, cabría decir que la autoridad, irpiri, regional estaba más del lado del poder central, por estar sujeto al despotismo colonial que pervive en la conciencia, o sea, la “conciencia ciudadana que emerge como un factor decisivo de este proceso renovador de la historia y el pensamiento latinoamericano” (Rojas J. , 2012) por su impronta patriarcal, convirtiéndose en cómplice del statu quo; en consecuencia, difícilmente puede resultar un modelo de resistencia a un ejemplo de valor que se siga en la marginación soterrada por el poder fáctico centralizado, pese a tener las facultades delegadas en la “descentralización política como respuesta al clivaje regional” (Mayorga, 2010). La lucha por la lealtad e identidad idiomática de aymara y la defensa es un factor decisivo en el ejercicio del poder político en diferentes niveles de gestión pública.

#### **4.2.4. Producción de textos de cultura aymara**

La lengua aymara es subordinada por el predominio del castellano en la Región Puno en el ámbito público de los interlocutores; en tanto que, para las familias campesinas están arraigadas en su esquema mental las prohibiciones en transmitir, yatinyaña, sus conocimientos de la vida cotidiana, de sus manifestaciones culturales: costumbres, vivencias, trabajos comunitarios colectivos, el desarrollo de las actividades agrícolas como consecuencia del proceso de instrucción asumida por profesores con mentalidad colonial. Ingresamos a cumplir identidad lingüística en la producción de textos para ubicarnos en el contexto global para ser conocidos a partir de nuestras manifestaciones culturales en los aspectos económicos, políticos, sociales, educativos en la convivencia en paz y el vivir bien.

Pero, en el transcurso del tiempo se dieron avances importantes dando valor lingüístico como medio vehicular en la transmisión de conocimientos en los espacios públicos; Bertonio (1603), fue el primero que escribió la gramática aymara donde se evidencia el uso de la lengua aymara en la oralidad; los proyectos educativos en la región jugaron un papel importante en la valoración de las lenguas nativos, debido a

que sus saberes tienen mensajes profundos de la cultura andina. Según Gass y Selinker (1994), “el aprendizaje como proceso cognitivo y como proceso en el que se transfieren datos, no son mutuamente excluyentes y se ha dedicado abundante literatura precisamente a demostrar la compatibilidad de estos dos fenómenos” (Lozano, 2012). Para conocer mejor la realidad es la transmisión de los conocimientos del saber andino a través de la comunicación escrita para ingresar al mundo globalizado portadoras de valores éticos morales.

“La valoración epistemológica de ese conjunto de manifestaciones en el plano de lo mental que una sociedad elabora o, lo que es lo mismo, la valoración en términos de errores de dichas expresiones” (Acosta, 2014). Como resultado de los trabajos de investigación en el conocimiento de las lenguas andinas abre paso para conocer la verdadera noción del saber andino, en la profundidad organizacional para el proceso productivo, así como en el ejercicio del poder político.

Se dieron cambios en la política educativa en nuestro país, especialmente en las estructuras curriculares escolares, avances a través de las campañas de alfabetización, donde se incluyeron contenidos culturales y políticos, conducentes hacia la educación, yatchaña, bilingüe sistemática; siendo aporte significativo en las organizaciones sociales y políticas de las comunidades campesinas. “La pregunta es cómo vamos a construir una visión colectiva de la educación como derecho, frente a la mirada de la educación como mercancía” (CEAL, 2005). Por historia se sabe, que “la solución durante todo el siglo XX en el Perú fue la alfabetización. La escuela es el factor de progreso, lo que genera un mito, el famoso mito de la escuela por sí misma era un factor de progreso, fue un mito social que permanece hasta hoy, es decir la cuestión es que el niño se eduque cueste lo que cueste porque solamente educándose va a progresar” (Ugarte, 2011). La política educativa en el Perú está inmersa en el proceso de desarrollo por la calidad educativa, incorporando la educación intercultural bilingüe con el objetivo de valorar y preservar las lenguas indígenas, amazónicas para la interacción social y poner en práctica en los espacios públicos y privados.

Las lenguas andinas, a diferencia del español, son aglutinantes donde se forman los sufijos después de la raíz, así como el caso de utanaka se traduce “casas”, donde uta quiere decir ‘casa’ y -naka es un sufijo pluralizador en aymara como -s, -es del

español (Arias, 2008); y de la misma manera, la distribución silábica en aymara es lo siguiente.

No.	X	Y	Z
1	U-ru	‘Día’	V-CV
2	Ir-pa	‘Llevar’	VC-CV
3	Hu-ma	‘Tú’	CV-CV
4	Mar-ka	‘Pueblo’	CVC-CV
5	A-mu-ti	‘Mudo’	V-CV-CV
6	All-p <sup>h</sup> a-qa	‘Alpaca’	VC-CV-CV
7	Hi-wa-sa	‘Nosotros’	CV-CV-CV
8	Pan-qa-ra	‘Flor’	CVC-CV-CV
9	A-chu-qa-lla	‘Comadreja’	V-CV-CV-CV
10	I-ta-pi-llu	‘Ortiga’	V-CV-CV-CV

**Figura 12.** Formación silábica aimara

Fuente. Curso de Lingüística Aymara (Arias, 2008)

Donde:

X = Sílaba

Y = Traducción

Z = Distribución silábica

VC = Vocal Consonante

De tal manera, existen cantidad de sufijos que forman parte de la estructura morfológica de las lenguas quechua y aymara. “La inexistencia de consonantes laringalizadas (aspiradas y glotalizadas) en las variedades no cusqueñas” (Cerrón-Palomino, 1985). “El Estado tuvo un enorme éxito en esto: las tasas del analfabetismo bajaron hasta un 5 o 6%, fundamentalmente mujeres en ámbitos rurales. Expandió infraestructura educativa, difundió ámbitos educativos y finalmente construimos esto como Estado” (Ugarte, 2011). El conocimiento de la lingüística aymara nos ubica en el parangón con las lenguas que se hablan a nivel universal, por su estructura morfosintáctica y la riqueza léxica en el conocimiento oculto y el abrir al mundo lo que significa la población al mundo.



Por eso, es interesante rescatar la riqueza de la lengua antes de su desaparición, porque en el proceso del contacto de una lengua de poder hace que las demás lenguas de menor prestigio sean asimiladas fácilmente por la lengua, aru, del poder que oficialmente goza de mayor prestigio educativo y administrativo. Referente al uso de los “signos que tienen semejanza de algún tipo con el referente. La semejanza puede consistir en un parecido en la forma o afectar a cualquier cualidad o propiedad del objeto” (Arellano, 2016). La razón principal del contacto de lenguas en medio de la diglosia es asimilar las lenguas minoritarias habladas socialmente en nuestro país, ahí tenemos aymara romper esquemas en equivalencia con otras lenguas.

En este sentido, “sobre los códigos de distinción culturales, como los de conexiones lingüística, étnica, religiosa, de género o de nacionalidad” (Martins, 2012) y a partir de los códigos lingüísticos la conformación silábica en aymara se tiene vocal-consonante-vocal y consonante-vocal-consonante como cadena en la correspondiente separación; con predominancia en el uso del vocabulario básico, sustentada por los monolingües, maya aruninaka, la riqueza idiomática en la conformación de semas, por su utilidad en la interacción continua de la población en el contexto de la población del Norte de la región Puno, marcada por la variante sociolingüística en la posibilidad de la estandarización de la lengua por sus diferencias en dos áreas determinadas Norte y Sur; en consecuencia, cuanto más nombres reciban los seres es mucho mejor, porque enriquece el acervo idiomático y en el contexto “micronivel de la sociolingüística tienen gran importancia como instrumentos para organizar el material de estudio, tanto en la variación lingüística como en la variación de la conducta en las relaciones interpersonales ( Bolaño, 1993). La producción de textos en aymara ubica en lugar preferente el manejo de códigos culturales las variantes lingüísticas que son consideradas en el vocabulario hacia el proceso de estandarización por las variantes sociolingüísticas.

El uso pragmático de las lenguas en la gestión del Gobierno Regional de Puno se dio apertura en medio de la diglosia con desaciertos e inexactitudes elocutivos de desestimación de parte de la autoridad; las soflamas vertidas de la autoridad regional en las reuniones partidarias enjuiciaban saber de buena tinta de un personaje respetable, a medida que transcurre el tiempo en el ejercicio de la gestión, jamás definió su auténtica existencia visible en sus actos de interacción social en el uso elocutivo perturbada por mensajes incoherentes, lacerantes hacia los interlocutores,

causando reacciones de discrepancia; entonces rodéese del tropel infame para lograr sus objetivos individuales.

El pragmatismo lingüístico en la gestión del gobierno regional de Puno en la interacción autoridad–pueblo estuvo perturbada por mensajes incoherentes por la incompetencia demostrada por la autoridad.

Los actos elocutivos revelan incoherencias, parafraseas de nunca acabar, que posiblemente fueran aceptadas por un público, que fue adversa, ganándose su lugar en las apreciaciones de los interlocutores; poco a poco fue perdiendo el principio de autoridad, irpiri, llegando al extremo de ser una persona más del parva, que más de un ciudadano se burlan de su representación de ser, primordialmente de sus intervenciones en público; de modo que, siempre fue muy hosco frente a los conductores de los “medios de comunicación, en las calles y también en la estructura del poder ejecutivo, en retórica de la propaganda gubernamental y en las políticas públicas” (Códova, 2010) a nivel de la región. La lengua juega un papel determinante en el ejercicio del poder político en la gestión pública, en la valoración de los interlocutores es la comunicación en las lenguas del dominio de ellos, es más fluida y comprensiva.

Las peculiaridades léxicas obedecen a preferencias en la selección de morfemas, y la creación metafórica del vocabulario; estas alteraciones no son consecuencia de contactos lingüísticos ni atienden a necesidades de nominación, suti yiri, de referentes exclusivos de la realidad regional, sino dependen de otras circunstancias, no siempre de fácil determinación. En “los países andinos atravesados por un conjunto de problemas que derivan de su condición de Estados plurilingües y pluriculturales, en los que, como producto de una herencia colonial común, las lenguas aborígenes han devenido en entidades de rango inferior” (Cerrón-Palomino, 1985). La característica del país es una sociedad pluricultural y multilingüe, cuya característica recorre toda la historia nacional, lo que corresponde ahora es la reivindicación a partir de la política lingüística la incorporación de las lenguas en el proceso de la educación en sus diferentes niveles.

Para Portocarrero, G. (2015), el “resurgimiento nativo” es postulado como un hecho tan natural como el despertar de la vegetación en la primavera, que forma parte de una suerte de ciclo cósmico, trascendente e inevitable”, o sea, por naturaleza, el ser

humano tiene derecho a la vida, hakaña, y a la libertad. En realidad, se trata de hacer verosímil la posibilidad de que el mundo nativo, asumido por el sentido común fue como una suerte de “fósil”, que pueda retornar a la vida. Por eso, alguien decía que los tiempos vuelven en términos del pensamiento cíclico en posición al tiempo lineal. En el sistema educativo se asemeja a la relación entre el hombre, la agricultura y la naturaleza.

Así como la madre trae el niño al mundo, la tierra es el origen de toda vida para los campesinos, y los encantamientos hechos a la tierra fuera de los rituales y de las libaciones a esta o a la montaña explican este vínculo entre la tierra-madre, la pacha-mama, y el campesino, quien sin tierra se vuelve wajcha, huérfano. (Alberti y Mayer, 1974).

En consecuencia, el panorama lingüístico regional es complejo debido a que los efectos de tres lenguas en la región involucrados en contacto: aymara-quechua-español; dadas las convergencias, a veces dos a dos, a veces, en trío, determinan una serie de entornos que se podrían resumir por conjuntos en: a) aymara en contacto con el español y viceversa, b) aymara en contacto con el quechua y viceversa, d) contacto triple aymara- quechua-español; retoza papel importante en el conocimiento, yatiña, del aymara en las comunicaciones que posibilitan a los aimaras coordinar con sus coterráneos realizar conexiones en vista y mirada de los monolingües en el desconocimiento de dicha lengua, que luego lo traducen en español para las propuestas, reclamaciones e intereses que prueban arrancar en diferentes instancias del poder político del gobierno regional y en otros contextos. Frente a la complejidad del dominio del aymara en la interacción social, el contacto de lenguas facilita coordinar las demandas en la lengua materna sin dificultad alguna con la intervención de los monolingües.

Por tanto, aymara en relación con el español es el bilingüismo y diglosia como fenómenos lingüísticos en la región se dio por factores de conquista y colonización, procesos históricos y la migración de grupos humanos. “Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre “europeos” y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no” (Quijano, 2014); en la actualidad, conviven dos lenguas en un mismo territorio, suyu, cuya

importancia es la misma para los hablantes, parlarinaqa, de modo que, es indiferente el uso de cualquiera de estas lenguas para poder comunicarse en los espacios públicos y privados; lo que conlleva a que las personas que están en contacto con dos lenguas, desarrollan la capacidad de comunicarse en ambas y se convierten en bilingües. Sin embargo, en la convivencia de estas dos lenguas en la región Puno, están enfrentadas a la vez por querer tener un mayor protagonismo y número de hablantes; en ese sentido, siempre se destaca la lengua oficial de prestigio frente a la lengua débil, que es la que queda relegada al uso familiar y cotidiano. La población hablante aymara en la región Puno al ser bilingüe asumen una defensa férrea de su territorio y desarrollan las actividades tomando como referencia conocimientos de interculturalidad.

En la opinión de P. Zaga (entrevista, 10 de marzo de 2016), “el gobierno regional trató de vincularse con sectores campesinos, pero no logró, el discurso agrarista, yapu luriri, era muy epidérmico y no tocaba los problemas de fondo del campesino”, porque los intereses andinos han cambiado por el lado de trabajo, dinero, negocio. En la gestión del gobierno regional hubo limitaciones en el uso de la lengua aymara en la comunicación entre las autoridades y la población, por la fuerte influencia de la lengua estándar el español.

Sin embargo, podía haber existido justificada razón con identidad cultural bajo los ideales de transformación radical en la conducción de la región de Puno, en atender las demandas de las familias marginadas. Una vez agotado el rol de la víctima, quedó al desnudo, q'ara, la imagen de un endeble personaje atrapado por sus pulsiones depredadoras. El daño que esto produce en términos de desconfianza y decepción se compensa con la esperanza de justicia y limpieza. “La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina, llevó a los intentos de construir “Estadonación” según la experiencia europea, como homogenización “étnica” o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado” (Quijano, 2014). La identidad cultural en el proceso de la transformación de la sociedad andina tuvo repercusiones en la desconfianza de quienes propician la conquista de los derechos, justicia social en la región.

La calidad del manejo lingüístico coadyuva en la comprensión elocutiva de los actores, uñach't'ayirinaka, sociales en realizar determinadas actividades, no ha sido

fácil. J. Ardiles (Conversación, 12 de abril de 2016) sugiere una propuesta que “ permita lograr proyectos de transformación que genere valor agregado, tales como las irrigaciones, vías de comunicación”, porque las necesidades sociales son en relación al mercado. El uso del aymara como medio vehicular en la interacción social de los actores es la propuesta consciente lograr las acciones que satisfagan sus intereses colectivos de vida digna, en la satisfacción de bienes y servicios.

Así mismo, la pertenencia, hiwasa, étnica, se hace presente en la identificación con el quehacer regional de parte de la autoridad, bajo los ideales propuestas en la campaña pre electoral; no obstante, escamoteó las atenciones de la sociedad regional; razones que expresan a la luz del día la verdadera comprensión de los lazos que unen a un pueblo, lengua, costumbre y tradiciones constituyen vigencias estructurales y culturales muy fuertes, difíciles de quebrar, y puesto que el nacionalismo se sustenta en creencias valorativas y carece de fundamento científico racional, pero “una trayectoria exagerada de sus propuestas llevaría a una suerte de nacionalismo teórico e incluso metodológico” (Arnold, 2012), que genera un efecto similar al que producen la religiones en los pueblos. La identificación lingüística en la gestión del gobierno regional de los actores sociales constituye uno de los elementos valorativos de los ideales de unidad del pueblo.

En el sentido de R. Gallegos (diálogo, 14 de febrero de 2016) se “debió ejecutar proyectos de impacto regional en salud, educación, agricultura y ganadería”. En esta línea para T. Mayta (Plática, 23 de setiembre de 2016), “las estrategias de Índice de Desarrollo Humano (IDH) deben garantizar la calidad de vida” de las poblaciones vulnerables. Así como Chambilla, L. (conversación, 13 de enero de 2016) plantea una organización “plenamente identificados en valores axiológicos, la cultura andina, el uso de las lenguas, arunaka, aymara y quechua, para ejercer liderazgo”. Sin embargo, “existen pocas oportunidades reales para que el liderazgo latinoamericano” (Preciado 2012). La descentralización regional, por un lado, el régimen centralista por el otro pueden ser ambas miradas que no conllevan a ciertas discusiones en el reclamo de la población nacional. En la gestión pública se debe priorizar los proyectos de desarrollo a partir del enfoque de Índice de Desarrollo Humano (IDH), una vida digna, la esperanza de vida al nacer, que comprende la satisfacción de bienes y servicios, alcanzando la felicidad.

La descentralización es un proceso que se gestó como producto de las aspiraciones y demandas de la población nacional por el centralismo capitalino en la concentración del poder, kama, económico y político. “Una gestión eficiente y descentralizada, altamente profesional y desarrollada con criterios de ética pública, coordinación intersectorial y participación” (Consejo Nacional de Educación, 2006). La política de la regionalización posibilita a los gestores regionales optimizar el desarrollo integral, la ejecución de proyectos de desarrollo en la delegación de funciones y competencias que otorga el gobierno central, dándoles autonomía económica, política y administrativa.

En tanto que, las provincias del interior sufrían la marginación en los proyectos de desarrollo en la incapacidad de atender al conjunto del país. E. Sayritupa (diálogo, 23 de junio de 2016) observa la “carencia de liderazgo en la cualificación competente de personal idóneo”. En tanto que F. Ponce (diálogo personal, 23 de junio de 2016) reconoce la distancia entre el poder de la autoridad y la población nativa, “por eso no se podía dialogar”. A nivel cultural para Wittgenstein (1953) pone énfasis en la autonomía, sapa mayni, de control donde “uno adquiere su propio dominio de la lengua en un contexto social específico, el significado de una palabra es revelado en su uso”, porque los hablantes utilizan diferentes significados en contextos similares. Además, en “el proceso de globalización, la internacionalización del Estado y la integración regional, redujeron la capacidad de decisión autónoma de los gobiernos nacional y subnacionales” (Barros, 2016). La carencia de liderazgo en la gestión pública del gobierno regional de Puno presentó limitaciones en el dominio de las lenguas andinas en las relaciones sociales, al ser absorbida por la lengua estándar el español.

### 4.3. Defensa del territorio de la cultura aymara

#### 4.3.1. El territorio ancestral

Los hechos de la invasión y el “descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborígen” (Galeano, 2004). Desde aquel tiempo surge la idea de la defensa del territorio ancestral, cultural y lingüístico aymara ha tomado fuerza a partir de los movimientos sociales desde los albores del siglo XX, en la defensa de nacionalismo contra el dominio hegemónico feudal, del modelo económico y político; a modo contestatario y crítico demandando, mayiña, sus formas originales de ideología vertebradora de la acción política de colectivos nativos, autóctonos y superadores de la situación colonial. “El Estado peruano es todavía centralista, patrimonial y excluyente. Es centralista porque ha expropiado las oportunidades de desarrollo de las diversas regiones del país distintas de la capital” (Consejo Nacional de Educación, 2006). Luego, “convirtiéndose en actores públicos, qhananaka, que restituyen y rebaten la construcción nacional propias de las estructuras y modelos tradicionales de los Estados andinos, desarrollando su propio discurso nacional, “el Estado plurinacional coloca sobre la agenda el tema de las soberanías en plural, no solamente la soberanía nacional sino la soberanía patrimonial” (Acosta, 2012). A partir de la historia de carácter retrospectivo, la invasión española significó para la población de la región Puno el despojo de sus tierras y saqueo de los metales preciosos; como consecuencia, surge la lucha por la defensa territorial.

La defensa del territorio uraqi yapuchaña, aymara se manifiesta en dos dimensiones a saber: la primera, constituye la disposición de la defensa del territorio de los hablantes aimaras prevalece en la constitución del poder político en la defensa de sus derechos individuales y colectivos; inmersos en redes de poder a ejercerlas, como “papel de institución tutelar del Estado” (Pedraglio, 2016) amparadas en la Constitución Política del Estado, en la defensa del recurso tierra como medio de sustento para la supervivencia en la sociedad andina. Segundo es la ordenación de la defensa del territorio de los hablantes aimaras según la Constitución Política del Perú, promulgada en 1993, establece en su Artículo 2º, Inciso 19, que toda persona tiene derecho “a su identidad étnica y cultural. Como una de las reivindicaciones más sentidas de la poblacional regional de Puno fue la defensa territorial, gracias a los





políticos en su condición social y como “sujeto cultural del capitalismo actual” (Dammert, 2012); luego de la invasión colonial, se acomodaron armónicamente a diversos grupos en la condición social nativo y la constitución de la ciudades, inspiradas en la concepción de progreso y desarrollo, hilhatayaña, sin la intermediación del Estado. Los conocimientos alcanzados del cotidiano quehacer de la población aymara tomaron conciencia de la igualdad de derechos, conquistando espacios para el logro del desarrollo personal y colectivo en el proceso migratorio a las ciudades integrándose y adaptándose.

Al ser conscientes de que los espacios de soberanía estatal agravaron la condición neocolonial del nativo; las empresas multinacionales, casi sin control del Estado, han centrado su actividad extractiva en los territorios nativos sin darles beneficios, sino al contrario, derribando sus derechos y perjudicándoles gravemente en las bases materiales de su existencia como pueblos, markanaka. Entonces, “sin cesar se incuban, en la inagotable imaginación popular, nuevas formas de lucha, el trabajo a tristeza, el trabajo a bronca, y la solidaridad encuentra nuevos cauces para eludir al miedo” (Galeano, 2004). El neocolonialismo imperante en la presente coyuntura son las concesiones mineras en la región Puno que perjudican la base material de la existencia de vida de la flora y fauna en perjuicio de la población; por tanto, surgen conflictos medioambientales, mineras que deben ser solucionadas a través de la gestión del gobierno regional al ser delegada las funciones al amparo de la Ley Orgánica de los Gobiernos Regionales.

Por la década del 50 se promovía que “estas acciones confirman su convicción de que la violencia, ch’amampi, revolucionaria del campesinado es la única vía de transformación social. Así, Hugo Blanco declaraba en la prisión que “los campesinos de La Convención son 'pequeños burgueses'; los futuros levantamientos se realizarán en la sierra y no en La Convención” (Cotler, 1994). En la actualidad, agotada las manifestaciones de recuperación y defensa territorial de los campesinos. En la región Sur del país hubo momentos de efervescencia de la lucha campesina en la recuperación de sus tierras, siendo la razón para la dación de leyes a favor del campesinado.

Con la promulgación de Ley de Reforma Agraria N° 17716 se liquidó la feudalidad en el país. “En América Latina las luchas en defensa de la vida, hakawi, contra la

devastación ambiental y el despojo” (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 2016). En la presente coyuntura es la defensa del medio ambiente por la presencia de empresas transnacionales en la explotación de los recursos naturales (minerales, hidrocarburos, petroquímicos), tala furtiva de los bosques, ch’uminaka, en la ceja de selva y selva regional, que provocan contaminación. Realmente fue un genocidio, como “en Chile, la cacería dejó un saldo de miles de muertos, pero en Argentina no se fusila: se secuestra. Las víctimas desaparecen. Los invisibles ejércitos de la noche realizan la tarea. No hay cadáveres, no hay responsables. Así la matanza –siempre oficiosa, nunca oficial– se realiza con mayor impunidad” (Galeano, 2004). Luego de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria que liquidó la feudalidad en el país, ahora asistimos a la defensa del medio ambiente por la explotación aurífera de las empresas transnacionales que contaminan el medio ambiente, constituyéndose la muerte lenta de la población que habitan en dichos territorios.

La defensa del territorio de la población aymara hablante, pese a las diferencias sociolingüísticas del Norte y Sur de la Región Puno, implican a varios actores, tallmirinaka, que se movilizan para construir identidades, kipkanaka, responder a agravios y luchar por el cambio de las bases del poder; “sin embargo, debido a la fuerza que aún conservan el quechua y el aymara la situación sociolingüística del país es poco diferente a la de otras naciones latinoamericanas” (Bolaño, 1993), esto debido a que en las poblaciones rurales no reducen su problemática a la tierra. Las identidades en la defensa del territorio por la confluencia sociolingüística es la lucha por la conquista del poder político regional, nacional, por la igualdad de derechos humanos sin restricciones.

Sin lugar a dudas, reivindican el rol de sus autoridades, p’iqicht’irinaka, tradicionales de acuerdo a su derecho, se sienten agraviadas por falta de consideración de los poderes oficiales hacia ellas y manifiestan su voluntad de construir un poder local que sustituya al poder político que perciben como ajeno por la democracia que se han dado a sí mismas; de modo que, los agravios no tienen una base únicamente campesina, sino cultural, que reclama el derecho, kupiha, a decidir sobre sus modos de vida. Porque, en caso de esclavización “nadie rinde cuentas, nadie brinda explicaciones. Cada crimen es una dolorosa incertidumbre para los seres cercanos a la víctima y también una advertencia para todos los demás. El terrorismo de Estado

se propone paralizar a la población por el miedo” (Galeano, 2004). La importancia de la gestión tradicional de las autoridades cumple sus funciones por mandato del pueblo, pero con la presencia de los poderes fácticos del Estado colisionan con el verdadero sentido del bienestar de la población.

Para el enfoque y análisis de la distribución geográfica del poder político entre los grupos nacionales dentro de los Estados del área andina, anti uraqui, desde la sociología política, los últimos conflictos de la población aymara fueron centrados en la protesta del movimiento nativo popular contra la gran explotación minera, qhuya qawsi, en sus territorios; entonces, “el nacionalismo lingüístico consiste en tratar de acentuar lo más posible las diferencias entre, por ejemplo, el ruso y el ucraniano y tiende a oponer unos a otros a los miembros de la clase obrera” (Marcellesi, 1979), pero es diferente la ponderación de los aspectos de un naciente nacionalismo nativo aymara y la importancia de los procesos políticos internos en relación con la cultura étnica aymara y las maneras cómo dichos procesos tienen relación con la estructura del Estado; al margen del derecho consuetudinario aymara, que cayeron en un exceso culturalista de los linchamientos. En cuanto al “nacionalismo e internacionalismo en los fenómenos lingüísticos: más interesante aún es el problema de las tendencias nacionalista e internacionalista en los préstamos léxicos” (Baptiste & Gardin, 1979). La distribución del poder político dio motivo a conflictos sociales, cuyos causantes son los dueños de las empresas transnacionales dedicadas a la explotación de minerales, el nacionalismo naciente aymara viene accediendo al poder político regional sin aislarse del gobierno central.

Se logró colocar hitos en la línea de frontera entre las regiones de Moquegua y Tacna ante la invasión territorial, uraqinaka, de las regiones vecinas de nuestra región, las organizaciones populares y población de las zonas altas de las provincias de El Collao y Puno, conjuntamente con las autoridades regionales, en la reafirmación de los hitos originales y la actualización de mapa cartográfico haciendo respetar los trazos originales. La defensa territorial de los aimaras se evidencia la gesta de organizaciones de defensa de su territorio de las regiones vecinas que pretenden invadir nuestro territorio, siendo la causa por la existencia de recursos naturales.

La delimitación territorial de la zona Sur de Puno, el problema limítrofe entre Puno y Moquegua por el control del agua, una, y demás recursos naturales, como el oro

sigue en cuestión, y ninguna autoridad ha intervenido convenientemente, siendo el interés de ellos, es que la empresa minera Aruntani S.A., como el primer hito territorial debe contribuir por concepto del canon minero a la región Puno, donde se localiza y es instalada dentro del territorio; consiguientemente, se asumió la defensa y protección de los recursos naturales. No fue nada grata la noticia para las regiones que limitan con Puno, la propuesta de limitación del mapa de la región altiplánica, la cual incluye más de 2,800 kilómetros cuadrados que en su conformación se basaron en los hitos ancestrales, hoy en día, hichhuru, la Minera Aruntani S.A.C., se considera como una de las mayores compañías auríferas de Perú, produce 350.000oz/a de oro en sus minas Aruntani, Arasi, Anabi y Apumayo. La empresa explota también el depósito cuprífero Anabia en Apurímac. Los aimaras de la región Puno asumen su defensa férrea de la delimitación territorial, la protección de los recursos naturales.

El “segundo hito es el levantamiento aymara de miles de comunidades, haymanaka, campesinas principalmente de las provincias aimaras de Puno (2011) en respuesta a las concesiones mineras de exploración del proyecto minero Santa Ana de Huacullani de la empresa minera Bear Creek Mining Company. El conflicto duró más de un mes, en la que finalmente se anuló el D.S. N° 083 que diera permiso a la minera. A este hecho se lo llamó movimiento étnico aymara que se sustenta en convenio 169 de la OIT” (Pilco, 2014). El centralismo del poder político contraviene a las decisiones de la gestión regional por la dependencia en el manejo de los recursos estratégicos otorgando concesiones a las empresas transnacionales que causan los conflictos mineros; frente a esa realidad corresponde luchar por la regionalización real.

La creación de un nuevo, machhaka, mapa, traería conflictos violentos, porque existe ambición de las regiones por los recursos en las zonas de frontera. En consecuencia, está en juego la ambición de las otras regiones por el recurso hídrico, oro, gas, petróleo; es decir, por los recursos naturales. “En la actualidad las reivindicaciones étnicas están atrapadas por las visiones nacionalista, neoliberal y de modernización al estilo de “selección natural” en la que se prioriza lo económico y la explotación de recursos naturales” (Pilco, 2014). Soterradamente el afán expansionista es motivado por dueños de las empresas transnacionales en la explotación de los recursos naturales estratégicos que viene generando conflictos y tensiones de la población aymara en defensa del territorio.

La delimitación territorial es importante por eso en sesión de Consejo Regional Ordinario se aprobó un Acuerdo Regional, que crea la Subgerencia de Demarcación Territorial, el mismo, que estará a cargo de profesionales entendidos en temas territoriales, que es un tema álgido y debe ser resuelto de inmediato. Una de las razones de la creación de la Subgerencia de Demarcación Territorial, son los problemas existentes con la región Moquegua, Tacna, Arequipa, Cusco y Madre de Dios, además del problema de delimitación territorial existente entre las provincias y distritos. Respecto al problema de Pasto Grande, el problema se suscitó por el desinterés de las autoridades, irpirinaka, quienes no actuaron en su debido momento. Persiste sin resolver varios asuntos limítrofes con las regiones colindantes y el territorio puneño, cada vez esté siendo cercenado, por el problema territorial, que debe ser preocupación de las autoridades y la sociedad civil. Conscientes de la realidad regional los consejeros regionales al amparo de la Ley Orgánica de los Gobierno Regionales optaron demostrar firmeza en la creación de la subgerencia de Demarcación Territorial, otorgándole asumir técnica y socialmente la defensa de la integridad territorial de la región Puno.

En el pensamiento de Murra, J. (2002), los reclamos de identidad diferenciada y derechos territoriales autónomos se articularon y desarrollaron en plataformas políticas nativos han logrado un éxito sin precedentes al menos en el último siglo”. En el sentido del autor, “la emergencia territorial identitaria se conceptualice y analice como un fenómeno de emergencia política; sin embargo, las identidades territoriales han existido desde siempre” (Murra, 1972), porque los pueblos nativos son antecesores de las demás culturas advenedizos de los últimos 500 años. La identidad lingüística posibilita al migrante aymara articular plataformas políticas al logro de éxito personal y colectivo en diferentes espacios geográficos.

Las poblaciones campesinas en la región de Puno establecen distintas formas de relación con la naturaleza, uraqi, que intervienen en su especificidad política, cultural e institucional; así como los grupos humanos urbanos y rurales, aunque tal vez más fácilmente visible en poblaciones nativos que no buscan retraer artificialmente lo natural de lo social. El territorio es una manera de aprehender, conceptualizar y apropiarse de parte o de la totalidad del espacio social en el que se vive. Este aprehender y apropiarse del espacio se cristaliza por medio de la experiencia en el marco del proceso de aprendizaje social. La relación de la sociedad aymara con la

naturaleza es un aprendizaje continuo en la construcción de la cotidianidad de suma qamaña, vivir bien.

El territorio es una construcción colectiva, consciente y cambiante, en los ámbitos rural y urbana diferenciadas por las actividades que se desarrollan, en las primeras básicamente producción agrícola y pecuaria, alternando con las actividades, lurawinaka, artesanales en la línea textil, entre tanto en las segundas se dedican a las actividades comerciales, los profesionales en servicios en diferentes sectores de la administración pública, sus formas de tener un ancla en las experiencias que como sedimentos alimentan cada nueva práctica social. Estos sedimentos almacenados socialmente se congregan en el ámbito de la memoria colectiva: el conjunto de recuerdos, de conocimientos vividos o aprendidos que sobrevivieron al olvido voluntario o involuntario y que son rescatados en el presente por el colectivo social. “La deposición de sedimentos de repetidos se caracteriza por un lecho horizontal que se extiende aguas arriba de la presa” (Morris & Portalatín, 2015). El desarrollo humano en la construcción del imaginario en la memoria colectiva de los aimaras socialmente integra a los ámbitos urbanos y rurales.

La economía y la política en los territorios ocurre en distintas escalas: local, nacional y global, enmarcada en un contexto social, ayllunkirinaka, que le brinda dirección a dicha práctica; la política global influye en las dinámicas sociales locales, sobre todo en contexto de dominación, "estamos frente a una contradicción entre esta democracia incompleta y el buen desempeño de los gobiernos democráticos de la concertación con respecto al crecimiento económico, la superación de la pobreza y la inserción en la economía global" (Garretón, 2012). El poder político en la gestión del gobierno regional brinda dirección en la dinámica del desarrollo regional en la lucha continua para hacer frente a la pobreza.

Así como las prácticas locales pueden influir en dinámicas globales; en consecuencia, la tierra y la mano de obra de los colectivos, irp'thapiwinaka, andinos se insertan en cadenas de explotación con lógicas globales, el ingreso paulatino del mercado capitalista a las sociedades aimaras, relaciones que influyen tanto en la organización del trabajo campesino como en el valor que adquiere la tierra en el proceso productivo. Las reivindicaciones del campesinado se han aminorado de alguna medida, “por nombrar solo algunas variables, aunque los niveles de desigualdad se

mantienen relativamente constantes, pese al leve mejoramiento en los últimos años, gracias a la focalización de subsidios y gasto social” (Garretón, 2012). En la presente coyuntura se presenta el reflujo del movimiento campesino aymara, no obstante, hay emergencia de acceder al poder político regional.

Las dinámicas culturales en el proceso de asociación, *matthapiwinaka*, son relativa a un área territorial específica y delimitada que se desenvuelven por las relaciones preestablecidas desde el medio rural básicamente desarrollada en la existen. “Surge así la hibridación, el pensamiento que a través del lenguaje dice sí a la divergencia, a la disyunción, a la multiplicidad dispersa y nómada que no limita sino que abre” (Claramonte & López, 2013). La dinámica de las relaciones de asociatividad de los aimaras se hibrida como consecuencia del contacto con otras culturas.

Se plantea una alternancia de un diálogo cultural, *sarawinaka*, constante entre culturas dominantes y culturas dominadas, diálogo que se traduce en espacios cultural-territoriales no homogéneos, y la existencia de flujos migratorios constantes de colectivos que no se “aculturán”, creándose espacios híbridos en las ciudades. “Un clima ideológico en el que predominaba la visión sobre la ausencia de alternativa al capitalismo o a grandes movilizaciones populares que afectaran el crecimiento y la estabilidad económicos” (Garretón. 2012); en otras palabras, no fue posible un salto campesino hacia un modelo de economía capitalista. Frente a la aculturación de los aimaras migrantes a las ciudades como espacios de hibridación cultural, lingüística trastocan con los valores morales de sus lugares de origen, entonces urge la conservación y mantenimiento de la cultura viva nativa.

En el transcurso del tiempo sucede que el “sistema intercultural”, ya que ésta suele representar una amalgama, una mezcla genérica de diversas cosas, muchas veces descrito como una suma de ganancias y pérdidas (aculturación) entre sistemas culturales en conjunción” (Cardoso, 2007). De modo que la tensión entre los grupos subalternos y la sociedad nacional reflejan el entramado institucional en el dominio, *yatita*, territorial cotidiano, reflejando el balance de poder existente. “Aunque la literatura sobre las iniciativas de paz de los pueblos indígenas es escasa, existen algunos textos que se refieren a la experiencia de las guardias indígenas, desde el punto de vista de la “resistencia civil” (Caviedes, 2007). Así las instituciones comunales andinas son el producto de siglos de dominio, resistencia y colaboración

entre un Estado por controlar a la población nativo, quienes a la vez buscan mantener espacios institucionales de reproducción social, “la falta de medios de comunicación; la preocupación de los intelectuales en el aparato público y de los partidos por la administración del gobierno, impidieron la generación de espacios de debate” (Garretón. 2012). El dominio de la resistencia frente a los grupos de poder de la otredad a partir de la identidad étnica lingüística surge tensión entre los grupos en la coexistencia de culturas.

La resistencia en la defensa de la tierra y el territorio regional implica la efectiva representación de las familias campesinas en espacios, *ch'usawhanakaru*, institucionales. Porque, “los pueblos indígenas de América prosiguen su larga lucha por el respeto a sus derechos y por la defensa de sus tierras ancestrales, sus recursos y sus formas de vida”. (Internacional, 2014). En consecuencia, el contenido político territorial adquiere relevancia: en el proyecto y discurso político; la representación territorial, en el caso nativo, está directamente ligada a la identidad y políticas de la identidad. “A ello debe agregarse el clima triunfalista de los defensores del modelo neoliberal” (Garretón, 2012), que tomó por concesión a grandes espacios de la vida de los pueblos nativos. Frente al discurso político declarativo la coherencia debe ser lo realizativo en la defensa de la tierra, los derechos a la igualdad en cumplimiento de las normas establecidas en la Constitución Política del Estado.

#### **4.3.2. Resguardo de la organización *haqi tantachawi*, comunal.**

En la región Puno, durante la gestión 2007-2010 se trasluce un serio déficit de políticas públicas adecuadas y de una distribución constitucional del poder político que potencie a una correcta gobernanza “democrática asociada a la adopción oportuna de decisiones, su efectividad y eficiencia, la acepción social” (Gromponi & Barrenechea, 2010). Mientras, los aimaras reclamaban en su reconocimiento, a partir de las cuales, generar espacios de participación en los asuntos de la gestión regional, sino, al contrario, esto muestra una soberanía excluyente de lo autóctono. La ausencia de liderazgo en la gestión del gobierno regional de Puno hizo que sea visible las debilidades en el ejercicio del poder político en el proceso de regionalización en la toma de decisiones con autonomía política, económica y administrativa.

“En Perú, la falta de aplicación sistemática de la ley impide que se garantice el derecho de los pueblos indígenas a un proceso de consentimiento libre, previo e



informado en relación con los proyectos extractivos, lo que se traduce en conflictos” (Amnistía Internacional. 2014). Siendo la organización política centralista a icono y similitud, la falta de preocupación por la efectiva distribución territorial del poder, no se abrió la interacción, mayor parlaña, de la sociedad civil, ni se instituyen redes eficaces de un gobierno inclusivo a los aimaras. “Así, a partir de un modelo socioeconómico instalado, se constituyó un núcleo ideológico pragmático de sectores de gobierno, combinación de las visiones liberal y pragmática de la Concertación (Garretón, 2012), donde operativizan la votación de los nativos a favor de las empresas concesionarias. La distribución del poder político territorial coadyuva en la eficacia del desarrollo de las gestiones subnacionales del país con identidad cultural lingüística.

En las últimas, qhipariri, décadas el tema territorial se ha convertido en algo central en la discusión académica, la “descentralización de acuerdo a la Ley No. 27783” (Grompone, 2010) y regionalización del territorio nacional y las dinámicas territoriales; “desde la última década del siglo xx por la globalización; e internamente por el inicio del proceso de descentralización y regionalización que comenzó como reforma del Estado nacional en 2002” (Matos, 2012) merecen estudios y análisis económico, institucional y político ligado a la problemática del desarrollo y la desigualdad social; sin embargo, el tema territorial no es tratada con igual intensidad desde un enfoque sociocultural que priorice una mirada local. Porque, “la alta desigualdad es resultado originalmente del empeoramiento de la distribución desde el momento de los ajustes a mediados de la década del setenta” (Garretón, 2012). El centralismo capitalino estuvo en la incapacidad de atender a todas las regiones las demandas de las poblaciones en su atención; por tanto, era necesaria la descentralización, confluyendo en la regionalización hacia la optimización de los recursos para el desarrollo integral en cada uno de los territorios.

En ese sentido surgen preguntas simples, pero importantes: ¿Cómo constituyen territorios los actores sociales?; ¿Qué territorios se identifican desde lo local? Para responder a dichas interrogantes se enfatiza a partir de tres aproximaciones: historia, economía- política y cultural sarnaqawisa; en términos históricos los territorios nacionales. No solamente esto ocurre a nivel nacional, “sino también parte del proceso de constitución del modelo neoliberal en que la economía queda al margen de regulaciones del Estado” (Garretón, 2012), porque hay una intervención de las

empresas transnacionales. La vida de los pueblos es un referente para ser tomada las acciones para lograr el desarrollo sustentado en los principios y valores morales innatos de los aimaras.

En las naciones, markanaka, que reconocen las lenguas minoritarias se afianza su política basado en un territorio histórico; es decir, las naciones dependientes reivindican su territorio, porque les corresponde históricamente por tradición. Mientras, W. Apaza (diálogo, 15 de febrero de 2016) considera “reducir la pobreza en magnitudes importantes y la presencia de las autoridades a sectores sociales vulnerables que han sido del descontento a la irritación y a la protesta social abierta a la que no se sabe responder a partir de la gestión regional. Mientras, “el trabajo de los defensores de los derechos humanos implica con frecuencia la crítica de las políticas y actuaciones de los gobiernos. No obstante, los gobiernos no deben considerar negativa esa actitud” (Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2014). En esta perspectiva, el sentido de identificación de las demandas y necesidades son las que expresan la presencia del Estado, efectividad y no defraudarla. “Los pueblos indígenas también han ido forjando una perspectiva cultural propia, una manera propia de conocer, ya que el conocimiento incluye una especial forma de mirar, de ver las cosas, una especial manera de aproximarse a la realidad” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). Las poblaciones aimaras ven vulneradas sus lenguas al ser consideradas minoritarias y marginadas, entre tanto, tienen sus propias estrategias de interacción social, participan en la construcción de la cotidianidad.

En cuanto a “la biodiversidad entrega a la sociedad bienes y servicios, tiene un valor productivo, creativo, estético, ecológico” (Torres, Castro, & Oliva, 2008). El territorio de los aimaras hablantes, parlirinaka, tiene una dimensión del espacio físico-social, con el dominio de la naturaleza, su biodiversidad de especies agrícolas y pecuarias. “Estas luchas han puesto en el centro la protección del agua, la tierra y el territorio, los minerales y la biodiversidad y han resistido contra la privatización” (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. 2016). Según su piso ecológico, donde desarrollan sus actividades productivas, como sociedades independientes de su diversidad cultural. La lengua aymara como medio vehicular en el proceso de las relaciones sociales, las poblaciones asentadas en diferentes pisos ecológicos establecen normas para el proceso productivo en el dominio de la naturaleza.

“El conocimiento indígena se guarda en la memoria y en las actividades de las personas y se expresa en cuentos, canciones, folclor, proverbios, danzas, mitos, valores culturales, creencias, rituales, leyes comunitarias, lenguaje local y taxonomías, prácticas agrícolas, herramientas, materiales, especies de plantas y animales” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008); el derecho consuetudinario con las normas de conducta de la población, el uso estratégico de recursos naturales de los territorios, uraqinaka, de propiedades comunales; se centran en las formas de acceso y uso de recursos; la rotación de cultivos coordinados entre familias de las parcialidades, comunidades campesinas, el usufructo de los recursos del lago Titicaca para la extracción de totora y pesca, y la circulación complementaria de productos entre las zonas circunlacustre media y alta, que definen el macro espacio alrededor del lago. La racionalidad de la población aymara se rigen a partir de las ideas, formas de pensamiento y las acciones que realizan las labores propias en la comunicación continua para mejorar la producción agrícola y pecuaria.

Los territorios habitados por los aimaras son tan antiguos como las sociedades étnicas del mundo andino; ya que todo grupo social ha tenido y tiene un espacio en donde se desarrollan sus actividades cotidianas, sapurut sapururu, y se expanden sus redes sociales, como producto del mercado en la presente coyuntura; cuando los espacios se pueblan de símbolos se convierten en lugares: reconocibles para las personas que los habitan o al menos los identifican; cuando los espacios son apropiados y delimitados socialmente (económica, política o culturalmente) nacen los territorios. Las sociedades étnicas en la región Puno tienen su espacio determinado para lograr su desarrollo autónomo con marcas semióticas que los diferencian de los demás.

En la Región Puno, la población campesina es propietaria de las tierras parceladas, dedicadas a la producción de múltiples valores según su ubicación, en la heterogeneidad geomorfológica; en el proceso productivo se establecen relaciones de trabajo, lurawi, recíproco “ayni” ‘trabajo torna vuelta’, que consiste en devolverle en fuerza de trabajo en la misma cantidad de horas, sin recibir pago en dinero ni en especie y alternan con la crianza de ganados, siendo su explotación racional de las mismas y espacios que se destinan para el pastoreo de ganados, la territorialidad toma como eje del territorio la propiedad familiar campesina que incluye a todo el lago como el espacio de los recursos accesibles. En Cuzco, “el waje-waje o washka-washka, de Chaupiwara, es conocido en otras regiones por ayni, turna, uyari,

rantin; turnapeón” (Alberti y Mayer, 1974). El principio de solidaridad marca la diferencia en el sistema de trabajo colectivo el ayni en la heterogeneidad de parcelas en las relaciones sociales de producción.

Las formas de convivencia, sirwisiña, familiar de los aimaras presentan su modo de vida estrechamente vinculadas a la naturaleza a través de tradiciones, costumbres, folklore, danzas, creencias; siendo fundamental los principios morales axiológicos en la dimensión de la interacción social; estableciéndose el derecho consuetudinario, amparada por sus propias normas, que comprende estímulos y sanciones que se aplican en las parcialidades, comunidades campesinas, centros poblados, destacándose la justicia comunal. En la experiencia de otros países, “discurso moral sobre los hechos lingüísticos, de hecho, el problema de Stalin es “¿qué lengua hay que enseñar?”. Ello explica el gran número de juicios de valor, estéticos o morales” (Batiste y Gardin, 1979). La convivencia de los aimaras con la naturaleza va unida estrechamente con suma qamaña, vivir bien, como el modo de vida de dicha sociedad en la dimensión de la interculturalidad, siendo el principio el respeto a la otredad.

El desplazamiento del tema tierra al territorio como marco de luchas sociales se establece a partir de procesos de reformas y contrarreformas estructurales que han afianzado modelos exportadores de materias primas, achu apnakhaña, con una mayor presión sobre recursos naturales y culturales campesinas; por tanto, en términos políticos cedieron en su búsqueda establecer el control directo y monopólico sobre territorios ricos en recursos naturales. A través de los movimientos sociales en la región Puno, los aimaras tomaron parte activa en la defensa territorial, ahora continúa en contra de las concesiones mineras.

Mientras que, en las poblaciones urbanas de la región, suyu, Puno emerge otras formas de organización social, básicamente dedicadas a las actividades comerciales y de servicio; por la fuerte afluencia de migrantes del campo a la ciudad, los primeros se establecen en condición de comerciantes informales, ganando espacios, pachanaka, en los alrededores de los mercados, calles; es decir, en los espacios públicos como estrategia de sobrevivencia, mientras que buen sector de la población profesional engrosan como empleados a las instituciones “públicas y privadas” (Pozzi-Escot, 1988). Sin embargo, “dada la escasez de empleos urbanos formales, los empleos informales han aumentado concomitantemente, en especial el trabajador

independiente, categoría que en este período bajo observación ha tenido aumentos explosivos” (Varas, 2009) como consecuencia de las migraciones del campo a la ciudad. Las migraciones de los aimaras del campo a las ciudades es un fenómeno social que incide incorporarse en el comercio informal como estrategia de sobrevivencia, al no acceder a empleo a las entidades públicas y privadas.

En consecuencia, en la región Puno, los aymara hablantes han recuperado prestigio y presencia política, para que la lengua regional mantenga su vitalidad frente a la lengua oficial del país, que puede ser factor clave en lo político y económico; además, la identidad lingüística debe ser compartida a partir de las instancias del gobierno regional, en la permanente interacción con las poblaciones de la sociedad andina, que en forma permanente acuden a las dependencias de la misma a solicitar la solución de sus demandas y los problemas, hani walt'awinaka, que aquejan; entonces, tienen la esperanza de encontrar soluciones con la intervención de las autoridades. Destacamos la presencia de los aymara hablantes en la región Puno con vitalidad en el uso de dicha lengua en las relaciones sociales, conquista del poder político en asumir gestión pública en el gobierno regional, local y representación a nivel nacional.

El territorio ancestral de la sociedad andina, aymara, históricamente ocuparon territorios en ámbitos de tres países limítrofes: Perú, Bolivia y Chile; en tanto que en el Perú, los aimaras hablantes se encuentran en seis provincias de la región Puno: Muyu muhu ‘Moho’, Huancané, Chucuito-Juli, Yunguyo, El Collao, y en algunos distritos de las regiones de Moquegua y Tacna; el proceso migratorio estacional a mediados del siglo XX a las ciudades de polos de desarrollo nacional como Lima, Arequipa, Tacna, Moquegua, Cusco que reproducen de manera restringida el uso de la lengua aymara en los contextos familiares más no así en los espacios públicos; además, la fuerte presencia de familias aymara hablantes en las ciudades de Puno, San Román Juliaca; quienes portan las costumbres esenciales de la moral, los principios de “solidaridad introducidos a la sociolingüística” (Bolaño, 1993), reflejándose en las muestras de las festividades locales de sus orígenes. La expansión de la población aymara es por su competencia en el manejo de los pisos ecológicos, explotación de los recursos naturales con estrategias del saber andino.

En caso de Cuba, “en un ritual mágico, el palero (chamán) se apropia de un discurso ritual que invoca memorias históricas, socioculturales y lingüísticas de un pasado origen africano, indígena y europeo” (Rojas, 2004). Mientras, la identidad aymara constituye una clara narrativa territorial, en la reproducción y revitalización de la cultura que contiene procesos como el mayor uso público de dicha lengua; una revitalización de formas festivas vinculadas a la naturaleza, como formas de agradecimiento a la “laq’a pacha” ‘Madre Tierra’ por brindarles producción para la alimentación familiar que adquieren mayor visibilidad en ámbitos públicos y urbanos; la alternancia con el sincretismo de creencias mágico religioso y la espiritualidad andina a partir de “apus” ‘cerros sagrados’ que son mencionados y ubicados como marcadores de un espacio compartido, en lugares tan alejados. En términos comparativos, “en cuanto a ideología, los grupos indígenas hacen una interpretación mágico religiosa del mundo; mientras que el grupo nacional posee una cosmovisión occidental, con la cual interpreta su propia realidad” (Bolaño, 1993). La dualidad de los rituales en las relaciones socioculturales se construye en el imaginario y la memoria colectiva de los aimaras de la región Puno el respeto a la naturaleza.

En la actualidad la población aymara mantiene territorios ancestrales como patrimonio legado de la humanidad que conservan y protegen con reverencia, yaqhañanpi. “El conocimiento de un pueblo es, por lo tanto, un patrimonio colectivo; es decir, de la respuesta que el pueblo da a sus necesidades y problemas” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). Así como la defensa en probables invasiones, aparirinaka, más aún por la presencia de concesiones de explotación extranjera de recursos naturales: oro, plata, plomo, uranio, petróleo, que existe en gran cantidad en la Región de Puno, surgen posibles conflictos por la defensa territorial, de recursos naturales y la conservación del medio ambiente sin el consentimiento de la población. “Al usar el conocimiento colectivo y al aportar con su contribución a ese conocimiento, cada persona está reforzando su identidad como miembro del grupo. Por este motivo, la identidad está en íntima relación con el conocimiento” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). Entonces, es competencia del gobierno regional establecer políticas claras de explotación de dichos recursos sin atentar en contra de los intereses y derechos ciudadanos, estableciendo alianzas estratégicas. En el espacio andino, el sincretismo se ha establecido históricamente “la fusión de credos y elementos culturales de origen antagónico en un solo sistema nuevo y original”

(Rojas, 2004). La población aymara asume la defensa de su patrimonio territorial en la conservación de la naturaleza, evitando la generación de conflictos; la práctica de los saberes de la población es base para el proceso de desarrollo armónico con el conocimiento pragmático puesta en acción.

El reto de los aimaras del altiplano puneño en el futuro inmediato son los desafíos que tienen que advertir con la educación nacional intercultural en un contexto sincrético, o sea, “esta nueva forma híbrida, mestiza, heterogénea, es el resultado de interacciones entre componentes, si bien opuestos, activos y cooperantes en la emergencia del nuevo sistema compuesto y complejo” (Rojas, 2004); así ante la posibilidad inédita en América Latina las propuestas del sector nativo y los modelos diseñados a partir de ellas se conviertan en la política educativa de todos y para todos. La visión de los aimaras del Altiplano puneño tiene grandes desafíos en la educación intercultural en la emergencia del nuevo sistema educativo con calidad.

Sin lugar a dudas, consideramos necesario comenzar con la presentación resumida de las más recientes demandas planteadas a partir de los movimientos campesinos. Pero “quien no conoce el mérito de la sabiduría de su pueblo no tiene la motivación necesaria para identificar su personalidad con la personalidad de su pueblo” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). En donde se puede apreciar las reivindicaciones históricas, *nayra sarnaqawinawinaka*, como nuevos temas de agenda relativos al nuevo contexto que vive el país en el aprovechamiento de nuevas tecnologías de la información y la comunicación inmersas en el mundo de la globalización.

En las comunicaciones y, sobre todo, nuevas y complejas tecnologías de información y comunicaciones, una revolución digital y del conocimiento veloz y creciente avance de la ciencia y tecnología de interculturalidad y pluralismo de culturas con sólidas y fuertes identidades regionales respetadas y potenciadas por ese mundo globalizado. (Matos, 2012)

Los migrantes aimaras toman espacios políticos en las principales ciudades del país, la ascensión a cargos públicos vía elecciones al consolidar su formación profesional superior universitaria, que les abre camino, *thakhi*, a las esferas del poder político; en la conducción de los gobiernos locales, regionales y la participación en las representaciones parlamentarias. “En los últimos tiempos los pueblos indígenas han desarrollado una fuerte capacidad orientada a reivindicar su patrimonio natural. La

lucha por territorios indígenas y recursos naturales ha sido uno de los ejes centrales de la lucha de los pueblos indígenas” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008); evidentemente, los resultados son sombríos en dichas poblaciones, en algunos casos con plena identidad lingüística-territorial y en otras absorbidas por la inercia del caudillismo mesiánico, porque “la tradición partidaria era otra: clientelismo, populismo, caudillismo; elementos que expresan de – diversas maneras – una carencia de lealtades, organización y maquinaria partidaria” (Tuesta, 2010). Los migrantes aimaras a las ciudades acceden ocupar cargos en la gestión pública por elección popular, en la alternancia de identidad idiomática aymara.

#### **4.3.3. Lugar histórico de la cultura**

Referido a este campo, B. Gutiérrez (diálogo, 23 de diciembre de 2015), dirigente de la Liga Agraria 24 de junio de Huancané, relata que entre 1921-1924 los huancaneños vivieron, hakañanwa, tiempos de rebeldía en contra de las injusticias cometidas por los gamonales frente al esclavismo y la servidumbre colonial. “Esa lucha no se ha acompañado necesariamente de una vigorosa política de recuperación de la creatividad cultural a partir del patrimonio que se reivindica” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008), porque nuestros parientes encabezaron el liderazgo campesino de la provincia: Carlos Condorena, Mariano Paco, Mariano Wawaluque, Eduardo Quispe, Mariano Luque, Francisco Willka, Rita Puma (estos dos últimos del Ayllu Waraya del distrito de Moho) y otros que quedan en anonimato al no estar claros por las identidades diferenciadas entre la misma población nativo. Por el lado de la selva, como en Centro América, “esto líderes campesinos pensaban que, si Carmen les ayudaba a resolver algunos de los problemas de tierra más acuciantes, tal vez muchos indígenas de la selva recuperarían su fe en la lucha política y legal” (Legorreta, 2015). Es natural las reacciones del campesinado aymara de la región Puno con rebeldía por la injusticia perpetrada de los gamonales que detentaron los cargos de autoridad; entonces, se da el proceso de lucha política por acceder a la conquista del poder político regional.

Para la población aymara de Moho y Huancané las consecuencias fueron funestas: muertes, hiwayatanaka, y encarcelamientos por la rebeldía de nativos; antecedentes históricos más importantes fueron los movimientos sociales. “Existen muchas razones para el debilitamiento del saber autóctono de los pueblos, markanaka,



indígenas; una, y muy importante, es el deterioro del escenario donde se desarrolla la cultura y el conocimiento de un pueblo” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008), pero la ingenuidad en la conducción carecía de una dirección correcta, por eso han sido sofocadas; sin embargo, el logro importante fue a que el Gobierno de turno autorice la creación de escuelas rurales para la educación de los hijos de aimaras y quechuas, donde sería posible la continuación de los saberes andinos y la valoración de las danzas y el arte, porque “la fiesta es un hecho social total, de expresión ritual y simbólica, sagrada y profana, vinculada a las identidades colectivas, estructuradora del calendario y del espacio; objeto de estudio de las ciencias sociales y en particular de la antropología” (Martínez & Ignacio, 2004). Las consecuencias de la lucha campesina de los aimaras de las provincias de Moho y Huancané sufrieron encarcelamientos, muertes ocasionadas de parte de los gamonales por la ingenuidad de sus líderes; sin embargo, conquistaron la creación de escuelas rurales para brindar educación a sus hijos.

La consternación, *chuyma ust'ayaña*, de los campesinos era evidente por las condiciones inhumanas a que fueron sometidas por familias gamonales-mestizos que arrebataron el poder político provincial en los trabajos serviles de semanero, pongaje en la limpieza de sus domicilios, cuidado de sus caballos; aplicadas a las autoridades campesinas al servicio de ellos, situación que habría enervado a no seguir soportando más las injusticias, “ya sea por la dependencia del mercado, por la acción ideológica del Estado o por la presencia de múltiples mecanismos que contribuyen a desactivar la vitalidad cultural (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). Pero las costumbres y las artes han persistido en el transcurso del tiempo; tal es así, “la fiesta como un hecho social de expresión ritual y vehículo simbólico, que contribuye a significar el tiempo (calendario) y a demarcar el espacio” (Martínez e Ignacio, 2004). La consternación de los campesinos aimaras fue por la explotación servil de los gamonales, así como por el arrebato de sus tierras; motivando a gestar la lucha por la justicia social y derechos ciudadanos.

El levantamiento, *sayt'aña*, campesino en la provincia de Huancané, Sur del país, motivó a que desde el poder central el Estado tomara acciones ligadas en la defensa de sus derechos, a que se dictaran medidas favorables para dichas poblaciones, siendo la reivindicación principal la creación y funcionamiento de escuelas para los niños campesinos en igualdad de condiciones que cualquier otro nacido en el territorio

nacional. “El movimiento consideró que sólo nuestra lucha conjunta con la de otros sectores explotados permitiría alcanzar las reivindicaciones que necesitan el campesinado y el pueblo en general” (Pérez, 1980). La defensa incluye la práctica de “lo sagrado y lo profano, la ceremonia –religiosa o cívica– y lo lúdico, la celebración y la rutina, las pautas de institucionalización y de espontaneidad” (Martínez e Ignacio, 2004). Los levantamientos campesinos aimaras han sido por la defensa de los derechos humanos y la educación de sus hijos.

Por su parte, S. Corimayhua (diálogo, 22 de enero de 2016), dirigente de la Confederación Campesina del Perú (CCP), considera que la respuesta de los nativos fue acertada en la fundación de varias escuelas rurales en Aña Wanchu, por el maestro Mariano Luque Corimayhua, además funcionaron varias escuelas, yatiña utanaka, rurales clandestinas en los ayllus y parcialidades de Huancané, Vilquechico, Inchupalla, Rosaspata y Moho. “Un pueblo pueda ir eligiendo qué conocimientos, recursos, procedimientos, perspectivas, patrones culturales puede ir adaptando o incorporando sin perjuicio de lo propio sino potenciando su capacidad de resolución de problemas y de satisfacción de necesidades” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). La valoración de la lucha de los aimaras tuvo su trascendencia porque el gobierno de turno dio la apertura de la educación de sus hijos, que ahora conquistan espacios del poder político, por su formación profesional.

Por la influencia territorial lingüística aymara la población de Huancané y Moho tiene una rica y valiosa experiencia de lucha por la defensa de la tierra y la vida, el respeto a sus derechos, al uso de las lenguas aymara y quechua. “Los pueblos indígenas durante siglos han desarrollado saberes que les son propios; han desarrollado los conocimientos, amuyt’añanaka, más útiles, legítimos, válidos y necesarios” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008); sin embargo, al darle un sustento teórico aduciendo que habría vivido una revolución campesina, y que el país marchaba en la misma dirección partía de una sobrevaloración de su papel, a raíz del liderazgo alcanzado en la lucha nativo incomprendida a cabalidad, pretexto para encubrir el fracaso del oprobioso sistema republicano para mejorar las condiciones de vida de dicho pueblo, el que valiente y decididamente se lanzan a la lucha cuando la opresión y la injusticia apremiaban. Desde un desarrollo endógeno regional nativa, la exportación de producto ecológico “puede crecer ahora en línea con la demanda, siempre que se apliquen las políticas nacionales e internacionales necesarias para

fomentar la sostenibilidad, siendo este un gran paso para mejorar la seguridad alimentaria” (Chaura, 2011). La influencia de la lucha de los aimaras influyó en otros territorios como resultado de la experiencia conquistada la defensa de la tierra y la vida.

La población aymara en el proceso de formación de la conciencia, chuymani, ciudadana en las provincias de Moho y Huancané han contribuido de manera extraordinaria instituir sus derechos a la integración e inclusión social; “para mediados de los setenta, el movimiento campesino se fue fortaleciendo cada vez más, y con su evolución fue decayendo la más gigantesca campaña demagógica que se lanzó sobre el campesinado” (Pérez, 1980). Como propuesta política que a la postre fue prosperando en la toma de decisiones del poder central; así tenemos la descentralización y la regionalización. Es que “la necesidad de conocer el funcionamiento de la naturaleza, la constitución de los objetos, la organización social y el saber de sí mismo. El conocimiento surgió, por lo tanto, indisolublemente unido a la vida cotidiana y al trabajo” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). Los aimaras de las provincias de Moho y Huancané demostraron de manera extraordinaria la inclusión social, así se evidencia el proceso de descentralización, la regionalización, la igualdad de derechos.

Las propuestas tomadas del movimiento campesino aymara de las provincias de Huancané y Moho fue la conquista de las libertades, antutañanaka, y derechos de los nativos en su espacio sociocultural el uso de las lenguas aymara y quechua; “el conocimiento indígena se comparte y se comunica por vía oral, por el ejemplo específico, y por medio de la cultura” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). Así alcanzar el progreso cultural, mejorar las condiciones de vida y el desarrollo integral colectivo, trascender en el espectro político. El movimiento aymara alcanzó importantes logros en la conquista de libertades y derechos de las poblaciones indígenas del Sur del país con inteligencia y capacidad de ser opción de asumir poder político regional en la democracia representativa.

Como consecuencia, la población aymara habría logrado tomar conciencia, chuymani, que la lucha espontánea, carencia de un liderazgo bajo los principios y orientaciones que conduzcan a la conquista de los derechos y libertades en la igualdad de condiciones de ser peruanos; de tal manera, “las formas indígenas de

comunicación y organización son de vital importancia para los procesos de toma de decisiones en el ámbito local, para la preservación, desarrollo y diseminación del conocimiento indígena” (Consejo Directivo del Fondo Indígena, 2008). Los aimaras tomaron conciencia que la lucha espontánea condujo a la destrucción, muerte, encarcelamiento de sus líderes y la mejor opción fue brindarles educación a sus hijos.

A pesar de la derrota del movimiento aymara consiguieron logros importantes como el cese de las hostilizaciones y los abusos de los apelativos como: “q’ara”, “misti” o mestizo, desposeídos o poderes locales de la ciudad de Huancané, ganaron respeto y autoconfianza. “Está claro que los mistis de los pueblos están más cerca de las comunidades aymaras y los mistis de las grandes ciudades tienen estrecha relación con el q’ara y en algunos casos son parte de ella” (Ticona, 2012). Además, el recuerdo de ese suceso en la memoria colectiva y su transmisión a las sucesivas generaciones, les permitió contar con el hito histórico que permita consolidar su identidad étnica lingüística y su integración como colectividad. Sin embargo, “todavía hay enormes áreas de oportunidad para fomentar la participación y el acceso de la población a los bienes y servicios culturales” (Mancera, 2014). Las hostilizaciones perpetradas por los gamonales a los aimaras, ellos lograron consolidar los logros alcanzados en identidad cultural lingüística en la integración y unidad bajo los principios de suma qamaña, vivir bien.

El desarrollo de la cultura aymara desde la perspectiva diacrónica, sincrónica e inédita y los obstáculos epistémicos y reconstrucción es ineludible vislumbrar, qhantatana, la peculiaridad de la vida como un “otro”; por la riqueza del conocimiento alcanzado por las poblaciones aimaras en las estrategias de la práctica sui generis del desarrollo integral y “un movimiento social es el producto de los intercambios, conflictos y negociaciones que los sujetos establecen a través de redes de solidaridad y producción de significados culturales” (Bello, 2004). En el dominio de la naturaleza con sabiduría, en permanente interacción en la defensa de sus manifestaciones culturales: el modo de producción agrícola, su innovación tecnológica relacionadas con las divinidades rituales a la naturaleza, en alternancia con las costumbres festivas estrechamente vinculadas con la naturaleza-producción, en clara afirmación de los principios de solidaridad. Una vez superada los obstáculos epistémicos alcanzaron el desarrollo integral con estrategias apropiadas del conocimiento de la realidad regional de Puno, con la innovación tecnológica para

cuyo efecto siguieron con la práctica de rituales de respeto a la naturaleza y su consiguiente defensa.

Por estas consideraciones, los sectores políticos han comenzado percibir y reconocer que la cultura juega un papel importante en las decisiones políticas. En términos de raza, “los mestizos tienen raíces indígenas, aunque no es sencillo que se autoreconozcan de tal ancestralidad por el prejuicio que existe de tener orígenes indios” (Ticona, 2012). En esta situación, las iniciativas económicas, financieras y las reformas sociales, tienen más posibilidades de avanzar con éxito a partir de la perspectiva cultural para atender las aspiraciones e inquietudes de la sociedad. “Entrelazados con sus demandas, los movimientos indígenas definen emblemas de identidad, íconos tales como la tierra y el territorio, la cosmovisión, la lengua o su apego a la naturaleza (Bello, 2004). Los políticos reconocen que la cultura aymara es un medio en la determinación de las decisiones políticas en el poder fáctico.

La cultura aymara como factor de cohesión ante los procesos de profundización de desigualdades económicas y de tensiones de convivencia social se percibe el intercambio, turkakipaña, de bienes y servicios culturales entre las economías locales y regionales. “El análisis de los conflictos étnicos y la forma en que se autodefinen o son definidos por otros los grupos étnicos ¿Qué es la etnicidad? Este concepto es ambiguo” (Bello, 2004), porque obedece a la etnicidad y cultural; en consecuencia, la cultura toma un papel central en la globalización pero, sin instancias ni instrumentos de debate público. “En términos socioculturales, el misti es aquél que está fuera de la vida comunal, pero que tuvo esas raíces en el pasado” (Ticona, 2012); sin lugar a dudas, es necesario desplegar acuerdos que protejan la diversidad cultural y resalten la importancia de la creación y la participación cultural de la sociedad. En medio de las desigualdades socioeconómicas la cultura cohesiona en la diversidad en la sociedad andina.

A nivel nacional, “así, en el Perú se establece el régimen de convivencia luego de un período transicional inconcluso, que implementó tímidamente las reformas institucionales que no consiguieron fortalecer el sistema, y que estuvo signado por una constante inestabilidad política y conflictividad social” (Meléndez, 2009); pero el desarrollo de la cultura aymara está ligada a las condiciones socioeconómicas,

políticas étnicas y territoriales de cada país, región y comunidad; las mismas que están referidas al reconocimiento de la unidad, mayanchhasiña, y pluralidad de la interacción humana, desde, para, con y para todos; “en países como Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México y Perú, existen complejas redes comerciales indígenas que articulan espacios lejanos y diversos, incluso a través de fronteras transnacionales” (Bello, 2004), que dicha elucidación resulta “desde la comunidad, para la comunidad, con la comunidad y para toda la comunidad”, atendiendo al papel que desempeña como eje protagónico en el proceso del desarrollo cultural. De modo que, los actores sociales asumen los principios fundamentales de solidaridad, unidad fomentando la participación y la creatividad, siendo parte del sujeto y objeto del desarrollo cultural.

Dichas relaciones son el soporte de las poblaciones aimaras que permite valorar los procesos, resultados e impactos de la acción cultural, con estrategias para la administración, apnakaña, de los recursos materiales y financieros que demanden sus objetivos; Por otra parte, “el Estado ha sido el modelador de la nación y la identidad nacional. La democracia, en cambio, ha ido por derroteros muy difíciles y se ha desarrollado al amparo de diversas formas de tutelaje y de fuerzas que han impedido su crecimiento y profundización” (Bello, 2004). El accionar de los aimaras en la región Puno impactaron con estrategias inteligentes en la administración de sus riquezas por derroteros empinados bajo el tutelaje de fuerzas foráneas.

De manera que, la satisfacción de las necesidades que contribuyan a la población andina en su calidad de vida a través de la ejecución de los proyectos de desarrollo ajustado a las capacidades, posibilidades y potencialidades existentes, ut’hawinaka; pero, “¿cómo las potencias mundiales, potencias medias y potencias regionales termina por ensamblar estos tres grupos de estados en un solo? (Rocha y Morales, 2012). El reto de los aimaras siempre fue el derrotero en satisfacer sus necesidades y asegurar la calidad de vida; para cuyo efecto, realizan gestiones al gobierno regional en la atención de lograr los proyectos de desarrollo.

La capacidad de los aimaras es perfeccionar lo que él crea y aprender otras, transmitir y acumular conocimientos de otros contextos e implementar a su realidad en permanente búsqueda de su desarrollo, hach’anchawi, espiritual y material con la innovación tecnológica para alcanzar niveles de eficiencia productiva, con

alternancia de simbolizar que lo diferencia de las especies biológicas; sin lugar a dudas, la lengua como medio vehicular permite la interacción comunicativa de los significados, “el hecho de nombrar, de proponer conceptos propios, supone crear y producir conocimiento, lo cual otorga capacidad comunicativa y simbólica, que fortalece la asunción política” (Ortiz, 2012). Los aimaras tuvieron la capacidad de crear continuamente nuevos conocimientos que comparten en la realidad regional de Puno, siendo esencial el manejo apropiado de su lengua en la interacción social.

La realidad social y política de la sociedad regional de Puno estuvo marcada desde el principio con la resistencia de identidad lingüística aymara y quechua. Además, “el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que ha sido ratificado por 12 países de la región, y admite por primera vez el derecho a una identidad” (Bello, 2004). Lo cual fue hecho extensivo en todo el territorio, uraqui, andino y amazónico, con numerosos brotes de rebeliones campesinas e incluso la institución de leyes de reforma agraria conducidas por el Estado, que consolidaron las ganancias logradas por el campesinado, la principal fuerza social y política en una sociedad principalmente rural, mediante un proceso de ocupaciones de tierras en espacios territoriales accesibles a la producción. “Los elementos básicos que caracterizan a los procesos de negociación, demanda y conflicto entre los grupos étnicos, el Estado y la sociedad nacional” (Bello, 2004). Bajo el principio de mantener vigente la identidad lingüística aymara fue la resistencia a través de rebeliones en su defensa férrea por la coexistencia de culturas.

En el ideario de la sociedad andina las diferencias étnicas se mantienen “A estas alturas, los conceptos de mestizo, misti, cholo o ch’ixi siguen siendo conflictivos, incluso aún es un tabú para los propios mestizos, que no quieren auto identificarse y menos escudriñar sus umbrales; aunque en la vida real practican formas de interculturalidad forzada” (Ticona, 2012). Para los campesinos del Altiplano puneño fue la lucha por la tierra desde su formación, primero por ser su medio de producción y segundo por la colonización ibérica al ser injustamente usurpada, apartada, por los invasores que instauraron nuevas formas de propiedad feudal, con la consecuente secuela de injusticias esgrimidas en el proceso de dominación y explotación. Sobre eso, “la globalización ha venido a ser un proceso difusor de un conjunto de fenómenos sociales y culturales” (Bello, 2004). “La disparidad señalada entre la costa y la sierra es parcialmente cierta, en la medida en que no permite discriminar

las diferencias que se originan en cada una de estas regiones y subraya la existencia de un correlato entre la región geográfica y las formas de existencia sociocultural” (Cotler, 1994). La diferencia racial persistente entre gamonales e indígenas fue la lucha continua en la construcción de la cotidianeidad de la sociedad andina, priorizando la recuperación de sus tierras, defensa idiomática y dar fin a las injusticias perpetradas por los primeros.

La defensa social y política en la región de Puno se dieron a partir de la dominación española como desilusión de los abusos cometidos por ellos, el surgimiento en la mente, amuyt'a, de los campesinos nativos con una visión idílica y nostálgica o arrepentida del Tahuantinsuyo. Las políticas de Estado en materia de derechos lingüísticos indígenas o de las condiciones políticas nacionales y regionales para empujar una nueva agenda de políticas lingüísticas en América Latina" (Llanes, 2016). Como producto de la sedimentación de esta percepción comenzaron a nacer movimientos nativos con intenciones de reconstruir el sistema que avasalló en el desarrollo autónomo de las sociedades andinas. Estas acciones de libertad de algunos pueblos “ha sido trasladado por la globalización al ámbito de las ideas, la cultura y los valores, haciendo que éstos trasciendan las fronteras nacionales e irradien, incluso hasta los espacios locales (Bello, 2004). La defensa asumida conscientemente de la población aymara por la dominación de los descendientes españoles, emerge los movimientos campesinos por reconstruir una sociedad nueva sin explotadores ni explotados.

Aunque la existencia de dispositivos jurídicos no suele corresponder a una “política lingüística y de educación bilingüe” (López & Moya, 1989) que sea real, porque no hay leyes y reglamentos que los hagan operativos, sea porque entran en colisión con la práctica social cotidiana del lenguaje; “los viejos, achachinaka, usos y costumbres, la cultura tradicional de las comunidades indígenas, se va recuperando si no que se va combinando y aparejando con los nuevos “usos y costumbres” (Llanes. 2016) es posible prestar atención a la realidad bilingüe de las sociedades andinas de nuestra región son los mecanismos de organización social de las diferencias del lenguaje, marcados a menudo por el sustrato colonial. Juega papel importante el dominio de las lenguas andinas en la región Puno por su vitalidad en sus formas de organización social en la preservación de las mismas, la implementación de la política lingüística, la educación intercultural bilingüe.



En este contexto, la “política de la etnicidad o la estrategia política basada en la etnicidad se refieren a la posibilidad de que los actores actúen conscientemente en la elección de la acción social” (Bello, 2004). Más aún, persiste en buena medida una conciencia y práctica lingüística discriminatoria, pese a existir, mayor conciencia sobre la riqueza idiomática y cultural; lo cual está llevando a las poblaciones de las comunidades a revalorizar y dinamizar su patrimonio lingüístico. A pesar de esto, “la población rural disminuye a pasos agigantados en todo el continente y los pequeños campesinos, propietarios y productores son cada vez menos, en contracorriente” (Bello, 2004). Además, “cuando hablamos de patrimonio cultural, nos referimos a bienes de los que no tenemos por qué ser los propietarios directos, sino que hablamos de una propiedad colectiva, de la sociedad” (García, 2011). La etnicidad está vinculada a la acción discriminatoria por razones idiomáticas en el uso del aymara y quechua en la región Puno, siendo un reto para ellos asumir la defensa de las lenguas por su preservación y mantenimiento.

Por consiguiente, las “organizaciones tienen por finalidad contribuir a la preservación del patrimonio cultural de las comunidades” (Fernández, 1995) (2015). Históricamente, la trascendencia del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975) la dación de la Ley de Reforma Agraria N° 17716, promulgada el 24 de junio de 1969 medida radical tomado en América Latina. “Los problemas políticos del país, sobre todo aquellos relacionados con la representación política, están vinculados a un ciclo no acabado que inauguró” (Adrianzén, 2010). En este acto oficial Velasco fue un gobierno que entregó las mayores cuotas de poder político a nivel local de la población campesina del Perú; “en circunstancias en que más de la mitad de la población adulta no contaba con la credencial ciudadana y la propiedad se concentraba en un pequeño número de empresas allegadas al poder político” (Cotler, 1994). Para lo cual se creó, *uñstayi* las ligas agrarias, que reemplazaron a los antiguos poderes locales, abriendo las puertas del cambio social. A nivel histórico se ha constatado numerosos levantamientos de los nativos, como el caso de “Justamente, donde la figura de Túpac Amaru II constituye un ejemplo paradigmático, pues es un personaje histórico que ha logrado ingresar a la memoria colectiva de los peruanos” (Avendaño, 2006). Las organizaciones sociales en el altiplano puneño jugaron importantes acciones en defensa de sus derechos en la representación política abriendo vetas por la conciencia en la construcción de la sociedad andina con justicia.

Históricamente, “uno de los sectores más importante a la vez que más excluidos y discriminados, yaqhanchatanaka, de la región, los pueblos indígenas, basa sus demandas actuales en la protección jurídica y ampliación de sus tierras (Bello, 2004) y culturalmente, en este periodo se desplegó una política dirigida a revalorizar la tradición andina y popular; las gestas reivindicativas desde Túpac Amaru, fue uno de los símbolos de la reforma agraria; la liquidación de la feudalidad en el país, bajo los principios de “la tierra es de quien la trabaja”, “el patrón no comerá más de tu pobreza”. Por la década del 20. “Mariátegui, por su parte, propugnó el fortalecimiento de las agrupaciones conformadas por los asalariados y el campesinado indígena, condición para que sus miembros forjaran organizaciones y cultura propias” (Cotler, 1994). Luego, todas estas máximas recorrieron como reguero de pólvora por todo el continente americano y mundial. Por otra parte, “la descolonización/descolonialidad en la dimensión simbólica alude a todo gesto y/o discurso visual, audiovisual, corporal, escrito que resiste, dismantela, libera el lenguaje, las relaciones sociales y la cultura de los dominados y subalternizados” (Ortiz, 2012). Las reivindicaciones emprendidas por los aimaras en la región Puno evidenciaron la gesta libertaria frente a la discriminación idiomática y racial; por tanto, la valoración del esfuerzo colectivo es la lucha consecuente en contra del colonialismo, por la descolonialidad e independencia.

La importancia de la declaración del quechua como lengua oficial del Estado –junto con el español- fue un reflejo de defensa, arhatiri, social y política; para cumplir con los objetivos del gobierno militar creó (1971) el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS). “La sustantivación del territorio, es decir, la territorialidad, supone un proceso activo, una dinámica de apropiación simbólica y material” (Bello, 2004), cuya intención fue promover la creación de movimientos sociales de carácter gremial, para estructurar y controlar el sistema político con la doctrina de la democracia social de participación plena; “a partir de dichas organizaciones populares, se debía impulsar la creación de un movimiento político capaz de fundar un orden socialista, previamente incorporado como un ideal en la cultura de los explotados (Cotler. 1994). Siendo este modelo que implicó la creación de instituciones de gobierno integradas por representantes de los diferentes gremios del país, como proyecto corporativo, que dio cierta “importancia del territorio en los movimientos sociales y en el contexto de la acción colectiva en general. El territorio

como imagen, como representación, es un instrumento de poder” (Bello, 2004). La territorialidad constituye el pilar fundamental en la construcción de la sociedad con la formación de organizaciones sociales en la defensa de los derechos humanos y acceder al poder político regional.

En tal sentido, se fundó en 1972 la Confederación Nacional Agraria (CNA), y en diciembre del mismo año la Central de Trabajadores de la Revolución Peruana (CTPR), en el mes de febrero de 1973 la Confederación Nacional de Comunidades Industriales (CONACI); al amparo del sector progresista dominó el poder durante gran parte del tiempo, surgieron y crecieron, hiltaña, numerosos movimientos sociales y se legalizaron una cantidad jamás vista de sindicatos en plazos cortos. Los “movimientos sucesivos de la población campesina constituyen la expresión más notoria de todo un vasto proceso de transformación de la sociedad rural peruana” (Matos, y otros, 1967). Además, parece que la ideología estuvo relacionada con algunas manifestaciones de “la revolución democrática intercultural popular, antiimperialista e indo-afro-latinoamericanista iniciada en estas tierras es parte de un proceso histórico de reapropiación del poder por los de abajo” (Rauber, 2015). El pilar del proceso de transformación de la sociedad peruana es la constitución de organizaciones en todos los sectores laborales, campesinos, estudiantiles, gremiales, para asegurar las medidas dadas por el gobierno central favorables al proceso del desarrollo integral.

“La irrupción de los recientes movimientos de los campesinos de la sierra central y sur del Perú constituyen sin lugar a duda alguna un fenómeno radicalmente distinto y nuevo” (Matos 1967). En consecuencia, los movimientos campesinos, el surgimiento de nuevas organizaciones y la expansión de las existentes no tuvo parangón alguno en el Perú, por ser “patrimonial porque ha permitido las más diversas formas del aprovechamiento de lo público para fines privados: desde el nepotismo hasta la simple y desnuda sustracción de los dineros públicos” (Consejo Nacional de Educación, 2006). Así como en la región de Puno, a la vez se fueron integrando dirigentes, apnaqirinaka, campesinos pertenecientes en su gran mayoría a organizaciones marxista-leninista, que han aparecido. Las medidas emanadas a favor del pueblo, dieron lugar al nacimiento de organizaciones y movimientos sociales con nuevas perspectivas de asumir retos para acceder al poder político regional con principios y valores morales.

A partir de la década del 50 para adelante, “en el contexto de los procesos sociales, las representaciones son motores de la acción colectiva, guías que incluso se superponen al objeto mismo representado” (Bello, 2004); así se tiene la Confederación Campesina del Perú (CCP), como una figura de nacionalismo, dando fuerza y vitalidad en la reorganización propiciando la toma de tierras en el Sur del país; pero, “la lucha no es solo por la tierra, como han señalado erróneamente muchos autores. Los campesinos exigen además mejores salarios, cambios en las relaciones serviles, educación y escuela” (Flores, 1977). De esta manera, presentando una posición de confrontación con el gobierno militar, aunque algunos de sus organizaciones influyentes llegaron a plantear un ‘apoyo crítico’ a las medidas esgrimidas de la coyuntura. Esto, “al calor de las luchas de calles, de la toma de tierras, de la defensa de nuestras riquezas naturales, en ciudades, campos, valles y montañas, se constituyeron nuevos actores sociales y se reestructuraron los existentes” (Rauber, 2015). La vitalidad de las representaciones sociales en los procesos de reafirmación de identidades es la defensa irrestricta de su territorio, que implica en los aspectos: económico, político, social, cultural, con especial relevancia la defensa idiomática.

Sin lugar a dudas, la Confederación Nacional Agraria (CNA) fue una organización más grande y representativa durante las décadas de los 70 y 80 en el Perú; porque contó con el apoyo del gobierno central, la misma que decayó, aynacht’awi, con el golpe de Morales Bermúdez (1975-1980) quien declaró ilegal por su actitud de franca oposición al desmontaje de las reformas. De esta manera, el “territorio e identidad estarían estrechamente ligados y se retroalimentarían de manera permanente” (Bello, 2004), pero con el tiempo se han desintegrado, dando lugar a la descentralización y desintegración de las llamadas Sociedades Agrarias de Interés Social y demás organizaciones asociativas. “La cuestión étnica en el Perú está vinculada a varios factores históricos, sociales, económicos y estructurales del proceso colonial y republicano. Entre ellos están el racismo, el sistema de gamonalismo y la invención jurídica de “campesinos” para los Andes y de nativos para la Amazonía que inició con la reforma agraria de 1969” (Pilco, 2014). La organización campesina con mayor presencia fue la Confederación Nacional Agraria, la misma que decayó por acción de golpe de Estado por el representante de la oligarquía decadente.

A nivel de la juventud promovió la organización del Trabajo Popular Universitario 1974 (TPU) a nivel nacional, en la región lideró los estudiantes de la Universidad Nacional Técnica del Altiplano de Puno, convirtiéndose en el Frente Estudiantil Revolucionario Socialista (FRES), que en el fulgor de los cambios que se produjeron en el país, marca, en la búsqueda de la defensa social y política jugaron papel importante en el proceso de transformación de la realidad regional; organizando luchas a través de movimientos reivindicativos en la defensa de los derechos ciudadanos. “Es sorprendente que –en el caso de los gobiernos populares revolucionarios– algunos movimientos sociales, indígenas, campesinos, urbano-populares, etcétera” (Rauber, 2015). Por otro lado, “la guerra interna iniciada por Sendero Luminoso (SL) en la década del ‘80 en la sierra de Ayacucho y los partidos de la izquierda ocultan la cuestión étnica bajo el discurso clasista y campesinista. La respuesta vino de las rondas campesinas al avance de S.L. (Degregori, Coronel, Del Pino, & Starn, 1996). Finalmente, otro factor es la ausencia de auto afirmación originaria de los campesinos” (Pilco, 2014). Fue un momento histórico la incorporación de la juventud estudiantil en la organización propia por su dinamismo y rebeldía en asumir los grandes retos por la verdadera transformación de la realidad nacional; consiguientemente, fue semillero de la formación de líderes que formaron parte de las organizaciones políticas y ascensión a cargos del poder político regional, local a través de las elecciones democráticas.

El primer paro nacional campesino en el Perú, entre el 25 y 26 de noviembre de 1982, la mayoría de los campesinos detuvieron sus labores y bloquearon gran parte de las carreteras, thaqinaka, del país. En las diferentes organizaciones sociales “comparten determinadas responsabilidades y tareas políticas articuladas a acciones de gobierno, esgrimiendo argumentos tales como: el temor a “ser cooptados” o manipulados por los gobernantes o las estructuras del poder” (Rauber. 2015). Al año siguiente se realizó el II paro nacional agrario, con un nivel menor de contundencia. Hablando de categorías, no se hablaba tanto de comunidad, sino de ayillos, parcialidades, Después, con la Reforma Agraria aparece el término de “comunidad como un concepto polisémico que engloba relaciones sociales y a la vez un espacio físico delimitado por los sujetos” (Bello, 2004). Las organizaciones sociales al consolidarse como ejes motores de la defensa de sus derechos toman medidas de protesta que se concretan

en la paralización de sus actividades, cuidando a no ser cooptados por las agentes manipuladoras del gobierno central.

Los movimientos sociales por la defensa de los derechos y el poder político en la región Puno han permitido a la población ser la cantera de la formación de cuadros y líderes de las organizaciones políticas progresistas, “los movimientos sociales y los partidos políticos de izquierda, acerca del tipo de organización política que reclaman los tiempos actuales, acerca de lo que significa conducir” (Rauber, 2015) y dirigir un movimiento social, quienes ascendieron a conquistar espacios en las representaciones de las organizaciones populares, gremiales, campesinas. Entonces, nace un nuevo concepto más elaborado de “la comunidad es territorio social y territorio físico, un espacio de referencia en la construcción de las identidades y las demandas étnicas; de ahí deriva su importancia en la construcción del discurso indígena” (Bello, 2004). Los movimientos sociales en la región Puno dieron lugar la formación de cuadros y líderes que accedieron ejercer cargos políticos en los gobiernos regionales, locales y representación parlamentaria.

Los actores de la política “no habían considerado la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género y el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideología patriarcales” (Ortiz, 2012), o sea, los viejos grupos políticos que siempre detentan el poder. En los procesos electorales, alcanzan posesionarse en la conducción de los gobiernos locales, regionales al trascender la formación ideológica, amuyt’awi, y política de los sectores populares; en el pensamiento y en la capacidad de respuesta frente a la realidad, en constante movimiento, “la ausencia de medios de comunicación de masas reflexivos y con impacto, que representen los diversos intereses ciudadanos unido a elites intelectuales prácticamente desconocidas” (Arnold, 2012), pero es necesario asumir compromisos sin caer en la rutina oposición, sino con dinamismo, tradición crítica y autocrítica. La trascendencia de la formación ideológica y política de quienes integraron los movimientos sociales se posesionaron en poder político en la conducción de los gobiernos locales, regionales.

Sin abandonar, hani haytawaña, la línea de masas, fortaleciendo la contingencia de cuadros para ampliar la relación con las masas, asumiendo una política activa, propositiva, innovadora, machhaqa, abierta al pueblo; es decir, liderando, marchando

a la vanguardia, con iniciativa y la mente abierta, siendo cada vez más fuerte e influyente en todos los escenarios. En este contexto, la “inclusión social, que consiste en mitigar las disparidades existentes en diversos ámbitos de la sociedad mediante el “empoderamiento de personas y grupos, en particular los pobres y los marginados” (Betilde & Barrantes, 2016). El fortalecimiento de la contingencia de cuadros políticos es insoslayable en el empoderamiento del poder político en la región Puno.

Durante el periodo republicano se había impartido instrucción a los monolingües nativos en una lengua para ellos extraño: el español. Por eso, “los grupos, t’aqanaka, étnicos reivindican sus propias formas de hacer política, de organizarse, distribuir el poder, participar y tomar decisiones, surge la pregunta de si el comunismo indígena es compatible con la democracia liberal actual” (Bello, 2004). Los resultados de esta política fueron negativos; la existencia de una vasta población monolingüe quechua y aymara puede ser considerada como un indicio muy sólido, no solamente de la pervivencia de una cultura andina en el uso de dichas lenguas, sino de lo que bien podríamos denominar la continuidad de la cultura prehispánica, cualquiera sea el grado y la cuantía de las modificaciones que ésta haya sufrido. El legado histórico de carácter retrospectivo nos permite reflexionar de las prohibiciones perpetradas por los profesores en las instituciones educativas el uso de las lenguas aymara y quechua en acto del habla en la región Puno.

#### 4.3.4. El derecho a la vida

Según la Constitución Política del Perú en el Artículo 2°. Derechos de la persona. Cuyo tenor literal dice que toda persona tiene derecho: 1. A la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física y a su libre desarrollo y bienestar, sumankaña. De paso se proyecta hacia “la ampliación de la ciudadanía en un marco de profundización democrática, o de democracia radical” (Bello, 2004). El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece. Los derechos contenidos en la Carta Magna son de cumplimiento para la población en el marco de la democracia representativa la práctica cotidiana de la interculturalidad.

Entonces, significa la amplitud de los derechos más elementales de que goza todo ser humano, siendo primordial la vida, que es la manifestación y la actividad del ser que orgánicamente existe, con sus costumbres y prácticas dentro del grupo social. Esta a su vez como movimiento inmanente comprende la identidad, el conjunto de normas de conducta y a la constitución y naturaleza de lo físico. El libre desarrollo y bienestar indica que la persona tiene libertad para destacar en cualquier arte, ciencia, oficio o profesión, sin ninguna limitación. “Se impone superar las posiciones reformistas, vanguardistas y elitistas que actúan como una retranca ante las nuevas realidades sociales, económicas, políticas, históricas, culturales” (Rauber, 2015). Suma qamaña, vivir bien, con identidad cultural en un determinado territorio nos hace libres para realizarnos con una nueva visión de sociedad sin explotadores ni explotados, ni opresores ni oprimidos.

Sin lugar a dudas, todo ser humano, haqi qanqaña, tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona; de modo que, un derecho en semántica es el conjunto de normas que regulan la convivencia social y permiten resolver los conflictos interpersonales, en tanto que, las normas son leyes, reglas que mandan o prohíben dependiendo de la justicia, que se imponen para ser cumplidas, “colocar a la persona adecuada en el puesto correcto, distribuir la carga de trabajo para que cada uno pueda cumplir con sus responsabilidades principales, y asegurar la continuidad del trabajo pedagógico” (Aylwin, 2005) y si no se cumplen, acarrea un castigo, acción desagradable que se impone a una persona por no cumplir una norma establecida. La convivencia de los aimaras con otras culturas contribuye en la práctica, la construcción de la vida en paz, con respeto a la naturaleza.



Además, la convivencia social es una necesidad que tienen las personas de comunicarse entre ellas y sentirse parte de una comunidad; a fin de evitar enfrentamientos de intereses, valores, que son considerados importantes entre personas de una sociedad. Sin embargo, “los desafíos del tiempo actual, las tareas a realizar y sus protagonistas, reclaman una dirección que lejos de fracturar aún más lo social de lo político y sus actores, los integre, articule y cohesione desde la raíz, impulsando colectivamente la construcción de una dirección sociopolítica” (Rauber, 2015). La comunicación es un factor determinante en la interacción continua con los semejantes en una sociedad bilingüe, con pleno respeto a su cultura.

En tanto que, la vida, hakaña, es el estado entre el nacimiento y la muerte; como tal, el estado es la situación de una persona, que está viviendo desde que nace, yuri, hasta su muerte, hiwañqama. El derecho a la vida es el que tiene todo ser humano por el hecho de existir, siendo, el más importante y fundamental que no se debe jamás poner fin a la vida de una persona, siempre que no sea naturalmente. “El debate actual acerca del sujeto de la transformación en América Latina, se suma al llamado práctico –proveniente mayoritariamente de los movimientos sociales y también, aunque con menor énfasis, de los partidos de izquierda” (Rauber, 2015). Los seres humanos tenemos derecho a la vida desde el nacimiento hasta la muerte, protagonistas en el ascenso social, en organizar actividades propias en un contexto determinado, sean estas físicas o intelectuales.

En las últimas dos décadas han sido un periodo de turbulencias, q’añunaka, y complejidades en el ambiente económico, político, social, tecnológico y cultural, dando origen a cambios transformacionales a niveles de escala local, nacional, regional y global. “La lucha de los movimientos indígenas de Bolivia, reafirmó una vez más la convicción de que las luchas sociales no responden a dogmas doctrinarios, que los actores sociales que traicionan al movimiento de lucha se constituyen allí donde radica el conflicto central que sacude y envuelve a su país o región” (Rauber, 2015). El uso de tecnologías de información y comunicación contribuyen a la magnificación del alcance de la política local que proyecta a los escenarios globales, como en el caso de los movimientos sociales emergentes, dando lugar a un fenómeno de integración– fragmentación que afirman que cultura y política local extiende su influencia a nivel global. “La representación política, en cualquiera de sus modalidades, expresa y condensa un determinado modo de relación entre lo social y

lo político” (Rauber, 2015). La complejidad en la transformación socioeconómica de las sociedades el recorrido histórico es sombría dada las oportunidades abiertas de la globalización para el desarrollo del conocimiento a través de la tecnología de la información y las comunicaciones.

Las poblaciones aimaras y quechuas son contiguos en los territorios adyacentes, al mismo tiempo por la concurrencia a los mercados locales, qhatu, 'feria' a plasmar el intercambio comercial, se acentúan notoriamente las formas de vida que se desarrollan en armonía las manifestaciones, arsuñanaka, culturales en todas sus dimensiones, en las festividades, compromisos sociales se evidencian la interacción sin dificultades en el proceso de la construcción social. Por otra parte, “los movimientos indígenas, campesinos, mineros y otros sectores y actores sociales, en el empeño de construir una organización político-social colectiva basada en la democracia y la participación desde abajo” (Rauber, 2015). Los aimaras son conscientes del rol protagónico que les corresponde lograr el bienestar común, en el acceso a la alimentación saludable, educación de calidad y empleo digno, en la esperanza de vida conducente a la calidad; desarrollarse plenamente en el proceso de construcción de Estado-nación, participando activamente en los espacios de representación política.

Por otro lado, hubo un planteamiento del federalismo, como acuerdo del Consejo Regional, que apuntaba como una idea, amuyt'awi, de constituir la Región Federal Autónoma Quechua-Aimara de Puno; tal vez fue una iniciativa muy remota como principio de una gestión en la delegación de competencias con autonomía política, económica y administrativa; “las interrelaciones entre lo que se conoce como sociedad civil y sociedad política, entre Estado y sociedad y la intermediación que para ello se ha erigido desde el poder hegemónico: los partidos políticos” (Rauber, 2015), frente a los fenómenos sociales que dio lugar a conflictos sociales de gran alcance regional. La iniciativa por constituir la autonomía regional no gozó de aceptación de la población, pero los desaciertos del gestor, además por los vacíos de normas jurídicas y colisionar con la Constitución Política del Estado no fue posible plasmarla.

Cuyo sustento es la independencia política del Perú inconclusa de la dominación española. “En lo social, lo político, los derechos humanos, las mujeres, los

desplazados, lo sindical, etcétera. Y para ello no hay fronteras ficticias entre lo reivindicativo y lo político: es fundamental la participación de los sindicatos y otras organizaciones y movimientos sociales” (Rauber, 2015), que desconcierta la libertad de desarrollo integral de las sociedades latinoamericanas; con especial énfasis en nuestro país, por tanto, nuestra región inmersa en el proceso de formación de Estado-nación, que no cambiaron una colonia humillante pero eficiente por una república corrupta, yanqhachata, e ineficiente de un Perú que se desangra. Los “actores sociales serían todos aquellos grupos, sectores, clases, organizaciones o movimientos que intervienen en la vida social en aras de conseguir determinados objetivos propios sin que ello suponga precisamente una continuidad de su actividad como actor social, ya sea respecto a sus propios intereses como a apoyar las intervenciones de otros actores sociales” (Rauber, 2015). La independencia de la dominación española abrió fronteras ficticias en el desplazamiento de las culturas autóctonas; sin embargo, se mantiene viva la identidad cultural en la defensa territorial, lingüística.

“En síntesis, la exclusión de pueblos indígenas es parte de la discriminación, yaqhachaña, generado por la clase política, mestiza y las relaciones de poder, kama, históricamente presentes. Desde la élite y clase política la inclusión de lo “indígena” fue un asunto de posiciones: inclusión, incorporación o integración para imaginar la identidad nacional autorregulado” (Pilco, 2014). La exclusión social es un fenómeno que recorre en los espacios públicos, que parte desde el poder político central reproduciéndose en la región Puno, evidenciándose la discriminación social, étnica, racial, lingüística, por el hecho de hablar aymara y quechua; en consecuencia, urge implementar políticas que coadyuven la defensa de la interculturalidad, con inclusión social, pero real, implica a que no quede en momento declarativo sino en lo realizadito.

## CONCLUSIONES

- En una organización social multicultural se practica el préstamo léxico, donde las relaciones intralingüísticas entre el aymara, el español y el quechua requieren para el uso cotidiano; además de la diglosia frente al español impuesto como oficial de mayor prestigio, que causa con el tiempo la pérdida de la identidad de los pueblos nativos. La comunicación, *arsurinaka*, se da a diferentes niveles de la vida social. Los diarios de circulación nacional, regional, radio emisoras y canales de televisión bombardean diariamente en lengua oficial. Esta realidad, a través de las generaciones, *marata-marata sariri*, deja al margen la comunicación en lengua nativa, tanto en los marcos materiales, o sea, las etiquetas, como en el mundo físico que nos rodea son nombrados con registros agrícolas de lenguaje diferente a lo andino. En este proceso, el sentido del pensamiento, *amuyt'aña*, se va perdiendo como un sistema interétnico natural. Por eso, los grupos étnicos aymara-quechua es la vida ancestral fue armonía con el dominio de la naturaleza de acuerdo a la geografía de los diferentes pisos ecológicos, donde funcionaba la comercialización o trueque en grandes espacios de la costa, sierra y la selva. Sin embargo, hoy en día las migraciones, *yaqhamarkaru saririnaka*, a diferentes regiones hace que las posteriores generaciones se olviden de la lengua nativa como un instrumento de realización y la construcción de identidad.

- Los espacios del dominio de la lengua aymara y los derechos inalienables de la persona humana, *haqi*, tiene el derecho de aprender a leer y escribir en su lengua nativa al lado del español o el inglés, porque vivimos en un país multicultural, bilingüe y multilingüismo relacional, donde se da interferencias lingüísticas, *aru yatxatawinaka*, de diferentes direcciones, tanto en el campo léxico, gramatical y en los sistemas semióticos. La política lingüística como un paradigma de la educación intercultural bilingüe reconoció en oficialmente en las últimas dos décadas. Es que el lenguaje es una entidad activa en la construcción de la realidad; mientras las diferencias lingüísticas, *aru yatxatawinaka*, construyen identidades en las culturas; por eso, los nativos aimaras y

quechuas tienen el derecho a la libertad, la identidad, la integridad moral, psíquica y el libre desarrollo y el bienestar, suma qamaña, en su existencia. En el campo de la comunicación, arsurinaka, la lengua aymara persiste, pero también hablan en español y han aprendido la competencia escrituraria. Mientras, las políticas monolingüísticas durante la colonia hicieron que las lenguas nativas pierdan su propia personalidad en el campo educativo. Sin embargo, la supervivencia de dichos idiomas, arunaka, se encontraría amenazada en todos los niveles de la vida, pero en el proceso de la valoración cultural nativa hace que tenga su escritura, qillqata, con el fin de que entre en un espacio social competente, atipt'awi, al lado de la lengua oficial de prestigio.

- El poder político dominante, apnaqiri, en la región de Puno fue puesto a lo largo de la historia de la colonia y la república; luego, en los últimos tiempos empezaron a ser visibles los movimientos indígenas por la misma forma de comunicación rápida por las redes sociales y el uso de la tecnología electrónica. La persistencia del poder de las autoridades ancestrales como el mallku ha persistido en los espacios donde no llega con mucha fuerza los poderes del Estado y sus representantes. Sin embargo, la configuración del territorio, laq'asuyu, de la sociedad fue visto desde un ángulo de la extracción de recursos de la región, tales como la minería. Mientras, el manejo colectivo del territorio, aynuqa, persiste hasta la actualidad como una forma de democracia sobre el territorio de cultivo, pero en los espacios territoriales próximas a los ríos fueron contaminados por los relaves de la minería, porque en medio de una dinámica de globalización el país fue abierto a las transnacionales, sobre todo la explotación de la minería, el gas y demás recursos naturales, que no respetan la vida de los pueblos ancestrales. Los espacios geoestratégicos de la vida, hakaña, se ha puesto en primera plana para asumir la lucha por la tierra, laq'a, el derecho a la seguridad social, la protección de la salud y las condiciones de trabajo. Esta forma de arrinconamiento de los pueblos ancestrales se da en el proceso de existencia, kankawaya, humana, donde se da el menosprecio de los derechos humanos de los pueblos. Se ha despreciado la forma de convivir, sirwisiwi, pacíficamente en sociedad multicultural; por eso, juega la defensa de la libertad y los intereses, munañanaka, de una sociedad nativa, laborioso que manejaba la Laq'a Pacha, Madre Tierra para vivir bien, suma qamaña, tanto en forma comunal y el manejo parcelas, uraqhinaka, teniendo en cuenta los principios de solidaridad, yanapt'asiña.

## RECOMENDACIONES

- Se recomienda a la población ancestral se reconozca a sí mismo, porque la cultura y vida lo tienen en la práctica cotidiana, la tierra les pertenece por historia. Por tanto, la continuidad de la vida de estos pueblos milenarios significa revalorar para el progreso comunitario, que esté orientado hacia un desarrollo desde adentro. Este modelo debe ser orientado hacia la preservación y revaloración de la lengua y cultura con identidad.
- Divulgar las tecnologías avanzadas de los pueblos nativos a partir de la introducción de la escritura de la lengua aymara. Lo cual significa el paso del pensamiento a un espacio de representación simbólica, que daría una formación de intelectuales nativos al servicio de la política lingüística. Además, los resultados del presente estudio deben ser referentes en la ejecución de los proyectos de desarrollo integral con identidad lingüística y cultural que trascienda en las esferas del poder político local, regional y nacional.
- Es necesario que los pueblos nativos mantengan la unidad territorial donde desarrollan sus actividades agropecuarias y reestructuran la vida comunal; en la práctica de los principios de la moral evidenciada en el ejercicio de la democracia real, con valores axiológicos, con una visión de desarrollo integral, forjando la educación de sus hijos para que aporten en la transformación de la sociedad con regeneración moral.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2012). El Estado plurinacional en América Latina: algunas reflexiones para su construcción. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e interculturalidad* (págs. 179-189). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Acosta, A. (2014). *Prácticas coloniales de la iglesia en el Perú siglos XVI y VII*. Sevilla, España: Aconcagua libros.
- Adrianzén, A. (2010). *Perú Hoy, Centralismo y concentración*. Lima: Desco.
- Agudo, A., & Fernández, A. (2015). *La deuda histórica del arbitraje moderno*. Madrid: Revista Internacional de Derecho Romano.
- Alavi, Z. (2011). La lengua aymara en el siglo XXI pasado, presente y futuro de la lengua aymara. En M. Cayetano (Editorra), *Memorias: Iro. Congreso de lingüística e idiomas en el marco de la intra e interculturalidad del Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 43-65). Alto: Intituto de Investigaciones Linguísticas y Postgrado.
- Alberti, G., & Mayer, E. (1974). *Reciprocidad e intercambi en los andes peruanos*. Lima: IEP.
- Alberto, B. (2012). *La importancia de la geopolítica y geo estrategia en los planes de desarrollo*. Lima: CEPLAN.
- Álvarez, A. (2007). *Textos sociolingüísticos*. Venezuela: Universidad de Los Andes Vicerrectorado Académico CODEPRE.
- Andrade, L. (2016). *El castellano andino norperuano como una variedad tradicional*. Lima: Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/317511531>.

- Apaza, I. (2010). *Léxico técnico y moderno del idioma aymara: propuesta de análisis y evaluación del desarrollo léxico*. La Paz, Bolivia: Catacora.
- Arellano, C. (2016). *Estudios del signo*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Arias, P. (2008). *Curso de lingüística aymara: manual de lingüística para bilingües*. Puno, Perú: Gráfico's Impresiones AIRL.
- Arnold, M. (2012). La paradoja de la democracia: ¿bases para el populismo en Chile? En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 89-98). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Arroyo, J. (2010). *La identidad en el Perú: conflictos interculturales en los servicios de documentación*. Lima: Fondo Editorial USMP.
- Austin, J. (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. Gotemburgo: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Avendaño, A. (2006). *Túpac Amaru. Los días del tiempo profético*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- Aylwin, M. (2005). *Guía de apoyo para directores y profesores*. Chile: Recuperado de la página web [www.unicef.cl](http://www.unicef.cl).
- Ballón, E. (2013). Las lenguas peruanas. En P. Mamani (Compilador), *Lingüística regional puneña* (págs. 213-278). Puno, Perú: Meru E.I.R.L.
- Baptiste, J., & Gardin, B. (1979). *Introducción a la sociolingüística: la lingüística social*. Madrid: Gredos, S. A.
- Barbarán, G. (2015). Salta en la percepción geoestrategia. *Revista Escuela de Historia*.
- Barros, S. (2016). *Estudios sobre Estado, gobierno y administración pública en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Clacso.
- Bar-Tal, D. (1994). *Patriotismo como Creencia fundamental de la pertenencia de grupo*. New York: Springer-Verlag.
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.



- Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berenguel, R. (2013). *Las cooperativas hortofrutícolas Almerienses a principios del S. XXI*. Almería: Universidad de Almería.
- Bethencurt, M., & Amodio, E. (2006). *Lenguaje, ideología y poder*. Caracas, Venezuela: UNESCO.
- Betilde, M., & Barrantes, A. (2016). *Equidad e inclusión Social: Superando desigualdades hacia las sociedades más inclusivas*. Lima: OEA.
- Bobbio, N. (1989). *Estado gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bodnar, Y. (1989). El proceso de etnoeducación en Colombia: una alternativa para el ejercicio de la autonomía. En L. López, *Pueblos indios, estados y educación* (págs. 71-105). Lima: Ed Graf s.r.l.
- Bolaño, S. (1993). *Introducción a la teoría y la práctica a la sociolingüística*. México: Trillas.
- Bourricaud, F. (2012). *Cambios en Puno: estudios de sociología andina*. Lima: IEP.
- Bravo, R. (2011). La interculturalidad en la educación secundaria. En M. Cayetano (Editora), *Memorias: Iro. Congreso de lingüística e idiomas en el marco de la intra e interculturalidad del Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 191-199). Alto, La Paz, Bolivia: Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado.
- Briceño, G. (2012). Condiciones socioculturales que inciden en la conformación de las nuevas subjetividades de los jóvenes de secundaria en Jalisco, México. En M. Mejía (edictor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e interculturalidad* (págs. 435-444). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Calvo, J. (2003). *La política lingüística en el Perú como paradigma de la educación intercultural bilingüe (EIB)*. España: Ediciones Cátedra.
- Cardoso, R. (2007). *Etnicidad y estructura social. México. 2007. Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana*. México: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana.

- Caviedes, M. (2007). *Paz y resistencia: experiencias indígenas desde la experiencia*. Colombia: Recuperado de [www.observatorioetnico.org](http://www.observatorioetnico.org).
- Cayetano, M. (2011). La evidenciañidad en la lengua quechua: una propuesta de análisis pragmático. En M. Cayetan (Editora), *Memorias: 1er. Congreso de lingüística e ideomas en el marco de la intra e interculturalidad del Estadi Plurinacional de Bolivia* (págs. 25-42). Alto, La Paz, Bolivia: Instituto de Investigaciones lingüística, Postgrado.
- CEAL. (2005). *Educación y política. Debate y perspectiva de la educación regular en los países de la región Andina*. Brasil: Recuperado de <http://www.ceaal.org/v2/archivos/randina/libro%20encuentro%20andino.pdf>.
- Cerrón-Palomino, R. (1985). *Panorama de la lingüística andina*. Lima: PUCP.
- Cerrón-Palomino, R. (1988). Balance y perspectivas de la linguistica andina (1960-1985). En L. López, *Pesquisas en linguistica andina* (págs. 17-36). Lima: Concytec-gtz.
- Cerrón-Palomino, R. (2004). *El aimara como lengua oficial de los incas*. Lima: PUCP.
- Chaura, W. (2011). *Bioética y producción agropecuaria sostenible en los llanos orientales colombianos (Tesis de posgrado)*. Universidad el bosque departamento de bioética maestría en bioética, Santafé de Bogotá.
- Chomsky, N. (2007). *Secretos, mentiras y democracia*. México: Siglo veintiuno editores.
- Cipca. (1992). *Futuro de la comunidad campesina*. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Citarella, L. (1989). Problemas de educación y modelos de desarrollo: el caso de los criollos en el Caribe. En L. López, & R. Moya, *Pueblos Indios, Estados y Educación* (pág. 174). Lima: Ed. Graf s.r.l.
- Claramonte, Á., & López, M. (2013). *Lenguajes híbridos en un mundo global*. Salamanca, España: Ediciones Universidad.
- Claros, G. (2017). *Cómo traducir y redactar textos científicos en español. Reglas, ideas y consejos*. España: Fundación Dr. Antonio Esteve.

- Córdova, E. (2010). Movimientos sociales en Bolivia: acción colectiva y democracia en tiempos de cambio, 1990-2009. En M. Tanaka, & F. Jácome, *Desafíos de la gobernabilidad democrática: reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina* (págs. 175-244). Lima: IEP.
- Condori, D. (2011). *Aymara kastilla aru pirwa, diccionario aimara castellano*. Puno, Perú: Meru E.I.R.L.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. (2016). *Extractivismo en América Latina*. Ecuador: Fondo Acción Urgente.
- Consejo Directivo del Fondo Indígena. (2008). *Módulo de Espiritualidad, conocimientos e historia de los pueblos indígenas de Abya Yala*. La Paz – Bolivia: Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Públicas.
- Consejo Nacional de Educación. (2006). *Proyecto Educativo Nacional al 2021. La educación que queremos para el Perú*. Lima: USAID.
- Coraggio, J. (2014). *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un dialogo norte-sur . 2014. Buenos Aires, Argentina.: Universidad Nacional de General Sarmiento. .* Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento. .
- Cotler, J. (1994). *Política y sociedad en el Perú: cambios y continuidades*. Lima: IEP.
- Dammert, M. (2012). Recursos naturales territorios y lugares en el proceso de integración suramericana: ¿obstáculos o potencialidades? En (. J. Mejía, *América Latina en debate: Sociedad, conocimiento e interculturalidad* (págs. 235-264). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- De la Torre, C. (2010). Movimientos sociales y procesos constituyentes en Ecuador. En M. Tanaka, & F. Jácome, *Desafíos de la gobernabilidad democrática: reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina* (págs. 245-276). Lima: IEP.
- De Souza, M., Gonçalves, S., & Ramos, E. (2005). *Evaluación por trinagulación de métodos. Abordaje de programas sociales*. Argentina: Lugar Editorial S. A.
- Enguita, J. (2017). *Universidad de Zaragoza*. España: Universidad de Zaragoza.
- Escobar, A. (1978). *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: IEP.

- Espinoza, N. (2011). Algunas experiencias en educación intra e intercultural bilingüe en colegios de la ciudad de El Alto. En M. Cayetano (Editora), *Memorias: Iro. Congreso de lingüística e idiomas en el marco de la intra e interculturalidad del Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 213-224). Alto, La Paza, Bolivia: Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado.
- Espinoza, R. (2012). Descolonialidad del poder, "desarrollo" y subjetividad frente a las trampas de la "modernidad-colonialidad". En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e interculturalidad* (págs. 513-517). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Fernández, G. (1995). *El banquete Aymara mesas y yatiris*. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Flores, A. (1977). *Movimientos campesinos en el Perú: Balance y esquema*. Lima: Edición: Marxists Internet Archive.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Gallimard: Siglo XXI Editores.
- Galdames, V., Walqui, A., & Gustafson, B. (2006). *Enseñanza de lengua indígena como lengua materna*. Bolivia: GTZ.
- Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- García, P. (2011). *El patrimonio cultural: conceptos básicos*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Garretón, M. (2012). *Garretón, Manuel Antonio. Neoliberalismo corregido y progresismo limitado Los gobiernos de la Concertación en Chile, 1990-2010*. Santiago de Chile: Arcis-Clacso-Prospal.
- Germaná, C. (2012). El pensamiento desde el Sur de los intelectuales críticos. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 53-59). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Godenzzi, J. (1992). *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Gonzales, E. (1984). *Economía de la comunidad campesina aproximación regional*. Lima: IEP.

- Gromponi, R., & Barrenechea, R. (2010). Regimen político improvisaciones institucionales y gobernabilidad democrática en Perú. En M. Tanaka, & F. Jácome, *Desafíos de la gobernabilidad democrática: reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina* (págs. 113-147). Lima: IEP.
- Gutiérrez, F. (2005). *Teorías del desarrollo cognitivo*. Madrid, España: McGRAW-HILL/Interamericana de España, S.A.U.
- Halliday, M. (2017). *Obras esenciales*. Argentina: Ediciones UNL.
- Halliday, M., & Ruqaiya, H. (1990). *Estudios de lingüística Española*. España: Editorial Gredos.
- Herrera, D., Katherine, K., Parias, & Hernán, H. (2015). *Metodología y Trabajo de Grado. Guía práctica para Negocios Internacionales*. Medellín, Colombia: Centro Editorial Esumer.
- Hofstede, G. (1999). *Culturas y organizaciones*. Madrid: Alianza.
- Howard, R. (2015). *El reto de traducir el lenguaje legal a las lenguas originarias en el Perú*. Lima: PUCP.
- Huanca, N. (2011). La elisión y retención vocálica en el ideioma aymara. ¿Dilema lingüístico o político? En M. Cayetano (Editora), *Memorias: 1er. Congreso de lingüística e idiomas en el marco de la intra e interculturalidad del Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 69-87). Alto, La Paz, Bolivia: Intituto de Investigaciones lingüísticas y Postgrado.
- Huayhua, F. (2009). *Diccionario bilingue polilectal aimara-castellano, castellano-aymara*. Lima: El Fondo Editarial de la UNMSM.
- Instituto Geológico, M. y. (2016). *Carta Geológica Nacional*. Lima: Recuperado de <http://www.ingemmet.gob.pe/bases-de-datos>).
- Instituto Nacional de Derechos Humanos. (2014). *Protesta social y derechos humanos: estándares internacionales y nacionales*. Chile: INDH.

- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2012). *Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: Variantes lingüísticas por grado de riesgo*. México: Recuperado de [www.inali.gob.mx](http://www.inali.gob.mx).
- Internacional, A. (2014). *La larga lucha de los pueblos indígenas de América en defensa de sus derechos*. Madrid, España : Centro de lenguas de amnistía internacional. .
- Jaramillo, F. (2012). *Actitudes lingüísticas hacia la lengua quechua en esutiantes de 7o y 8o de primaria de unidades educativas San Antonio de Pucara y CENDI de la ciudad de Cochabamba*. Cochabamba, Bolivia: Universidad Mayor de San Simón.
- Kessel, J., & Enríquez, P. (2002). *Señas y señaleros de la Santa Tierra*. Quito, Ecuador: Abya Yala. IECTA.
- Labov, W. (1983). *Modelos sociolingüísticos*. España: Ediciones Cátedra.
- Ledesma, M. (2015). *Justicia, derecho y sociedad. Debates interdisciplinarios para el análisis de la justicia en el Perú*. Lima: Servicios Gráficos JMD S.R.L.
- Legorreta, M. (2015). *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la selva la Candona*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias y Ciencias y Humanidades.
- Llanes, G. (2016). *Apropiarse de las redes para fortalecer la palabra: Una introducción al Activismo Digital de Lenguas Indígenas en América Latina*. Holanda del Sur, Países Bajos.
- López, L. (1988). La escuela en Puno y el problema de la lengua: excursio histórico (1900-1970). En L. E. López (editor), *Pesquisas en lingüística andina* (págs. 265-332). Lima: Concytec-GTZ.
- López, L. (1993). *Lengua 2*. La Paz, Bolivia: Unicef.
- López, L. (2010). *La geografía cultural en México: entre viejas y nuevas tendencias en Hiermaux Daniel (Director. Construyendo la geografía humana*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Anthropos.

- López, L., & Moya, R. (1989). La política lingüística peruana y la educación de la población indígena. En L. E. López (Compilador), *Pueblos indios estados y educación* (págs. 133-166). Lima: Ed Graf s.r.l.
- Lorenzo, A., & Martínez, M. (2005). *Asambleas y reuniones. Metodologías de autoorganización*. Madrid: Creative Commons.
- Lozano, L. (2012). *Adquisición de terceras lenguas y de lenguas adicionales. El proceso de comprensión escrita. (Tesis doctoral)*. Universidad Autónoma de Barcelona Facultad de Letras, España.
- Luhmann, N. (1995). *Poder*. Barcelona: Antrophos.
- Maime, T. (2011). La escritura pragmática como tercera alternativa para estandarizar el aymara. En M. Cayetano (Editira), *Memorias: Iro. Congreso de lingüística e idiomas en el marco de la intra e interculturalidad del Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 89-95). Alto, La Paz, Bolivia: Intituto de Investigaciones Linguisticas y Postgrado.
- Mancera, M. (2014). *Programa de fomento y desarrollo cultural 2014-2018. éxito: CDMX*.
- Marcellesi, J. (1979). *Introducción a la sociolingüística*. Madrid: Gráficas Cóndor , S.A.
- Mariátegui, J. C. (2010.). *La tarea americana*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Martínez, H., & Ignacio, J. (2004). *Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades*. País Vasco / Euskal Herriko Unib: Fac. de CC. Sociales y de la Comunicación, Dpto. de Sociología.
- Martins, P. (2012). Interrogando las fronteras del conocimiento sociológico: globalización, descolonización y don. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 573-583). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Matos, J., Cotler, J., Bonilla, B., Millones, M., Pier., & J. (1967). *Los Movimientos campesinos en el Perú desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días*. Lima: IEP.

- Matos, M. (2012). La emergente sociedad nacional del siglo XXI. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 81-88). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Mayorga, F. (2010). Bolivia: el azaroso camino de la reforma política. En M. Tanaka, & F. Jácome, *Desafíos de la gobernabilidad democrática: reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina* (págs. 15-77). Lima: IEP.
- Mejía, J. (2012). Colonialidad y des/colonialidad en América Latina. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 539-554). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Mejía, J. (2012). Conclusiones. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 587-592). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Meléndez, C. (2009). La insistencia de los partidos. Una aproximación sobre la permanencia de los partidos políticos tradicionales en los países andinos. En M. Tanaka (Editor), *La nueva coyuntura crítica en los países andinos* (págs. 21-48). Lima: IEP.
- Ministerio de Educación. (2012). *Currículo nacional*. Lima: Edebé, Innova universitas.
- Ministerio de Educación. (2013). *Documento Nacional de Lenguas originarias del Perú*. Lima: Recuperado de [www.minedu.gob.pe](http://www.minedu.gob.pe).
- Ministerio de Educación. (2016). *Planificación escolar. La toma de decisiones informadas*. Lima: Recuperado en [www.minedu.gob.pe](http://www.minedu.gob.pe).
- Ministerio de Educación Nacional. (2014). *Modelo de Alianzas Público Privadas*. Colombia: Centro de Ciencia y Tecnología de Antioquia –CTA–.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. (2013). *Compendio Normativo y Jurisprudencial sobre los derechos de los pueblos Indígenas, comunidades campesinas y nativas*. Lima: Editora Diskcopy S.A.C.
- Ministerio, R. E. (2007). *Vivir bien*. Bolivia: Comunidad Andina.
- Moreno, F. (1998). *Planificación lingüística*. Alcalá, España: Publisher: Ariel, Editores.



- Morris, G., & Portalatín, J. (2015). *Manejo de la Sedimentación en Embalses Hidroeléctricas*. Bogotá: GLM.
- Muñoz, J. (1995). *Geomorfología general*. Madrid: Síntesis.
- Murra, J. (1972). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Navarrete, P. (2015). *Otras Fronteras, otras realidades. El aprendiz de brujo*.  
Barcelona: Ediciones Luciérnaga.
- OIT. (2017). *Igualdad de oportunidades y trato entre mujeres y hombres en el lugar de trabajo*. Costa Rica: Recuperado de [www.ilo.org/publns](http://www.ilo.org/publns) o  
<http://www.ilo.org/americas/publicaciones/>.
- Ortega, R. (2013). Valorización geoestratégica de un Estado y de un teatro de operaciones. *Boletín Investigación No. 5*, 11.
- Ortiz, C. (2012). Performando la descolonialidad del poder. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e interculturalidad* (págs. 519-528). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Pachano, S. (2010). Gobernabilidad democrática y reformas institucionales y políticas en Ecuador. En M. Tanaka, & F. Jácome, *Desafíos de la gobernabilidad democrática: reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina* (págs. 79-147). Lima: IEP.
- Pedraglio, S. (2016). El poder compartido. Perú: régimen político y entrono. En R. Grompone (editor), *Incertidumbres y distancias: el controvertido protagonismo del Estado en el Perú* (págs. 207-231). Lima: IEP.
- Peralta, M. (2017). *Convergencia y divergencia en el español de hablantes dominicanos en Madrid (Tesis inédita de doctorado)*. Universidad Complutense, Madrid.
- Pérez, J. (1980). *Luchas campesinas y reforma agraria*. Colombia: Punto aparte Editores.
- Pilco, R. (2015). *Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios*. Paraguay: Debate andino. .
- Pino, E. (2016). *Identidad lingüístico-cultural prejuicios y actitudes hacia la lengua aimara*. Puno, Perú: Corporación Sirio E.I.R.L.

- PISA. (2006). *Conocimientos y habilidades en Ciencias, Matemáticas y Lectura*. Lima: OCDE.
- Portocarrero, G. (2012). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Portocarrero, G. (2015). *La urgencia por decir nosotros: los intelectuales y la idea de nación en el Perú Republicano*. Lima: PUCP.
- Portocarrero, G. (2018). *Desde lejos, lo cercano: reflexiones sobre el Perú*. Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Pozzi-Escot. (1988). La educación bilingüe en el Perú: una mirada retrospectiva y prospectiva. En L. López, *Pesquisas en lingüística andina* (págs. 37-77). Lima: Concytec-GTZ.
- Preciado, J. (2012). Escenarios "posneoliberales", democracia y ciudadanía en América Latina. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad conocimiento e intelectualidad* (págs. 131-150). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Primer foro de intelectuales e investigadores indígenas. (2008). *Los pueblos indígenas y la integración andina*. Lima, Perú: Editorial Dot Print S.A.C. .
- Quijano, A. (2012). El moderno estado-nación en América Latina: cuestiones pendientes. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 19-32). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, A. (2014). *Raza, etnia y nación en Mariátegui*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rauber, I. (2015). *América Latina. movimientos sociales y representación política*. Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la cultura.
- Rocha, A., & Morales, D. (2012). Potencias medias y potencias regionales en el sistema político internacional de guerra fría y posguerra fría. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e interculturalidad* (págs. 191-215). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Rojas, C. (2004). *Lengua y comunicación ritual Construcción de una definición operacional para estudios en lingüística cultural*. Cuba: Universidad de Alberta Edmonton, Canadá.

- Rojas, J. (2012). Globalización del descontento, desigualdad y movimientos sociales ciudadanos hoy: una mirada desde América Latina. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad conocimiento e intelectualidad* (págs. 151-177). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Rosales, R. (2012). El goce de la identidad MTV Latino Latiniamérica, colonialidad y lenguaje. En J. Mejía (editor), *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 505-512). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Santos, D. (2012). *Fundamentos de la comunicación*. México: Tercer Milenio S.C. .
- Schlieben, B. (1977). *Iniciación a la sociolingüística*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Skrobot, K. (2014). *Las políticas lingüísticas y las actitudes hacia las lenguas indígenas en las escuelas de México (Tesis doctoral inédita)*. España: Facultad de Filología de la Universitat de Barcelona.
- Tejada, E. (2012). Movimiento de pobladores urbanos, Estado y sociedad en Arequipa. En J. Mejía, *América Latina en debate: sociedad, conocimiento e intelectualidad* (págs. 479-494). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Ticona, E. (2012). *Mestizo, cholo, 'misti', 'ch'ixi'*. La Paz, Bolivia: La Razón Suplementos.
- Torres, J., Castro, S., & Oliva, D. (2008). *Conservación de la biodiversidad*. Santiago de Chile: Comisión Nacional del Medio Ambiente.
- Trujillo, F., González, A., Cobo, P., & Cubillas, E. (2002). *Nociones de fonética y fonología para la práctica educativa*. Granada: Grupo Editorial Universitario.
- Tuesta, F. (2010). *El sistema de partidos en la región andina construcción y desarrollo 1978-1995*. Lima: Instituto Pacífico S.A.C.
- Urrutia, A. (2016). Funcionarios y políticos: postales cotidianas desde la acción pública. En R. Grompone (editor), *Incertidumbres y distancia: el controvertido protagonismo del Estado en el Perú* (págs. 499-522). Lima: IEP.
- Valencia, Y. (2016). *Origen y evolución de la familia, una mirada al curso "perspectiva sociocultural de la familia"*. México: Universidad Católica del Valle.

- Varas, A. (2009). ¿Se desvanecerá todo lo sólido en el aire? Bonaza fiscal y reforma política en los países andinos. En M. Tanaka (Editor), *La nueva coyuntura crítica en los países andinos* (págs. 287-325). Lima: IEP.
- Velarde, J. (2011). Estudio preliminar para la implementación de una educación intercultural y bilingüe. En M. Cayetano (Editora), *Memorias: Iro. Congreso de lingüística e idiomas en el marco de la intra e interculturalidad del Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 201-211). Alta, La Paz, Bolivia: Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado.
- Vera, E. (2010). Cultura política en Puno. El dispositivo de la identidad etnocultural. En G. Portocarrero, J. Ubilluz, & V. y Vich, *Cultura política en el Perú* (págs. 53-66). Lima: IEP.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.



**ANEXOS**



Anexo 1. Entrevista estructurada

Universidad Nacional del Altiplano de Puno

Escuela de Posgrado en Lingüística Andina y Educación

I. DATOS DEL INFORMANTE

Nombre:.....

Edad:..... Género.....Lugar de nacimiento:.....

Lugar donde se realiza la entrevista:.....

Buenos días/tardes señor (a) permítame realizar la presente entrevista para la investigación acerca de la gestión del Gobierno Regional de Puno 2007-2010, para lo cual debo grabarle con la garantía de confidencialidad de los contenidos.

**Guía de entrevista para representantes del gobierno regional de Puno de la gestión 2007-2010**

**I.- Organización y gestión regional**

¿Cómo fue la gestión del gobierno regional 2007-2010 en la sociedad andina?  
.....

¿Por qué fue elegido como autoridad regional de Puno para la gestión 2007-2010?  
.....  
.....

**II.- Conocimiento de la ciudadanía de los espacios de gestión regional**

¿En la gestión regional se dio el valor real al uso de la lengua aimara?  
.....  
.....



¿Cómo fue el uso de las lenguas en la gestión del gobierno regional?

.....  
.....

¿Cómo fue el uso de la lengua en las funciones que realizaron los señores presidente, vicepresidente y consejeros regionales?

.....  
.....

**III. Participación de las autoridades en la gestión regional**

¿Cómo fue la gestión del gobierno regional 2007-2010?

¿Está Ud. de acuerdo con dicha gestión? **Si** ( ) **No** ( )

¿Por qué?.....

.....

**IV. Opiniones de los dirigentes y periodistas de la ciudad de Puno frente a la gestión regional**

¿Cómo considera la gestión del gobierno regional 2007-2010 en el uso de la lengua aimara?

.....  
.....

¿Cuál es su opinión acerca del poder político del presidente regional 2007-2010?

.....  
.....

¿Qué proyectos debe haber desarrollado en la gestión 2007-2010?

.....  
.....

¿Qué opinión tiene acerca del uso de la lengua del presidente regional?

.....  
.....



¿Cómo califica usted la gestión del gobierno regional 2007-2010?

.....

.....



Anexo 2. Credencial



*Jurado Nacional de Elecciones*

*Credencial*

**Mauro Justo Vilca**

*ha sido elegido y proclamado*  
*Vicepresidente del Gobierno Regional de Puno*  
*para el periodo 2007-2010.*

*Lima, 21 de diciembre de 2006.*

 _____ Dr. Enrique Javier Mendoza Ramirez Presidente	
 _____ Dr. Percy Peñaranda Portugal	 _____ Dr. Justín Tolo Vallenar
 _____ Dr. Carlos Vela Marquillo	 _____ Dr. José L. Velarde Urdanivia
 _____ Dr. Juan Teodoro Falconi Gálvez Secretario General (e)	



**Anexo 3.** Normas regionales y nacionales

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Compendio Normativo y Jurisprudencial sobre los derechos de los pueblos Indígenas, comunidades campesinas y nativas. 2013. Lima. Editora Diskcopy S.A.C. Por otra parte, las observaciones fueron el registro de eventos del Gobierno Regional de Puno y los documentos oficiales. Se ha recabado el audio cintas en el gobierno regional de Puno, la revisión de los diarios de la región de Puno: Los Andes y El Correo. Los diarios nacionales: La república, El comercio, El Expreso, El Perú 21. Los medios de televisión programas: La Ventana Indiscreta, el Panorama y la Frecuencia Latina.

## NORMAS NACIONALES

Constitución Política del Perú (30.12.93)

## LEYES

Ley N° 24656 (14.04.1987) Ley General de Comunidades Campesinas

Ley N° 26300 (03.05.1994) Ley de los derechos de participación y control ciudadanos

Ley N° 26821 (26.06.1997) Ley Orgánica para el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales

Ley N° 26845 (26.07.1997) Ley de titulación de las tierras de las comunidades campesinas de la Costa

Ley N° 27037 (30.12.1998) Ley de Promoción de la Inversión en la Amazonía

Ley N° 27378 (21.12.2000) Ley que establece beneficios por colaboración eficaz en el ámbito de la criminalidad organizada.

Ley N° 28237 (31.05.2004) Código Procesal Constitucional

Ley N° 28296 (22.07.2004) Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación

Ley N° 28611(15.10.2005) Ley General del Ambiente

Ley N° 28736 (18.05.2006) Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial

Ley N° 28983 (16.03.2007) Ley de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres

Ley N° 29735 (05.07.2011) Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú

Ley N° 29824 (03.01.2012) Ley de Justicia de Paz.

## RESOLUCIÓN LEGISLATIVA

Resolución Legislativa N° 26583 (25.03.1996)

Aprueban la “Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer”

## DECRETOS LEGISLATIVOS

Decreto Legislativo N° 295 (25.07.84)

Código Civil

Decreto Legislativo N° 346 (06.07.1985)

Gobierno Promulga Ley de Política Nacional de Población  
Decreto Legislativo N° 635 (08.04.91)  
Código Penal  
Decreto Legislativo N° 768 (04.03.1992)  
Código Procesal Civil

#### DECRETOS LEYES

Decreto Ley N° 22175  
(10.05.1978)  
Ley de Comunidades Nativas y de desarrollo agrario de las regiones de la Selva y Ceja de Selva.  
Decreto Ley N° 25891 (09.12.1992). Transfieren las funciones y actividades comprendidas en la Ley General de Comunidades Campesinas y en la Ley de Comunidades Nativas y de desarrollo agrario de las regiones de Selva y Ceja de Selva.

#### DECRETOS SUPREMOS

Decreto Supremo N° 003-79-AA (12.04.79)  
Reglamento del Decreto Ley N° 22175, Ley de comunidades nativas y de desarrollo agrario de las regiones de Selva y Ceja de Selva  
Decreto Supremo N° 008-91-TR (15.02.1991)  
Reglamento de la Ley General de Comunidades Campesinas  
Decreto Supremo N° 004-92-TR (25.02.1992)  
Aprueban el Reglamento del Título VII - Régimen Económico de la Ley General de Comunidades Campesinas  
Decreto Supremo N° 02-94-AG (10.01.1994)  
Precisan el marco funcional que corresponde a las direcciones regionales agrarias en cuanto a las acciones y procedimientos de titulación y deslinde de comunidades campesinas y nativas  
Decreto Supremo N° 028-2003-AG (26.07.2003) Declaran superficie ubicada en los departamentos de Cusco y Ucayali como “Reserva territorial del Estado a favor de los grupos étnicos en aislamiento voluntario y contacto inicial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros”  
Decreto Supremo N° 085-2003-PCM (30.10.2003) Reglamento de estándares nacionales de calidad ambiental para ruido  
Decreto Supremo N° 025-2003-JUS (30.12.2003) Reglamento de la Ley de Rondas Campesina.  
32  
Decreto Supremo N° 003-2005-AG (13.01.2005)  
Declaran de interés nacional la Reforestación en tierras cuya capacidad de uso mayor es forestal y en tierras de protección sin cubierta vegetal o con escasa cobertura arbórea  
Decreto Supremo N° 009-2006-AG (24.02.2006)  
Reconocen derechos de posesión, uso y usufructo, ancestrales y tradicionales de pueblos originarios vinculados al aprovechamiento sostenible de la totora, los llachos y recursos naturales en los sectores Puno, Ramis y Lago Titicaca  
Decreto Supremo N° 015-2006-EM (03.03.2006)  
Reglamento para la protección ambiental en las actividades de hidrocarburos  
Decreto Supremo N° 016-2006-AG (05.04.2006)

Reglamento de la Ley N° 28685, Ley que regula la declaración de abandono legal de las tierras de las comunidades campesinas de la costa, ocupadas por asentamientos humanos y otras posesiones informales  
Decreto Supremo N° 027-2007-PCM (25.03.2007)  
Define y establece las Políticas Nacionales de obligatorio cumplimiento para las entidades del Gobierno Nacional  
Decreto Supremo N° 025-2007-VIVIENDA (28.07.2007)  
Reglamento de Organización y Funciones - ROF del Organismo de Formalización de la Propiedad Informal - COFOPRI  
Decreto Supremo N° 008-2007-MIMDES (05.10.2007)  
Reglamento de la Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial  
Decreto Supremo N° 002-2009-MIMDES (24.03.2009)  
Decreto Supremo que crea la Mesa de diálogo permanente entre el Estado y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana  
Decreto Supremo N° 031-2009-PCM (20.05.2009)  
Decreto Supremo que crea la Comisión Multisectorial que abordará la problemática de pueblos amazónicos  
Decreto Supremo N° 018-2009-MINAM (08.09.2009)  
Reglamento de Uso turístico en áreas naturales protegidas  
Decreto Supremo N° 051-2010-EF (31.01.2010)  
Reglamento de la Ley N° 29482, Ley de promoción para el desarrollo de actividades productivas en zonas altoandinas  
33  
Compendio normativo y jurisprudencial sobre los derechos de los pueblos indígenas, comunidades campesinas y nativas  
Decreto Supremo N° 034-2011-EM (25.06.2011)  
Dictan disposiciones respecto a las actividades mineras o petroleras de exploración y explotación en el departamento de Puno en el marco del Convenio N° 169 de la OIT y la Ley N° 24656 - Ley de Comunidades Campesinas  
Decreto Supremo N° 001-2012-MC (03.04.2012)  
Reglamento de la Ley N° 29785, Ley del derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)  
Decreto Supremo N° 011-2012-ED (07.07.2012)  
Reglamento de la Ley N° 28044, Ley General de Educación  
Decreto Supremo N° 005-2013-MC (20.06.2013)  
Decreto Supremo que aprueba el Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Cultura  
Decreto Supremo N° 007-2013-JUS (26.06.2013)  
Reglamento de la Ley N° 29824 - Ley de Justicia de Paz

#### RESOLUCIONES MINISTERIALES

Resolución Ministerial N° 00394-85-AG-DGRA-AR (03.07.1985)  
Fijan el monto de derecho de reserva a que se refiere el Artículo 71° del Decreto Ley 22175, modificado por D.L. N° 2  
Resolución Ministerial N° 535-2004-MEM-DM (06.01.2005)  
Reglamento de participación ciudadana para la realización de actividades energéticas dentro de los procedimientos administrativos de evaluación de los estudios ambientales

Resolución Ministerial N° 1326-2006-AG (21.10.2006)  
Aprueban nueva “Guía para elecciones de las directivas comunales en las comunidades campesinas”  
Resolución Ministerial N° 148-2012-MINSA (06.03.2012)  
Directiva Administrativa N° 190-MINSA-OGEI-V.01, “Directiva administrativa que establece el procedimiento para el Registro del Certificado de Nacido Vivo”  
Resolución Ministerial N° 202-2012-MC (27.05.2012)  
Directiva N° 03-2012-MC, “Directiva que regula el funcionamiento de la base de datos oficial de pueblos indígenas u originarios”  
34

#### SECCIÓN PRIMERA NORMATIVA SOBRE LA PROTECCIÓN Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, COMUNIDADES CAMPESINAS Y NATIVAS

Resolución Ministerial N° 375-2012-MC (11.10.2012)  
Directiva N° 006-2012-MC, “Procedimiento para el registro de intérpretes de las lenguas indígenas u originarias”

#### RESOLUCIONES VARIAS

Resolución Defensorial N° 011-2005-DP (18.05.2005). Aprueban el Informe Defensorial N° 92, relativo a la protección del patrimonio arqueológico y del medio ambiente  
Resolución del Superintendente Nacional de los Registros Públicos N° 126-2011-SUNARP-SN (11.05.2011)  
Directiva N° 003-2011-SUNARP/SN, “Directiva que regula la calificación de los actos de saneamiento de posesiones informales ubicados en propiedad de comunidades campesinas, de acuerdo a lo dispuesto en la Ley N° 29320 y en el Decreto Supremo N° 004-2009-VIVIENDA”  
Resolución del Superintendente Nacional de los Registros Públicos N° 038-2013-SUNARP-SN (19.02.2013)  
Aprueban el “Reglamento de inscripciones del registro de personas jurídicas”  
Resolución Del Superintendente Nacional de los Registros Públicos N° 122-2013-SUNARP-SN (31.05.2013)  
Directiva N° 05-2013-SUNARP-SN, “Directiva que regula la inscripción de los actos y derechos de las comunidades nativas”.