



Antropología Social

# Modelos de identidad étnica. Discursos intelectuales aimara en el extremo norte de Chile

*Models of ethnic identity. Aymara intellectual discourse in the extreme north of Chile*

Jaime González González<sup>1</sup><sup>1</sup>Docente de la Universidad Autónoma de Chile, Chile.E-mail: [jagonzag1974@gmail.com](mailto:jagonzag1974@gmail.com)

## Resumen

*El artículo analiza los modelos de identidad étnica presentes en el lenguaje oral de intelectuales aimaras del extremo norte de Chile. La pregunta de investigación es ¿cuáles son las principales características de estas nociones de identidad étnica en el comportamiento hablado de estos intelectuales indígenas? Se sugieren dos hipótesis: 1) que son nociones administradas por estos intelectuales, y 2) que son acepciones producidas por esta intelectualidad indígena. La investigación contempla doce testimonios orales de intelectuales aimaras. Los principales resultados informan que los discursos indígenas presentan un conjunto de modelos de identidad étnica que oscilan entre la producción conceptual propia y la reproducción de ideas ajenas. Se concluye que los modelos registrados dan cuenta de nociones semejantes a los adscritos al pensamiento occidental, como las de "cultura", "tradición" y "nación".*

**Palabras clave:** Modelos; Identidad étnica; Discurso intelectual; Aimara.

## Abstract

*The article analyzes the models of ethnic identity present in the oral language of Aymara intellectuals from the extreme north of Chile. The research question is what are the main characteristics of these notions of ethnic identity in the spoken behavior of these indigenous intellectuals? Two hypotheses are suggested: 1) that they are notions managed by these intellectuals, and 2) that they are meanings produced by this indigenous intelligentsia. The investigation contemplates twelve oral testimonies of Aymara intellectuals. The main results report that indigenous discourses present a set of ethnic identity models that oscillate between their own conceptual production and the reproduction of foreign ideas. It is concluded that the registered models account for notions similar to those ascribed to Western thought, such as those of "culture", "tradition" and "nation".*

**Keywords:** Models; Ethnic identity; Intellectual discourse; Aymara.

## Introducción

Los estudios sobre identidad étnica en América Latina se caracterizan por centrar el análisis en poblaciones indígenas y afrodescendientes. En este terreno se aprecia una primera discusión fundada en enfoques simbólicos y primordialistas (González Caqueo, 2000; Sánchez, 1999; Van Kessel, 1980; Zárate, 1993). De este debate se desprende que el objeto se explica por propiedades culturales internalistas ligadas a las creencias, el lenguaje, más los usos y costumbres.

Un segundo cuerpo teórico centra su análisis en las condiciones materiales de existencia de las colectividades humanas (Favre, 1987; Grebe, 1997-1998; Hopenhayn, Bello y Miranda, 2006; Wolf, 1987). Su gran elemento común es que los factores económicos y tecnológicos explican la identidad étnica en poblaciones indígenas de

Latinoamérica. De esta manera, el objeto es abordado desde variables materiales endógenas y exógenas que permiten comprender y, sobre todo, explicar la identidad étnica en estos grupos.

Una tercera aproximación privilegia las múltiples dimensiones sobre el objeto (Assies, 1999; Albó, 2000 y 2005; Bengoa, 2007; De la Peña, 1995; Díaz Polanco, 2007; Gundermann, González y Durston, 2014; González; Gundermann e Hidalgo, 2014; Gavilán, 2016; González y Berríos, 2019; Jiménez y González, 2019; Morales y González, 2011; Morales, 2016; Poblete, 2010; Pairicán, 2014; Tricot, 2009; Tricot y Bidegain, 2020). Desde esta perspectiva se analizan los factores internos y externos a la cultura, considerando dimensiones materiales, simbólicas, electorales y organizacionales para comprender y explicar la identidad étnica en poblaciones indígenas.

Recibido 24-06-2021. Recibido con correcciones 27-10-2021. Aceptado 25-10-2022



Existe un cuarto debate latinoamericano, que centra el análisis en el maridaje identidad-región. Desde esta perspectiva destacan modelos teóricos tales como el concepto de "sistema social regional" (De la Peña, 1987; Vázquez León, 1992), la noción de "campo identitario regional" (Vergara y Gundermann, 2012) y la acepción de "espacios de interétnicidad" (Gundermann; González y Durston, 2018). De este enfoque se desprende que las identidades individuales y colectivas se entienden desde el "lugar social de la identidad", es decir, desde el contexto estructural regional en el que estas se generan.

Una quinta perspectiva se funda en la problemática del colonialismo y sus vínculos con las formas de generar conocimiento en América Latina. En este terreno se observan desde posturas que vinculan nociones como "colonialismo interno" con heterogeneidad cultural (González Casanova, 2006), hasta aproximaciones que relacionan ideas como "colonialidad del poder" con eurocentrismo y secularización del pensamiento (Quijano, 2014). También se aprecian enfoques que entienden el colonialismo como una forma de dominio social más allá de la sujeción interétnica (Rivera Cusicanqui, 2015), junto a visiones que exploran otras formas de saber desde las experiencias de resistencia de diferentes grupos subalternos (De Sousa Santos, 2010, 2018). De esta discusión se rescata el maridaje teórico establecido entre dominio colonial y generación de saberes, junto al papel que cumple el orden capitalista en la generación de ideas hegemónicas.

Finalmente existe un sexto enfoque que centra el análisis en un conjunto de sujetos ligados a la docencia y la difusión oral y escrita de ideas, todos ellos definidos como intelectuales étnicos (Bartolomé 2002; Cancino, 2005; Favre, 1996; Florescano, 2003; Gutiérrez, 2001; González, 2018a; González, 2018b; Muñoz y Senior, 2021; Vargas, 1994; Zapata, 2005, 2007a, 2007b, 2008). De esta perspectiva se desprende la existencia de un maridaje entre la acción de esta intelectualidad y la generación de identidad étnica en los distintos escenarios en que se encuentran situados.

Sobre este último debate se inspira el presente artículo. Lo que buscamos en este trabajo es indagar las nociones de identidad étnica presentes en las prácticas discursivas de un conjunto de intelectuales aimaras originarios del extremo norte de Chile. La pregunta directriz es ¿cuáles son las principales características de estas nociones de identidad étnica presentes en el comportamiento hablado de estos intelectuales indígenas? Se sugieren dos hipótesis al respecto: 1) que son nociones administradas por estos intelectuales; 2) son acepciones producidas por esta intelectualidad indígena.

En el terreno metodológico, el trabajo se vale de doce testimonios orales de intelectuales aimaras del extremo

norte de Chile<sup>1</sup>, voces recolectadas en las ciudades de Arica, Santiago y el pueblo de Putre. Los relatos fueron registrados en base al método de la entrevista semiestructurada (Quivy, 2006), procedimiento orientado teórica y metodológicamente por el "encuentro de investigación" (Vázquez León, 2003) y que entiende el registro del habla como una situación interactiva. El mencionado procedimiento se funda en la teoría de la estructuración (Giddens, 2003), que entiende el habla como un tipo de comportamiento que se vale tanto de las herramientas cognitivas de los sujetos como de las fórmulas sociales disponibles en el entorno simbólico de los agentes humanos. Así, el registro oral fue orientado metodológicamente desde el entendimiento del trabajo de campo y la etnografía como un "encuentro comunicativo" (Lins Ribeiro y Kemper, 2014), procedimiento que toma en cuenta la capacidad de interpretación tanto del investigador como de los participantes de la investigación. Estos materiales entraron en diálogo tanto con el enfoque de este trabajo como con el procedimiento tipológico tributario de este marco. Así, el habla de estos sujetos fue analizada desde el terreno de las nociones teóricas que enunciaban sobre la identidad de su grupo étnico, conceptos que dieron cuenta de los modelos del mundo aimara que portaban en sus palabras. Este punto es relevante, ya que el trabajo no busca caracterizar los grados y tipos de instrucción de los sujetos de estudio, análisis que ya ha sido abordado en otros artículos (González, 2014; González, 2018a; González, 2018b), sino analizar en profundidad las nociones de identidad étnica que proponen los intelectuales en las entrevistas efectuadas. De todo esto tratan las siguientes líneas.

### **Modelos de identidad étnica desde el lenguaje intelectual: una propuesta tipológica**

Si existe un producto que distingue la práctica intelectual del comportamiento de otros agentes humanos, este se encuentra en el terreno de la producción de ideas. La elaboración y gestión de nociones constituyen la dimensión característica de estos sujetos tanto en su trabajo escrito, como en los discursos orales que emiten en una escena académica, profesional o política. Sin embargo ¿qué son las ideas intelectuales? Un aporte temprano lo encontramos en la obra del filósofo moderno Baruch de Espinosa (1980 [1677]). El autor europeo sostuvo que la elaboración de modelos ideales y la preferencia intelectual por ellos pasaba necesariamente por la idea de "perfección".

No obstante, las ideas eran resultado de "modos de pensar". Conceptos como "realidad", "perfección" e "imperfección" son resultado de estos modos de entendimiento. Dicho en otras palabras, se trata de

<sup>1</sup> Los relatos corresponden a once profesionales universitarios de los cuáles seis disponen de postgrado, más un sujeto con educación superior no finalizada.

nociones imaginadas. De esta manera, dicotomías polares tales como “realidad/irrealidad” o “perfección/imperfección”, son construcciones teóricas resultado de modos de pensar, es decir, modelos ideales o ideas universales producto de la imaginación humana (De Spinoza, 1980). Sin embargo, estos modelos también generan prejuicios cuando algo no coincide con el esquema ideal. Cuanto más toma distancia un fenómeno del concepto universal, más imperfecto se aprecia el hecho. Visto de esta manera, nociones como “pueblo indígena” o “identidad étnica” son ideas universales fruto de modelos ideales. Esto sería evidente desde el campo de las ciencias jurídicas, donde se generan algunas de las acepciones de pueblo indígena.

Esta perspectiva se entronca con los aportes realizados por Michel Foucault (1972) con su concepto de “episteme”. Con base en esta idea, el teórico francés identifica diferentes formas de conocimiento en los grupos humanos, modos de conocer que se pueden observar tanto desde el campo de la vida cotidiana de un colectivo cultural como desde el terreno de los espacios académicos donde se gestan conceptos teóricos fundados en el razonamiento científico. Así, la ciencia puede ser entendida como una forma de conocimiento como cualquier otra. Ahora, esta episteme genera consecuencias en las prácticas sociales, actos observables tanto en el terreno del discurso oral como en el ámbito del lenguaje escrito.

Al establecer el vínculo entre la producción de nociones y la práctica intelectual, nos encontramos con el problema de definir conceptualmente a los intelectuales y su papel en la generación de modelos. En este terreno, François Dosse (2007) se aproxima al objeto desde una perspectiva histórica que le permite identificar una disyunción en torno al concepto. Según Dosse, la noción de intelectual presenta la oscilación entre una concepción “sustancialista”, que tiende a asimilar a los intelectuales como un grupo social particular, y una visión “nominalista”, que sitúa a estos sujetos en un compromiso con las luchas ideológicas y políticas. Así, la historia de Francia sitúa el nacimiento de la palabra “intelectual” con el llamado “caso Dreyfus” y la emergencia de la opinión pública. No obstante, Felix Guattari (citado en Dosse, 2007), insatisfecho con esta definición funcional, propone un concepto que atraviesa la totalidad del universo social producto de la modernidad tecnológica. Con base en este enfoque, sostiene que sujetos profesionales tales como enfermeros o docentes constituyen agentes intelectuales, debido a que en el presente no existe dominio de la actividad tecnológica, social y productiva que no remita cada vez más a funciones intelectuales.

Desde una perspectiva teórica materialista, Antonio Gramsci (1967) aporta numerosos elementos para el análisis. Según el pensador italiano, existe un vínculo

dialéctico entre el intelecto humano y las condiciones materiales de existencia, nexos que explican la continuidad y el cambio en esta práctica humana. Según Gramsci, todos somos intelectuales por la facultad humana de pensar. No obstante, solo algunos realizan el ejercicio profesional del oficio, producto de la división social del trabajo en un modo de producción determinado. Sobre esta base, lo que normalmente llamamos “intelectual” constituye la práctica profesional de un conjunto de sujetos que son resultado de una contingencia material. Si esta contingencia sufre modificaciones en el tiempo y en el espacio, el ejercicio de este comportamiento sufrirá cambios en función de la base productiva de la sociedad. Esta definición conceptual presenta un alto valor heurístico, ya que nos permite pensar el objeto desde el terreno de las inteligencias individuales en maridaje con contextos materiales situados. Desde esta perspectiva, podemos entender la intelectualidad como un concepto dinámico, que permite identificar e interpretar ciertas regularidades en las prácticas humanas cambiantes.

Por un rumbo diferente nos encontramos con la obra de Isahia Berlin (1967). El autor bielorruso realiza una genealogía en torno al objeto, estableciendo una dicotomía polar entre los términos “intelectualidad” e “*intelligentsia*”. Sobre la base de esta antinomia, Berlin sostiene que la intelectualidad se distingue histórica y espacialmente por estar ubicada en la Europa Occidental. Desde ahí, los intelectuales se caracterizaron por ser individuos urbanos, cosmopolitas, dedicados por y para el conocimiento, esperando ser evaluados por los productos intelectuales que generaban en un momento determinado. La *intelligentsia*, por el contrario, se encontró situada en la Rusia zarista, país agrario, atrasado y dominado intelectualmente por una hierocracia ignorante de los avances cognitivos de la Europa occidental. En este contexto surge la *intelligentsia*, sujetos rurales y periféricos caracterizados por combinar los avances científicos de Occidente con una profunda conciencia moral. Para ellos el pensamiento científico constituía una suerte de fuente de salvación. Se trataba de un conjunto de sujetos rurales, periféricos y parroquiales cuyo ejercicio del intelecto se fundaba en las creencias antes que en la racionalidad y en la producción de ideas.

Con algunas semejanzas con la obra de Gramsci y Berlin se observa el trabajo de Michael Löwy (1979), sociólogo brasileño que aborda el objeto desde una perspectiva materialista. Para este autor, la idea gramsciana de intelectual alude a un amplio conjunto de trabajadores intelectuales, situación que presenta un problema de especificidad conceptual. Desde este razonamiento, Löwy define a la intelectualidad como a un conjunto de productores directos de ideas. Se trataría de una categoría de sujetos sociales, caracterizados por generar “productos ideológico-culturales” desde el campo de la academia. Con esta acepción, distingue

el objeto de otros comportamientos, propios de los empresarios, distribuidores o administradores culturales. Así, mientras los intelectuales producen modelos en los distintos campos del conocimiento, el empresario cultural emprende con estas ideas, o los administradores culturales las gestionan. Estas prácticas, lejos de ser estáticas, constituyen un fenómeno dinámico, ya que dependen de la contingencia material en que se ejerce tanto el acto de pensar, como los demás comportamientos ligados a la cultura.

Con algunas semejanzas con la obra de Löwy, Ernest Gellner (1998) aporta elementos de análisis al momento de establecer un nexo entre epistemología y práctica intelectual. Para el pensador europeo, existe un vínculo causal entre un tipo de episteme y el comportamiento intelectual y político de estos sujetos. A esta relación se suma la contingencia política en la que están situados los agentes humanos, escena que interviene en los vínculos entre epistemología y acción en la intelectualidad. De esta manera, las posturas cosmopolitas e individualistas son resultado de epistemes “atomistas”, mientras las opiniones parroquiales y nacionalistas tributan a epistemologías “holistas”. No obstante, bajo ciertos contextos políticos las prácticas intelectuales pueden presentar una tercera postura, definida por Gellner como “el dilema de los Habsburgo”. Con base a esta noción, Gellner alude a una situación intelectual vinculada al tránsito intermitente entre las dos posturas epistémicas, hecho que genera una tensión psicológica en estos individuos producto de esta bipolaridad intelectual, junto a las filiaciones identitarias que puedan presentar por esta.

De este debate se desprende que el concepto de intelectual presenta cuatro dimensiones fundamentales. La más evidente de ellas tiene que ver con el intelecto humano. Una segunda dimensión considera la contingencia material en que se realiza el acto de pensar. El tercer nivel de análisis se encuentra en el entorno simbólico, exterioridad social ligada tanto al estilo de vida de los individuos, como a un contexto más acotado ligado a los espacios epistémicos en que la intelectualidad produce sus ideas. Finalmente nos encontramos con el contexto político, dimensión que puede habilitar o constreñir los actos de pensamiento. Estas dimensiones nos permitirán aproximarnos a las nociones de identidad étnica en la intelectualidad aimara, desde el terreno de la formulación de un tipo ideal sobre el objeto (Velasco, 2013).

Si las ideas son resultado del intelecto humano y este engloba las cuatro dimensiones mencionadas, se puede sostener que las nociones de identidad étnica constituyen enunciados discursivos que se pueden observar tanto en el comportamiento hablado de los sujetos como en las prácticas escriturarias. En este sentido, las ideas se expresan mediante el lenguaje, medio de comunicación

universal resultado de la inteligencia humana (Chomsky, 1981), que se genera desde el terreno del diálogo (Jackobson, 1986) y que se emite en un contexto simbólico que valoriza los discursos (Bourdieu, 1990). En este sentido, las nociones son comunicadas por prácticas discursivas, comportamiento vinculado tanto a la cognición humana como a las fórmulas sociales que instrumentan los sujetos situados en una colectividad (Giddens, 2003). Así, los modelos constituyen formulaciones intelectuales que pueden ser producidas o administradas por sujetos que portan ciertos grados de instrucción. Los actos de producción y administración pasan tanto por el intelecto humano como por la contingencia material en que estas ideas son producidas/administradas. Esta formulación de ideas también se explica por el entorno simbólico en que se emiten los conceptos, sea desde la cultura cotidiana originaria de los sujetos, sea por los espacios epistémicos en que se educaron. Finalmente, se encuentra el contexto político, escena explicativa de las ideas en el terreno del combate ideológico y la contingencia de poder cotidiana. De esta manera, podemos sugerir un modelo de identidad étnica formulado por sujetos intelectuales, esquematizado en la tabla 1.

El esquema da cuenta de un modelo teórico estructurado con base a dos dimensiones. La primera, definida como “Enunciados intelectuales orales”, contempla dos componentes que establecen la distinción entre ideas producidas de nociones administradas. El primer componente considera cuatro indicadores que permiten hacerlo observable en el terreno de las palabras y las ideas originales que portan. El segundo componente contempla tres atributos apreciables en palabras ajenas a la autoría de la intelectualidad indígena. La segunda dimensión replica los componentes e indicadores de la primera, ya que apuntan a observar los mismos enunciados en textos escritos de estos agentes. De esta manera, se ofrece un “modelo politético” (Burke, 2007) que permite generar el recorte metodológico a la información que se busca analizar, estableciendo una dimensión común entre enunciados orales y escritos.

Así, las nociones de identidad étnica son entendidas como enunciados intelectuales formulados mentalmente y comunicados mediante el lenguaje oral y escrito. A su producción se agregan las prácticas intelectuales de administración de estas ideas, de tal manera que modelos tales como “pueblo indígena”, “pueblo originario” —o en este caso “pueblo aimara”—, presentan características intelectuales y comunicativas situadas en un contexto material y simbólico. La política es parte de esa contingencia e incide tanto en la formulación como en la gestión de ideas. De esta manera, los conceptos de identidad étnica emitidos por los sujetos presentarán dos niveles de análisis: 1) producción de ideas; 2) gestión de estas ideas. Tanto las primeras como las segundas constituyen actos humanos que permiten significar/

Concepto	Dimensiones	Componentes	Indicadores
Noción de identidad étnica	Enunciados intelectuales orales	Ideas producidas	-Palabras propias -Palabras nuevas -Contenidos nuevos -Contenidos en diálogo con palabras y aportes de otros autores
		Ideas administradas	-Manejo de palabras ajenas -Manejo de palabras antiguas y nuevas -Manejo de contenidos de otros autores
	Enunciados intelectuales escritos	Ideas producidas	-Palabras propias -Palabras nuevas -Contenidos nuevos -Contenidos en diálogo con palabras y aportes de otros autores
		Ideas administradas	-Manejo de palabras ajenas -Manejo de palabras antiguas y nuevas -Manejo de contenidos de otros autores

**Tabla 1:** Tipología de noción de identidad étnica. Fuente: elaboración propia.

**Table 1:** Typology of the notion of ethnic identity.

resignificar una situación social y política determinada, así como generar un manejo simbólico de la diferencia entre colectivos culturales diferentes. Para razones de este artículo, nos centraremos en la dimensión de “enunciados discursivos orales”, fundando el análisis en los componentes productivos y administrativos del lenguaje intelectual de los actores. En este sentido consideraremos tanto el contenido del habla, como la cantidad de palabras de dominio en las voces, para —finalmente— centrarnos en el principal atributo de nuestro interés: las ideas manejadas, sea de su autoría, sea de nociones obtenidas por otros autores, materia que será tratada en las siguientes líneas.

### Presentación de resultados

Las nociones de identidad étnica emitidas por los participantes de la investigación se caracterizan por una ambigua distinción entre lenguajes propios y ajenos. En este sentido, los discursos intelectuales registrados informan de dificultades a la hora de generar clasificaciones fijas entre prácticas productivas y acciones administrativas. Una situación semejante se puede sostener a la hora de establecer distinciones extremas entre los enunciados emitidos: la frontera entre concepto producido y noción gestionada es porosa, fenómeno que se podría explicar por ciertas tendencias en el comportamiento intelectual de los sujetos de estudio, tal como hemos documentado en

trabajos anteriores (González, 2018a; González, 2018b). Por razones de exposición, presentaremos algunos casos del corpus discursivo registrado —a modo ejemplar— para dar cuenta de los resultados de la investigación.

Los principales enunciados registrados dan cuenta de posturas a ratos antitéticas en torno a la definición de lo aimara y los elementos que componen la acepción. Así WQ<sup>2</sup> sostiene:

*Existe una especie de oposición entre lo que es el imaginario del aimara “original” y el aimara importado o inmigrante. Entonces, existe el aimara de comunidad, que los aimaras de afuera los llaman bolivianos. En esa época en esta región no había aimaras. Había comunidades andinas...*

En este fragmento se observa una clara distinción entre “imaginario aimara original” e “imaginario aimara inmigrante”. Sobre esta base, se establece la disyunción entre “aimara de comunidad” y “aimaras de afuera” (bolivianos). A esto agrega una distinción histórica: en el pasado se empleaba la idea de “comunidad andina”, mientras que en el presente se habla de “aimara”. Esto da cuenta de un diálogo entre ideas ajenas al autor

<sup>2</sup> Por razones de cuidado de la identidad personal de los sujetos de estudio, omitimos los nombres propios de los participantes de la investigación por las iniciales de nombre y apellido de estos.



("andino"; "original"; "aimara") e interpretaciones propias de estas nociones (la constatación de la oposición conceptual "aimara original/aimara importado"). Acto seguido, WQ profundiza en esta interpretación al centrar el análisis en la identidad indígena:

*Existe un gran desafío con la identidad aimara. Primero, porque no todo lo que existía del patrimonio aimara existe. Existe una cosa minoritaria. Es como un gran rompecabezas donde solamente hay piezas. Pero por otro lado, existe la capacidad y voluntad de un grupo humano. Lamentablemente, en el plano de la construcción de la identidad, todavía no existe una masa crítica de intelectuales aimara para dar ese paso. Requiere la alquimia de dos cosas: primero, el conocimiento de todo aquello que existe sobre el patrimonio cultural aimara. Y por otra parte una masa crítica aimara. Por tanto, para mí la identidad aimara es una cosa que se está por construir... Y no obstante, como digo, existen identidades locales. Son de alguna manera sustanciales y culturales. Algunas valóricas. Pero existe el paso cada vez más cercano, de identidades en plena construcción del mito. Existen algunas comunidades, donde hay niveles de identidad ligadas a elementos ancestrales muy ricos. Pero el nivel ideológico y de discusión es mínimo. Hay otras donde existen discusiones ideológicas muy altas. Sin embargo, el volumen cultural de estas discusiones es mínimo. Ahora, no estoy en contra de los niveles de identidad, a nivel de la zona productiva de los valles o de los mismos bailes. Hay diferentes tipos de identidad o niveles de identidad. Entonces, para mí la identidad como concepto, es obviamente la suma de esas identidades, articuladas por una cosa de construcción de un mito. De construcción de historia. De la articulación de cosas oníricas y de lenguas...*

La definición conceptual de identidad aimara que aporta WQ se encuentra vinculada a la figura de los intelectuales indígenas. En este sentido, la noción es abordada desde una perspectiva holística que permita englobar todas las dimensiones culturales de un pueblo. Así, WQ entiende la identidad de su etnia como una realidad fragmentada ("un gran rompecabezas"), donde se presentan niveles de identidad indígena. Así, WQ propone un concepto de identidad étnica donde vincula el patrimonio cultural de una colectividad con la formulación ideológica y discursiva generada por la intelectualidad ("masa crítica aimara") de este colectivo humano. Sobre esta base, el intelectual estima que la identidad aimara constituye un objeto por construir en el futuro y esta elaboración pasa por el trabajo racional de una intelectualidad indígena. Se trata de una aproximación original al concepto de

identidad étnica para el caso particular de la etnia a la que pertenece el sujeto. De esta manera, estamos frente a la formulación de un modelo teórico propio con base tanto a la cultura académica del individuo, como con las experiencias propias de la cultura original de este agente.

Un concepto con altos grados de tensión intelectual se observa en la propuesta de SC. En este caso, la práctica discursiva informa de una importante dificultad inicial de formular una noción de identidad aimara, tal como se aprecia en su relato cuando establece un nexo entre su condición de sujeto y su membresía a su colectividad:

*Individual, colectivamente. Individual, yo creo que es la...es lo que uno es. No te puedo explicar...O sea para mí es más fácil explicar qué es ser chileno, prefiero. Nací en Chile, nací acá, tengo esto...Pero ser aimara, yo sé que soy no más. Ahora, si quieres que te lo describa, te enumere características fenotípicas, mis cuatro abuelos eran aimaras. Pero alguna mezcla tiene que haber. Pero una particularidad de la identidad aimara, es la de ejercer un territorio en una comunidad indígena y ojalá chilena. Pero también se discriminan entre los aimaras chilenos con los aimaras bolivianos y los aimaras migrantes. Entonces, mi historia de vida me resuelve el conflicto, porque yo nací en una comunidad aimara. Tuve esa vivencia de comunidad íntegramente indígena. Y estoy en la ciudad. Pero no he perdido el vínculo con mi pueblo. Y se lo transmito a mi hijo. Tú te has dado cuenta de que le hablo. Pero él cuando sea grande, se va a hacer ese cuestionamiento de qué es ser aimara. Aunque él es zambo, tiene toda la formación aimara. Yo te puedo decir que es básicamente la identidad: el origen de uno.*

A pesar de las dificultades iniciales de aportar una definición conceptual sobre la identidad aimara, SC aporta un elemento original e interesante en torno a la acepción: el vínculo "comunidad-territorio". Lo que llama "el origen de uno" tiene que ver con el nexo entre la colectividad indígena y un territorio dentro de Chile. Si bien la intelectual menciona otros observables del concepto ligados al parentesco, lo específico de la idea que propone está ligado al papel de la membresía a una comunidad indígena en Chile para participar de la condición de aimara. Al sostener que ella nació en una comunidad aimara, que participó de la vivencia en ella y que no ha perdido su vínculo con la parroquia indígena le asigna su membresía. En este sentido, SC propone una nomenclatura territorial para definir qué individuos quedan dentro de la identidad aimara en Chile y quienes quedan fuera de ella. Una ruta intelectual diferente establece ES con respecto a la formulación de

un modelo de identidad indígena. A su juicio, no existe una identidad unitaria en el mundo aimara. Al respecto sostiene:

*Yo creo que la identidad aimara está dividida. Para ilustrarle un poco más, es una división por geografía. Porque la identidad de un aimara chileno, que vive en la ciudad, es muy distinta a la de un aimara que vive en el altiplano. No es la misma. También existe una división por pueblo. Existe una identidad más local. El putreño se siente putreño aimara. El de Ancolacane, se siente Ancolacane aimara. Ahora, el patrón que los une a todos es pertenecer al Pueblo Aimara. Ahí lo más importante es la lengua. Y esa debería ser la bandera de lucha para unirlos. Aunque hayan variantes, porque también existen variantes por zona. Esto implica tanto localidades como países. Pero la lengua igual se entiende. Se entiende perfectamente el aimara boliviano, peruano, chileno, putreño, o el de Camiña. Pero no existe una identidad única, como cuando decimos "somos chilenos o nos sentimos chilenos". Cuando hablamos de aimaras, no es una identidad única...*

La formulación de ES pasa por la relación "espacio-población" para sostener que la identidad aimara se presenta dividida. A diferencia de SC, ES observa que el espacio geográfico constituye la gran dificultad para generar una identidad colectiva unitaria que supere la identificación local. No obstante, la intelectual también propone una nomenclatura de identidad étnica ligada al lenguaje: la lengua indígena constituye la propiedad que debería englobar a los aimaras, más allá de la localidad o país donde se encuentren situados. Por tanto, el modelo propuesto pasa necesariamente por el papel de la comunidad lingüística en la conformación de una identidad étnica. Una propuesta de mayor complejidad se observa en el discurso de AS. Para este intelectual, la identidad indígena pasa necesariamente —y al igual que WQ— por la acción de una intelectualidad étnica que comprende la totalidad de aspectos que engloban la cultura indígena y que trascienda la mirada limitada de los comuneros aimara:

*Existen diferencias en la identidad ¿por qué razón? Porque la gente del interior son más localistas. Tienen una identidad de comunidad. Entonces, si tú le preguntas a cualquier individuo de la comunidad, ellos hablan más como la localidad. Si es de Putre, habla y se siente putreño. Se siente agricultor. Si lo quieres mezclar con el aimara del altiplano, al tiro él te dice que no. Ellos dicen "no me mezcles con ellos, yo no soy ganadero". Lo mismo el del altiplano. Entonces, ellos se*

*separan por actividad económica. Unos son agricultores. Otros son ganaderos. Y lo que los une es la identidad localista. A diferencia del aimara más intelectualizado, o con mayor conciencia de identidad, que pregona más por el concepto de Pueblo y por la proyección como Pueblo... Y esa mirada, sin duda, la tiene la gente que vive en el mundo urbano y sobre todo la gente más intelectualizada. Nosotros vemos el tema global. No un tema de apoyo local, sino un tema de Pueblo. Y si nosotros logramos entablar una vía de desarrollo para el Pueblo, entonces se desarrollan todas las comunidades.*

AS propone una noción de identidad étnica ligada a la idea de "pueblo", definiendo esta nomenclatura como la globalidad de dimensiones que implica, en este caso, ser aimara. Así, el pueblo indígena engloba las distintas identidades locales, generando una identificación que supera en escala y complejidad a la comunidad local. Se trata de una definición que está en diálogo con las acepciones internacionales de pueblo indígena, pero que en el caso de este sujeto se vincula necesariamente al razonamiento y acción política de una intelectualidad étnica. Por un rumbo semejante se observa la propuesta de ZA, sobre todo al contrastar la identidad nacional con la identidad indígena:

*Tenemos dos modelos. Los pueblos indígenas son más colectivos. Más hermanados con la protección de los recursos naturales, donde su eje central es el territorio. Por otra parte está el modelo nacional. De un país unitario y homogéneo. Una identidad única. Este modelo colisiona con el concepto de pueblos indígenas, que cuenta con una mirada diferenciada. Esta mirada más diversa le asigna el valor que tiene cada pueblo. Ahí tenemos una colisión conceptual. Esta se da entre los intelectuales que generan los programas y están en la dirección de este país, versus la propuesta indígena de una educación bilingüe intercultural. La identidad, tiene algo muy personal también. Esto, de acuerdo a tu contexto o tus vivencias. En lo local, creo que la identidad se ha ido fortaleciendo. Ha tenido líneas de encuentro comunes. Por ejemplo, el hecho que hayamos tenido un carnaval acá, te marca una identidad. Ahí todos bailan. Pero también hay niveles de identidad. Por ejemplo, en la cultura aimara existen generaciones que sufrieron más que otras. El adulto mayor vivió la época de la chilenización, cuando se hincaban ante la bandera chilena. Sufrieron una vejación de ese tipo. Obviamente ellos tienen una identidad con traumas duros. Ahora, los hijos de esa generación que vieron*

*que humillaron al papá, ante esa situación ¿qué es lo que quieren? Que sus hijos no sufran lo mismo. Esa es la respuesta natural de la violencia ejercida. Esa generación intermedia, que oscila entre los 50 y los 60 años, tomó el camino de la desaimarización. Y la gente está volviendo a su identidad. Algunos les cuesta volver...*

La definición conceptual de ZA pasa por un modelo cultural conformado por dimensiones tales como el "territorio", el colectivismo y la valoración por la diversidad. La idea de "interculturalidad" cumple un papel orientador en esta lectura, donde el diálogo de saberes debe constituir el cimiento para la convivencia en el país. El intelectual observa niveles de identidad aimara en función de la historia de los grupos etarios en el extremo norte. De las generaciones que vivieron el proceso de "chilenización"<sup>3</sup>, hasta las nuevas generaciones que crecieron bajo un contexto habilitador, ZA observa diferencias en el terreno de la identificación y la adscripción:

*...Pero la generación de 50 años para abajo ya acepta su identidad. Ahora, los contextos han sido favorables. El hecho de que haya una Ley Indígena. Que exista una beca indígena. Que se hayan generado políticas públicas al respecto. Se ha generado un contexto tremendamente favorable para la identidad. Entonces, yo creo que la identidad, por lo menos en la provincia de Parinacota, ha ido evolucionando para mejor. De hecho, cuando se hace el carnaval tenemos gente de todo tipo. Entonces también hay que entender que la identidad aimara va trastocando la identidad regional. De hecho, el plan de desarrollo regional, cuenta con varias líneas que apuntan a la identidad. Una de las identidades que hay que fortalecer es la de los pueblos indígenas de la región. Esta constituye un valor para el desarrollo de la región. Ahora, lo que falta es el tema de contenidos. Yo creo que ya salimos del tema "¿somos indígenas o somos aimaras?". Lo que debemos responder ahora es ¿qué es ser aimara? Debemos recuperar nuestro idioma y nuestra espiritualidad. El siguiente paso sería trabajar la identidad en nuestro territorio. Eso no implica que abandones la interculturalidad. El dominio del castellano y otras lenguas que te permitan ser ciudadano del mundo. Con esa herramienta, el futuro líder o profesional aimara, va a poder defender mejor su condición*

*de tal. Mientras tengamos territorio, idioma, espiritualidad, vamos a seguir...*

En este fragmento ZA aporta una interesante reflexión en torno a la pregunta ¿Qué es ser aimara? En este terreno analiza la pregunta desde la idea de "recuperación", considerando el papel de la lengua y la espiritualidad indígena para la formulación de una identidad aimara. A esto integra nuevamente la noción de territorio, de tal manera que propone una nomenclatura simbólica, intercultural y territorializada, acepción que permite comprender el enunciado "*Mientras tengamos territorio, idioma, espiritualidad, vamos a seguir*". Con semejanzas y diferencias se observa la propuesta de AF, quien formula un concepto de identidad indígena ligada a las ideas de "origen" y "pueblo". Sobre esta base, la intelectual plantea:

*Yo te decía que no veo que tenga [el país] muy enraizada una identidad. Todavía está muy difusa, porque no se ve en sus raíces. La identidad tiene que ver con las bases de la nación. Este es tu punto de partida. Para mí, aimara es sentirse parte de la estructura de un pueblo. Desde esa perspectiva yo me reconozco como tal. Si me preguntan de dónde soy, yo primero digo que soy aimara. Después digo que soy chilena. Yo tengo esa conciencia, esa noción clara de cuáles son mis orígenes. En eso no me pierdo. Lo que pasa es que trabajo mucho en capacitación. Y me ha hecho la pregunta "bueno, ¿tú eres aimara o eres chilena?" Y yo digo soy aimara. La república viene después. Por lo tanto, mis raíces son milenarias. Y soy parte actual de esa cultura.*

La definición conceptual de AF propone que la identidad étnica aimara debe fundarse en el origen histórico del pueblo indígena, raíz que constituye el cimiento para la formulación de una noción de identidad. Palabras como "pueblo" y "origen" constituyen la clave para el esquema propuesto por este sujeto. Una propuesta de mayor complejidad formula MA. A juicio de la intelectual indígena se observa un modelo que vincula imagen de sí, tradiciones y costumbres, de tal manera que:

*Lo que yo entiendo por identidad es la imagen que uno tiene de sí mismo. De qué es lo que hace o de dónde viene. En el fondo hay cosas que tú reconoces nomás. Es decir, eres o no eres. Entonces, si yo defino así la identidad, una persona no sólo dice que es, sino que también practica sus tradiciones y costumbres. Mucha gente dice "no es que yo". Basta ver cómo vive su familia. Lo segundo, el que practica las tradiciones y costumbres del pueblo aimara, que se pueden practicar*

<sup>3</sup> Período en la historia del extremo norte de Chile donde el Estado aplicó políticas de nacionalización del territorio obtenido tras la guerra del pacífico (1879-1883) librada con Perú y Bolivia. Esta nacionalización contempló tanto el ámbito militar, como en plano escolar. Para profundizar en esto ver (González, 2002; Castro, 2005; Figueroa y Silva, 2006).



*en un contexto urbano. Es la persona que frecuentemente recurre a sabios andinos o a la medicina tradicional. Es una persona que siempre es respetuosa con el pago a la madre tierra, todos los meses de agosto. Eso es sumamente importante. El dar y el recibir. También está el sentido de pertenencia a un territorio. A un espacio determinado...*

La definición conceptual de MA contempla tres dimensiones: 1) tradiciones; 2) costumbres y; 3) territorio. Así, propone una nomenclatura fundada en la sabiduría tradicional, en la cosmovisión agrícola y en las prácticas comunitarias. Al igual que otros sujetos, MA destaca el papel del "territorio" en la formulación de su idea, de tal manera que es en él donde se practican las tradiciones y usos y costumbres de la cultura indígena. La identificación a un colectivo cultural tiene su fundamento en el espacio geográfico en el que está situado. Se trata de un modelo de identidad colectiva que sintetiza tanto la conceptualización propia de las ciencias sociales, como la experiencia rural y comunitaria de la población indígena. Por un rumbo semejante se observa la propuesta de AQ, intelectual indígena que combina tanto las representaciones colectivas aimara, como las prácticas cotidianas de este colectivo humano. Así, define la identidad de su etnia:

*Con valores. Los valores aimaras son muy distintos a los clásicos occidentales. Por ejemplo, el no robar, o el no ser flojo. Los valores occidentales hablan, por ejemplo, de la virginidad. Hablan de cuestiones que no creo que vayan con nuestra cultura. Nuestra cultura es distinta. Es más alegre. Tenemos otro tipo de valor. Yo no considero que sean ni buenos ni malos. Son nuestros valores. Son propios. Yo pienso que la identidad para nosotros va netamente enfocada a eso. Por ejemplo, me degrada que un aimara ande "robando". Para mí, los políticos aimaras sacaron patente y título de ladrón. Parto de ahí. Entonces, no robar ni mentir. Nosotros somos laboriosos. Estamos en nuestro trabajo. Y tratamos de hacer las cosas bien.*

Desde este relato, la identidad aimara es conceptualizada en función de "valores" que regulan el comportamiento colectivo, tales como ser "laborioso", "alegre" y "honesto". Toma distancia del acto de robar, comportamiento que lo observa ajeno a su cultura indígena. Estos valores serían propios de su identidad étnica independiente del espacio geográfico en que estén situados. En su opinión sobre las diferencias que existen entre los aimaras urbanos de los indígenas rurales, sostiene:

*Muy poca. Yo personalmente veo muy pocas.*

*Lo que sí, ellos están más en contacto con la tierra. Están más en contacto "con las tradiciones". Esto es festejar los días del calendario. Por ejemplo, Las Fiestas de las Cruces que están por Socoroma. En cada pueblo. Yo creo que acá no, porque estamos en la ciudad. Esa sería la diferencia. Los del interior participan más en sus carnavales. Nosotros en cambio, cada vez nos vamos alejando "un poquito más.*

En este punto AQ defiende un concepto de identidad aimara que presenta valores transversales, a pesar que matiza distinciones de hábitat producto de la vida material de los colectivos humanos. No obstante, esta distinción presenta un énfasis más marcado cuando se trata de abordar a la etnia repartida entre los países sudamericanos y la incidencia de esta realidad en el caso de Chile. Al respecto menciona:

*Siempre hay que distinguir los aimaras que vienen de Perú de los aimaras que vienen de Bolivia. Lo mismo con los aimaras que se quedaron en Chile. Ellos tienen características y connotaciones bien distintas. Yo creo que esto es súper importante. Los primeros que nacen con el movimiento aimara [en Chile] son gente de Bolivia. Ellos decían "¿saben qué? ¡Nosotros somos aimaras! Nacimos en Chile. Por lo tanto, somos aimaras chilenos. Y bueno, para qué vamos a decir que somos descendientes de bolivianos. Así, los viejos se ponían nombres de que venían de Belén o de otro pueblo y se reunían ahí. Hasta que vino la reacción de los niños. Al momento de enfrentar esto que decían "No ¡Ustedes no son de acá!" Entonces, siempre se produce esa "rivalidad". Nunca podemos hablar de que aquí estamos los aimaras unidos. Siempre hemos estado divididos. Desde un principio. Por eso los jóvenes que formaron el Pacha Aru, ahora se unieron a partidos políticos. Me acuerdo que en un tiempo entraron como 10 al PPD. Y ahí están. A veces traicionando a sus propios hermanos de "raza", y en aras de cumplir lo que dice el partido. Por eso tengo una pésima impresión de los aimaras políticos.*

En este amplio fragmento se observa una definición conceptual de gran complejidad, donde AQ aborda ciertos aspectos contingentes que modifican la identificación en sujetos y grupos. En este terreno, el origen nacional de los individuos y su incidencia en ellos generan dinámicas de adscripción/identificación diferentes, fenómeno que fragmenta la identidad étnica. Cuando enuncia que los aimaras están desunidos, informa de un diagnóstico personal que constata que la intervención política estatal o partidaria ha generado

sus efectos en la unidad de la etnia. Así, AQ produce un concepto simbólico, ecológico y político, dimensiones del modelo donde el poder explica el fraccionalismo político de la colectividad. Una postura diferente se observa en el testimonio de MQ. La intelectual indígena establece una distinción conceptual fundada en la idea de territorio como elemento fundante de la identidad étnica, tal como lo enuncia en este relato:

*Pienso que el territorio hace la diferencia. El que todavía mantiene algún tipo de raíz, llamémoslo del lado peruano, boliviano o chileno. Ese es el que todavía tiene contacto con sus tradiciones. Igual con sus fiestas. El que perdió ese contacto, es el que queda desvinculado, de alguna manera, del mundo aimara. Por ejemplo, alguien quizás no tiene territorio acá en Chile. No obstante, si lo tiene en Bolivia. Eso lo ha llevado a volver para allá, y ha recuperado y visto tradiciones. Ahora, el que vendió ese territorio –porque hay papás o abuelos que vendieron— sus hijos ya se desvincularon. Esos son los que están más alejados. Después ya quedas como pelado o pobre. No tienes de donde agarrarte para seguir cultivando tu cultura, viviéndola o sintiéndola, pienso yo.*

MQ propone un concepto de identidad aimara centrado en el "territorio" habitado por la población indígena. Se trataría de una propiedad familiar y comunal donde se practican las tradiciones de la etnia, espacio físico que en caso de desvinculación, se pierde el nexo con la vida aimara y por tanto con su identidad colectiva. La intelectual complejiza su idea al eslabonar territorio y tradiciones con el parentesco y el género. Según MQ, las tradiciones se mantienen:

*Por la familia. Y en la familia siempre ha sido la mujer la que lo mantiene. Más que el varón ¿por qué? porque el varón está obligado a insertarse en este mundo occidental. Él debe sacar de ahí los frutos para mantener a la familia ¿eso qué impide del varón? que se pueda dedicar al tema aimara. Él vive más en contacto con el mundo occidental que la mujer. Ella muchas veces no trabaja y solamente está en la casa. Entonces, de alguna manera cuida el hogar y las tradiciones.*

La propuesta de MQ aporta un concepto de identidad étnica donde la población masculina se encuentra culturalmente montada entre dos mundos, mientras las mujeres de la etnia reproducen las tradiciones indígenas a nivel familiar. De esta manera, la intelectual propone un modelo que contempla cuatro dimensiones: 1) territorio; 2) tradiciones; 3) parentesco; 4) género. El territorio es relevante producto de las prácticas

comunales que se ejercen cotidianamente en él. Junto a ello, las tradiciones presentan un valor producto de constituir las representaciones propias de la etnia. El parentesco constituye otra dimensión, debido a que la identidad se maneja desde el terreno familiar y del género: en este sentido, las prácticas económicas orillan a la población masculina a establecer un diálogo entre culturas. Por el contrario, la población femenina reproduce las costumbres de su etnia en la vida privada de las familias indígenas. Se trata de una lectura original de la identidad aimara, que considera la complejidad interna de los colectivos humanos.

En síntesis, los relatos informan de una serie de nociones de identidad étnica formulados y gestionados por los participantes de la investigación. Si bien existen una serie de diferencias de aproximación por parte de los sujetos de estudio, resulta relevante observar que existen énfasis transversales en la simbología, el territorio y la política. Se trata de construcciones intelectuales donde se visibiliza tanto la experiencia de vida de los individuos, como los lenguajes académicos de los cuáles fueron partícipes en su cultura universitaria. Sobre esta base, ofrecen modelos de identidad colectiva con importantes semejanzas con el pensamiento occidental, similitudes observables en conceptos como cultura, tradición y nación.

## Conclusión

El presente artículo abordó una serie de modelos de identidad étnica observables en las prácticas discursivas de intelectuales aimaras en Chile. Las nociones registradas dan cuenta de la complejidad de bucear en relatos orales a la hora de abordar ideas de alta complejidad, sobre todo cuando se trata de prácticas simbólicas de adscripción e identificación. Así, el trabajo centró el análisis en un conjunto de testimonios de intelectuales que informaron de lenguajes sobre identidad indígena.

El trabajo constituyó un esfuerzo por identificar e interpretar ciertas regularidades en el comportamiento de los participantes de la investigación. Para ello nos valimos de una tipología sobre el objeto que apuntó a definir el qué y el cómo de la investigación, ordenando e interpretando evidencia generada en campo. Con base a este procedimiento, logramos comprender que las prácticas discursivas emitidas por los sujetos de estudio dan cuenta de la formulación de una serie de nociones de identidad étnica difíciles de encuadrar en una clasificación simple. Lejos de ello, los relatos registrados informan de una distinción porosa en torno a las prácticas de producción/gestión de ideas, de tal manera que los enunciados generados por estos individuos presentan observables en ambas dimensiones del modelo propuesto.

La investigación identificó una serie de conceptos de

identidad étnica en los sujetos de estudio. Los principales modelos encontrados se caracterizan por presentar una ambigua distinción entre lenguajes propios y ajenos. En este sentido, los discursos intelectuales registrados informan de dificultades a la hora de generar clasificaciones fijas entre prácticas productivas y acciones administrativas. Una situación semejante se puede sostener a la hora de establecer distinciones extremas entre los enunciados emitidos: la frontera entre concepto producido y noción gestionada es porosa, fenómeno que se podría explicar por las tendencias observables en el comportamiento intelectual. En este sentido, las prácticas observadas presentan una serie de regularidades ligadas a la combinación de atributos propios de comportamientos productivos, con características comunes en la práctica administrativa.

En síntesis, los relatos informan de una serie de conceptos de identidad étnica formulados y gestionados por los participantes de la investigación. Si bien existen una serie de diferencias de aproximación por parte de los sujetos de estudio, resulta relevante observar que existen énfasis transversales en la simbología, el territorio y la política. Se trata de construcciones intelectuales donde se visibiliza tanto la experiencia de vida de los individuos, como los lenguajes académicos de los cuáles fueron partícipes en su cultura universitaria. Sobre esta base, ofrecen modelos de identidad colectiva con importantes semejanzas con el pensamiento occidental, similitudes observables en conceptos como "cultura", "tradicición" y "nación".

Según el enfoque teórico de esta investigación, la identidad étnica puede ser entendida tanto como una de las múltiples filiaciones colectivas de los individuos (Sen, 2008; Degregori, 2017 [2000]), como el manejo político de la diferencia grupal con base a la instrumentación de la simbología de una colectividad (Weber, 2002 [1922]; Mitchel, 1956; Aguirre, 1970 [1958], 1991 [1967]; Cohen, 1969; Barth, 1972; Smith, 1998; Malesevic, 2004). La particularidad de la intelectualidad étnica es que esta última dispone de las condiciones intelectuales para producir y administrar nociones de esta identidad para posicionarlas con una mayor valoración en lo que Bourdieu (1990) llamó "mercado lingüístico". Así, los modelos propuestos por estos sujetos pueden ser instalados en el debate de ideas dominante, de tal manera que entren en diálogo con la episteme académica y, con base a esta, se posicionen políticamente a una escala regional, nacional o internacional. Las ideas que puedan portar los agentes parroquiales de baja instrucción presentarían mayores dificultades para este posicionamiento, situación que debe ser considerada en futuros estudios sobre el objeto en poblaciones indígenas del continente. Si bien ambos tipos de sujetos participan de las mismas formulaciones sociales originales para generar sus prácticas discursivas (Giddens, 2003), solo un segmento reducido de ellos

vivió la experiencia de participar de lo que Löwy (1979) definió como "universo de valores cualitativo" para la producción y gestión de ideas. Este espacio epistémico aporta elementos simbólicos que orientan la acción intelectual y política, tal como propone Gellner (1998).

Las principales limitaciones del estudio se encuentran en el registro mismo de las prácticas discursivas. En este sentido, la investigación ganaría en base empírica si se contemplan sujetos menos escolarizados, vinculados a las comunidades agrícolas del extremo norte de Chile. Una deuda pendiente de este trabajo pasa por el registro y análisis de la práctica escrituraria de los sujetos y las formas de emisión de las ideas que proponen sobre su etnia. Se tratan de desafíos académicos de los que deberán hacerse cargo futuros esfuerzos en esta materia.

Santiago de Chile, 24 de junio de 2021

### Agradecimientos

El presente artículo es resultado de un largo proceso de investigación que inició en México en el año 2004, cuando cursaba la Maestría en Antropología Social en el CIESAS OCCIDENTE. Continuó en el año 2008, cuando cursé el Programa de Doctorado en Antropología en la Universidad de Tarapacá-Universidad Católica del Norte, Chile, hasta su finalización en enero de 2016. Mis agradecimientos a los evaluadores anónimos de esta revista por sus valiosos consejos teóricos para mejorar el manuscrito. Agradezco especialmente al editor de la revista por ayudarme a corregir la presentación escrita del texto. Junto a ello agradezco a los participantes de la investigación, quienes fueron mis primeros maestros en torno a esta problemática. Tengo una gran deuda teórica y metodológica con el Dr. Luis Vázquez León, quien aportó su permanente y desinteresada guía tanto en mi tesis de maestría, como en el trabajo doctoral. Nuestras últimas conversaciones fueron de suma utilidad en este trabajo, poco antes que abandonará este mundo producto del Covid 19.

### Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970) *El proceso de aculturación en México*. México: Editorial comunidad-UIA.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: FCE.
- Assies, Willem (1999) "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina". En *El reto de la diversidad*, editado por Willem Assies, Gemma Van der Haar y André Hoekema, (pp.1-16). Zamora, Mich: COLMICH.

- Albo, Xavier (2000) "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile". *Estudios Atacameños* 19: 43-73. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2000.0019.00003>
- Albo, Xavier (2005) *Alcaldes y municipales indígenas en Bolivia, 2002*. La Paz: CIPCA.
- Barth, Frédrik (1972) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Berlin, Isaiah (1968) *The Power of Ideas*. Princeton. New Jersey: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y cultura*. México: Editorial Grijalbo.
- Bartolomé, Miguel (2002) "Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria". *Revista Desacatos* 10: 148-166. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1607-050X2002000200010&script=sci\\_abstract&tlng=es](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1607-050X2002000200010&script=sci_abstract&tlng=es)
- Bengoa, José (2007) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, Chile: FCE.
- Burke, Peter (2007) *Historia y teoría social*. México: Instituto Mora.
- Cohen, Abner (1969) *Custom and politics in urban Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Castro, Luis (2005) *Regionalismo y desarrollo regional. Debate público, proyectos económicos y actores locales (Tarapacá 1880-1930)*. Viña del Mar, Chile: CEIP Ediciones- Universidad de Valparaíso-UST.
- Cancino, Hugo (2005) "Indianismo, modernidad y globalización". *Revista Sociedad y Discurso* 4 (8): 1-13. <https://doi.org/10.5278/ojs.v0i8.799>
- Chomsky, Noam (1981) *Reflexiones acerca del lenguaje. Adquisición de las estructuras cognitivas*. Editorial Trillas.
- De Espinosa, Baruch (1980 [1677]) *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis.
- De la Peña, Guillermo (1987) *Antropología social de la región Purhépecha*. Zamora: COLMICH.
- De la Peña, Guillermo (1995) "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo". *Revista Internacional de Filosofía Política* 6: 116-140. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:filopoli-1995-6-3D5E32C1-AF7C-F8A8-0F8C-9B7122B9205D>
- Díaz Polanco, Héctor (2007) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Dosse, François (2007) *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Universitat de Valencia.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima: Instituto de Derecho y Sociedad- Programa de Democracia y transformación global.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018) Introducción a las Epistemologías del Sur. Meneses, María Paula y Bidaseca, Karina (coord.). *Epistemologías del sur* (pp. 25-61). Buenos Aires: CLACSO/Coimbra: CES.
- Degregori, Carlos (2017) "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso". En *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, editado por Carlos Degregori (pp.20-73). Lima: IEP.
- Foucault, Michel (1972) *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Ediciones.
- Favre, Henri (1987) "El estado y el campesinado en Mesoamérica y los Andes". En *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, editado por Susana Glantz (pp. 427-460). México: FCE.
- Favre, Henri (1996) *El indigenismo*. México: FCE.
- Figueroa, Carolina y Silva, Benjamín (2006) "Entre el caos y el olvido: la acción docente en la provincia de Tarapacá-Chile (1880-1930)". *Cuadernos Interculturales* 6: 37-53.
- Florescano, Enrique (2003) *Etnia, estado y nación*. México: Taurus.
- Gramsci, Antonio (1967) *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.
- Gellner, Ernest (1998) *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: University Press.
- González Casanova, Pablo (2006) El colonialismo interno. *Sociología de la explotación* (pp. 185-205). Buenos Aires: CLACSO.



- Gavilán, Vivian (2016) "Movilidades, etnicidades, y fronteras nacionales en el siglo xxi. Familias chipaya en el norte chileno". *Chungara* 48 (1): 3-8. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016000100001>
- Grebe, María Ester (1997-1998) "Procesos migratorios, identidad étnica y estrategias adaptativas en las culturas indígenas de Chile: Una perspectiva preliminar". *Revista Chilena de Antropología* 14: 55-68. <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17502>
- González, Jerny (2000) "Líderes profesionistas y organizaciones étnicas-sociales. Rastros y rostros en la construcción de la p'urhepechidad en Paracho". Disertación de maestría, CIESAS-OCCIDENTE, Guadalajara, Jal. México.
- González, Héctor, Gundermann, Hans e Hidalgo Jorge (2014) "Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los *aymara* del norte de Chile". *Chungara* 46 (2): 233-246. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000200005>
- González, Jaime (2014) "Intelectualidad, habla e identidad étnica. El caso de dos intelectuales *aymara* de Arica y Parinacota". *Si Somos Americanos* XIV (1): 153-172. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482014000100008>
- González, Jaime (2018a) "Los desafíos metodológicos de la etnografía de la intelectualidad étnica. Reflexión comparada de los casos *purhépecha* y *aymara*". *Revista Antropologías del Sur* 5 (10): 149 – 164. <https://doi.org/10.25074/rantros.v5i10.1073>
- González, Jaime (2018b) "Intelectualidad étnica. Propuesta teórico-metodológica de un objeto de indagación". *Revista Temas Sociológicos* 23: 273 – 305. <https://doi.org/10.29344/07196458.23.1857>
- González, Jaime y Berríos, Adolfo (2019) "Escuela nacionalista e interculturalidad. Los casos de México y Chile desde la voz de docentes indígenas". *Revista SpécifiCITÉS* 1 (13): 49-88. <https://www.cairn.info/revue-specificites-2019-2-page-68.htm>
- Gutiérrez, Natividad (2001) *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: CONACULTA.
- Giddens, Anthony (2003) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, Sergio (2002) *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino (1880-1990)*. Santiago, Chile: DIBAM-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-UNAP.
- Gundermann, Hans; González, Héctor y Durston, John (2014) "Relaciones sociales y etnicidad en el espacio *aymara* chileno". *Chungara* 46 (3): 397-421. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000300006>
- Gundermann, Hans; González, Héctor y Durston, John (2018) "Interetnicidad y relaciones sociales en el espacio atacameño". *Estudios atacameños* 57: 161-179. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005000501>
- Hopenhayn, Martín; Bello, Álvaro y Miranda, Francisca (2006) *Los pueblos indígenas y afro descendientes ante el nuevo milenio*. Santiago, Chile: CEPAL.
- Jakobson, Roman (1986) *Ensayos de lingüística general*. Editorial Artemisa.
- Jiménez, Marión y González, Jaime (2019) "¿Etnia o nación? Los *aymaras* desde la opinión de la prensa de Chile y Bolivia". *Revista Encrucijada Americana* 11 (1): 5-23. <https://doi.org/10.53689/ea.v11i1.36>
- Malesevic, Sinisa (2004) *The Sociology of Ethnicity*. USA: Sage Publications.
- Mitchell, Clyde (1956) *The Kalela Dance. Aspects of social relations among urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Morales, Mauricio y González, Jaime (2011) "Tendencias electorales de los grupos indígenas en Chile". *Eure* 110: 133-157. <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612011000100006>
- Muñoz, Marianela y Senior, Diana (2021) "Patria, cultura, justicia y libertad: Alex Curling Delisser en los albores de la intelectualidad negra y caribeña en Costa Rica". *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 16: 66-92. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2021.61355>
- Löwy, Michael (1979) *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários. A evolucao política de Lucács (1909-1929)*. Brasilia: Lech Livraria Editora Ciencias Humanas.

- Lins Ribeiro, Gustavo & Kemper, Robert (2014) "Ángel Palerm y el trabajo de campo: un legado que perdura". *Desacatos* 45: 63-67. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2014000200006](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2014000200006)
- Morales, Héctor (2016) "Etnopolítica atacameña: ejes de la diversidad". *Estudios atacameños* 53: 185-203. <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/1343>
- Poblete, Daniel (2010) "Movimientos y organizaciones políticas y sociales del pueblo aymara: el caso de Arica-Parinacota y Tarapacá, Chile". Disertación doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Pairicán, Fernando (2014) *Malón. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- Quivy, Raymond y Van Campenhoudt, Luc (2006) *Manual de investigación en ciencias sociales*. México: Limusa.
- Quijano, Aníbal (2014) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón/Colección Nociones Comunes.
- Sánchez, Consuelo (1999) *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI Editores.
- Smith, Anthony (1998) *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London-New York: Routledge.
- Sen, Amartya (2008) *Identidad y Violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Tricot, Tito (2009) "Lumako: punto de inflexión en el desarrollo del nuevo movimiento mapuche". *Historia Actual Online* 19: 77-96. <https://doi.org/10.36132/haov0i19.300>
- Tricot, Víctor y Bidegain, Germán (2020) "En busca de la representación política: el partido mapuche Wallmapuwen en Chile". *Estudios Sociológicos XXXVIII* (113): 375-407. <https://doi.org/10.24201/es.2020v38n113.1805>
- Van Kessel, Juan (1980) *Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá*. Ámsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.
- Vázquez, Luis (1992) *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: CONACULTA.
- Vázquez, Luis (2003) *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.
- Vargas, María (1994) *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*. México: CIESAS; Colección Miguel Otón de Mendizábal.
- Vergara Jorge Iván y Gundermann, Hans (2012) "Conformación y dinámica interna del campo identitario regional en Tarapacá y Los Lagos". *Chungara* 44 (1): 115-134. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000100009>
- Velasco, Laura (2013) "Un acercamiento al método tipológico en sociología". *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, coordinado por María Luisa Tarrés (pp. 265-296). México: COLMEX.
- Wolf, Eric (1987) *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.
- Weber, Max (2002 [1922]) *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Zárate, Eduardo (1993) *Los señores de utopía*. Zamora-México: COLMICH; CIESAS-México.
- Zapata, Claudia (2005) "Origen y función de los intelectuales indígenas". *Cuadernos interculturales* 3 (4): 65-87.
- Zapata, Claudia (2007a) "Memoria e Historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile". *Chungara* 39 (2): 171-183. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562007000200002>
- Zapata, Claudia (2007b) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones ABYA YALA-Centro de estudios culturales latinoamericanos, Universidad de Chile.
- Zapata, Claudia (2008) "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista". *Discursos/prácticas* 2: 113-140. [https://www.discursospracticasc.ucv.cl/html/articulo\\_zapata.html](https://www.discursospracticasc.ucv.cl/html/articulo_zapata.html)