

ANTHROPOCOSMICISM AS AN ONTOLOGICAL SUPPORT OF AYMARA CULTURAL IDENTITY

Resumen

El artículo aborda los fundamentos de la identidad cultural aymara a partir de la relación de interdeterminación dialéctica hombre/cosmos (antropocosmicismo) que informa el ethos y articula la visión de mundo de este pueblo, explora las categorías conceptuales que nutren su racionalidad y regulan su vida comunitaria. Desde acá, quisiera llamar la atención respecto de la posibilidad de un ensanchamiento conceptual de la noción de identidad latinoamericana tal como se la ha concebido hasta nuestros días, contemplando para esto la incidencia del devenir cosmológico en la constitución de categorías capaces de recoger los últimos raizales de nuestra americanidad. Su metodología tendrá un carácter descriptivo y recurrirá a la dialéctica que apareja dicha relación de interdeterminación, en la perspectiva de su relevamiento frente a criterios procedimentales cuya factura ideo-cultural hace imposible la captura de nuestro ethos.

Palabras clave

Antropocosmicismo, racionalidad andina, identidad cultural, cosmovisión, praxis social.

Abstract

The article discusses the fundamentals of aymara cultural identity based on the relationship of man/cosmos dialectical interdetermination (anthropocosmicism) that informs ethos and articulates the world view of this people; explores the conceptual categories that nurture their rationality and regulate their community life. From here, I would like to draw attention to the possibility of a conceptual widening of the notion of Latin American identity as conceived to this day, contemplating for this the impact of cosmological development on the constitution of categories capable of collecting the last roots of our americanity. Its methodology will be descriptive and will resort to the dialectic that matches this interdetermination relationship, in the perspective of its survey against procedural criteria whose ideological-cultural invoice makes it impossible to capture our ethos.

Keywords

Anthropocosmicism, andean rationality, cultural identity, worldview, social practice.

Referencia: Hermosilla Vives, P. (2021). El antropocosmicismo como soporte ontológico de la identidad cultural aymara. *Cultura Latinoamericana*, 33(1), pp. 80-93. DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/Culturalatinoam.2021.33.1.5>

EL ANTROPOCOSMICISMO COMO SOPORTE ONTOLÓGICO DE LA IDENTIDAD CULTURAL AYMARA

*Patricio Hermosilla Vives**

Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas

DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2021.33.1.5>

Introducción

El pensamiento latinoamericano precisa de una apertura capaz de recoger, traducir y proyectar la ingente diversidad étnica y cultural que apareja el sujeto social continental en nuestros días. Tal afirmación se apoya no sólo en una más que evidente necesidad estratégica, sino en los importantes aportes que otras mirada de mundo pueden hacer respecto de los alcances conceptuales de aquel; por ejemplo, su eventual contribución a un ensanchamiento conceptual de la noción de identidad que aún nos convoca y que, respondiendo a parámetros exógenos que no hacen sino corroborar nuestra dependencia en el marco de las relaciones de poder centro-periferia, dista con mucho de traducir fehacientemente sus últimas causas. Respecto del carácter proactivo y transformador del pensamiento latinoamericano, acota Pablo Guadarrama (2004):

La filosofía en América Latina y en especial el pensamiento humanista no sólo ha desempeñado el papel de comprensión teórica de su respectiva época, sino de instrumento de toma de conciencia para la actuación práctica... Las circunstancias latinoamericanas de dependencia económica, política y social, desde la conquista hasta nuestros días, han inducido a

* Programa de Doctorado en Ciencias Filosóficas, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba. Contacto: vk358071@gmail.com
El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas



plantear junto a los profundos enigmas de la relación entre el ser y el pensar, el acucioso dilema del ser del hombre latinoamericano y el régimen social que necesita. (p. 172)

El reposicionamiento que en los órdenes de la cultura ha venido impulsando el capitalismo como estrategia funcional a su redesplicue, ostenta en América Latina un carácter particularmente invasivo; la hipoteca y difuminación de no pocos perfiles identitarios regionales es uno de sus mayores logros, y el precio que nuestro continente paga en su condición de espacio subalternizado. En tal perspectiva, y como se ha venido postulando en las innumerables propuestas para una descolonización del pensamiento y las ciencias sociales en nuestro continente, la necesidad de un «lugar filosófico», capaz de desmistificar nuestro ethos y proyectarlo estratégicamente, sigue siendo un abierto desafío. La fundamentación antropocósmica de la identidad cultural andina y sus implicancias interculturales, objetivo de este artículo, aspira a encararlo¹.

Acerca del pensamiento aymara

En términos generales, el pensamiento andino de factura aymara remite a un conjunto de concepciones y categorías elaborados a partir de la experiencia concreta y colectiva de sus usuarios. Se trata, por tanto, de desarrollos derivados de una reflexión sistemática en el marco de una praxis antropocósmica que sitúa al hombre en el centro de un «gerundio fenoménico» que lo obliga a «ser con» y no «contra» lo que lo entorna. Tal determinación propicia la emergencia de insoslayables implicancias éticas respecto de su valoración del mundo, la vida y las cosas, y promueve, además, un sistema de actitudes que tendrá su rédito en los distintos órdenes del equilibrio cosmosocial.

En una acepción compacta, el pensamiento aymara presenta al menos tres importantes determinaciones: la materialidad de su base, el carácter colectivo de su construcción y el componente afectivo que lo acompaña en sus distintas aplicaciones prácticas. Precisar las categorías por medio de las cuales discurre resulta imperativo a la hora de

1. Antropocosmicismo es un término acuñado por este autor para designar la relación de inter-determinación dialéctica que cursa entre hombre y cosmos aymara; sus alcances remiten tanto al carácter que imprime en la praxis social de este pueblo, como al substrátum que nutre la racionalidad del mismo y sus implicancias epistémicas e identitarias.



plantearse la cuestión de la identidad cultural que hoy informa la vida material y espiritual de este pueblo.

Los hombres que piensan cómo viven no conciben ni explican su existencia al margen de la relación antes consignada, razón por la que sus logros conceptuales emergen necesariamente referidos al componente telúrico. No se trata, sin embargo, de un mero causalismo o de un determinismo geográfico como el propuesto por Friedrich Ratzel hacia fines del siglo XIX, sino de una extrapolación dialéctica desde los órdenes de la realidad concreta a los de la representación. En esta dirección, la racionalidad aymara conceptualiza el cosmos, su estructura y sus funciones, con arreglo a la relacionalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad, principios abstraídos de la contingencia y, por tanto, ajenos a todo apriorismo posible.

Con todo, la dialéctica aymara, abstracción introyectada de los ritmos de la naturaleza y el devenir del universo, no debe ser entendida en términos de un logos subyacente que oscila entre posiciones antagónicas para devenir *en y a través* de ellas, ni de una síntesis entendida como la superación de posiciones antagónicas que arriban a una nueva dimensión conceptual: los opuestos andinos no constituyen entidades abstractas, sino expresiones concretas de la realidad, en tanto que su antagonismo es sólo la condición necesaria para un encuentro que no se construye negando al otro, sino complementándolo. En este esquema, un ente aislado y carente de relaciones es inconcebible; un dios autárquico y autosuficiente, por ejemplo, no tiene cabida, tampoco un absoluto relativo como el *cogito* cartesiano (Medina, 2011). Ningún ente puede ser principio de su propio ser y curso necesariamente referido a su contraparte; así, los últimos fundamentos del acaecer universal andino no hay que buscarlos en alguna entidad substancial específica, sino en la articulación interactiva del todo, esto es, en la relacionalidad.

El principio de correspondencia, que junto a los de complementariedad y reciprocidad cursa en función de una explicitación conceptual de la relacionalidad del todo, atañe fundamentalmente a las relaciones entre macro y microcosmos y sus implicancias en los distintos niveles de la cosmovisión aymara², en tanto que la constitución del ente a partir de la integración de sus partes procede bajo el expediente del principio de complementariedad de los opuestos.

2. La tesitura conceptual de este principio alcanza incluso los órdenes de la salud, cuya concepción descansa en el equilibrio antropocósmico y explica la enfermedad como un quiebre del mismo; su restitución simbólica exige una acción ritual específica.



Si a manera de cotejo, considerando que las partes que hacen al ente aymara son contradictorias, se contrasta este principio con el eu-roccidental de no contradicción (a y $\neg a$), es posible inferir un concepto de síntesis que no pasa por la negación de alguna de ellas, sino por la superación cuantitativa de las mismas en un «tercero» contradictorio e incluyente. Señala Javier Medina (2011):

El occidente cristiano, desde el punto de vista lógico, se construye sobre el principio de no-contradicción que señala: una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez y en el mismo sentido. Por tanto, se trata de una contradicción formal más que de una contradicción material... El otro principio es el principio de tercero excluido que sostiene que una proposición es o verdadera o falsa; por consiguiente, no existiría una tercera posibilidad. (p. 41)

La cita remite a una lógica binaria que, caracterizada por la exclusión, ha normado invariablemente el pensamiento occidental para devenir criterio epistemológico de valía universal³. En efecto, en occidente la contradicción formal es concebida como absoluta y excluyente, de tal manera que uno (a) excluye al otro (b) y viceversa; el pensamiento aymara, en cambio, interpreta la contradicción formal como contrariedad material: (a) es distinto de (b), y (b) es distinto de (a), pero (a y b) pueden coexistir como partes complementarias de una tercera entidad que es recién un «todo» en sentido estricto.

En mi opinión, este principio es el que mejor traduce la gran constante ontológica del devenir aymara: el dualismo, aún y cuando no sea ajeno al resto de los principios reconocidos por su racionalidad. En efecto, la relación de mutua implicancia de los opuestos que tributan en la constitución del ente *curso* con arreglo a una lógica de estructuración conceptual que encuentra sus últimos fundamentos en los ciclos de la naturaleza y el cosmos; así, cielo y tierra, sol y luna, siembra y cosecha, masculino y femenino, son referentes fácticos que, sin perder su carácter, devienen categorías duales funcionales a la afirmación de una entidad superior e integral.

La reciprocidad, por su parte, obra en todos los ámbitos de la vida aymara bajo una lógica reconstitutiva con ascendente en el equilibrio cosmosocial. Tal es el caso de los órdenes económico (intercambio de

3. Aunque la lógica siempre ha sido la piedra angular de la «validez universal» del pensamiento occidental, de esto no se sigue que sus principios tengan valor supracultural.



productos agrícolas y pecuarios a nivel comunitario y de pisos ecológicos), laboral (Mínga; colaboración mutua en faenas de siembra y cosecha), conyugal (*chacha/warmi*⁴; práctica compartida de deberes y derechos matrimoniales) y ecológico (intervenciones no invasivas del medioambiente y recomposición del equilibrio natural por medio de un sistema de «pago» a la madre tierra).

Ahora bien, Josef Estermann sostiene en *Filosofía andina* (2006) que los conceptos de racionalidad y lógica tienen su raíz y contexto de adscripción teórica en la filosofía eurooccidental, por tanto, sólo pueden ser entendidos a cabalidad al interior de esta y en el marco de la cultura europea, lo que hace muy difícil hablar de una lógica o racionalidad no occidentales, aún y cuando se los conciba culturalmente determinados. Esto último, en mi opinión, implica una contradicción, toda vez que es precisamente la matriz cultural la que hace posible su propuesta. En esta aseveración, Estermann desliza, entreveradas, una arista semántica y otra acendradamente epistémica: la inhomologabilidad entre términos de distinto origen lingüístico y conceptos acuñados a partir de distintas racionalidades no representa escollo alguno a los fines de la construcción de una lógica y una racionalidad andinas con arreglo a categorías propias. ¿Acaso la concatenación conceptual del discurso aymara no hace a un *continuum* eslabonado y consistente, independientemente del nombre que se le dé? Con todo y aquiescencia respecto de la universalidad normativa de tales conceptos, el autor vuelve por sus fueros para concluir que «Sin embargo, me parece justificado hablar de una ‘lógica andina’, si no tomamos el término “lógica” en un sentido técnico y greco-céntrico, sino como un vocablo que indica la estructura básica de un cierto pensamiento» (p. 125).

De la identidad cultural aymara

El hombre andino categoriza su mundo con arreglo a un patrón dual y complementario: «lo que ama» y «lo que no ama». Tal categorización supone una valoración ético-afectiva de la realidad tiempo-espacial y representa la mayor y más importante de las escisiones simbólicas que hace de esta.

4. Literalmente hombre/mujer, matrimonio; el concepto apela a los principios de complementariedad y correspondencia contemplados por la racionalidad aymara, y cuyo cumplimiento es condición sine qua non para la constitución de un todo propiamente tal.



En el marco de la cosmovisión aymara las entidades adscritas al segundo de estos ámbitos no son ritualizables, pero ostentan el mismo rango ontológico que sus contrapartes, y resultan imprescindibles a la hora de su configuración. En consecuencia, es posible postular un primer horizonte de conceptualización identitaria a partir de tales órdenes que, aún no interactuando entre sí, cursan como opuestos funcionales a la noción aymara de totalidad.

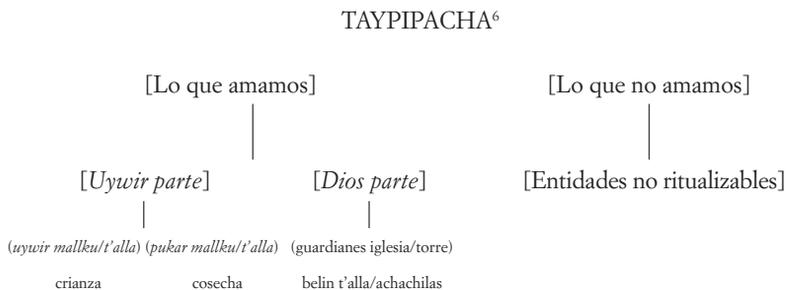
En una lectura vertical, se observa una jerarquización de los niveles cosmológicos que articulan la mirada aymara de mundo, a saber: *araccpacha* o mundo de arriba; *taypipacha* o este mundo; y *manqapacha* o mundo interior. El segundo, examinado acá por tratarse de nuestro mundo, se divide en *uywir parte*, o parte de crianza, y *dios parte*, o parte de dios, ambos en los dominios de lo que se ama; *uywir parte*, a su vez, se subdivide en espíritus y lugares de pastoreo/montaña y espíritus y lugares de agricultura/tierra, todos signados genéricamente: *uywir mallku* y *uywir t'alla*, espíritus masculino y femenino de la crianza; *pukar mallku* y *pukar t'alla*, espíritus masculino y femenino de las cosechas.

De *dios parte* se desprenden los espíritus guardianes de la iglesia y su torre (campanario)⁵; los primeros remiten a *santa belin t'alla* y a algunos santos católicos sincretizados al interior de un sistema de equivalencias simbólicas (Santiago/Choqela, María/Pachamama, etc.), en tanto que *torre mallku* remite a espíritus protectores y antepasados andinos (Achachilas).

5. En la arquitectura andina iglesia y torre (campanario) suelen estar separadas, aunque en un espacio común; expresión material del sincretismo religioso andoamericano, sintetiza los cultos católico y aymara en una estrategia identitaria que aun habiendo incorporado las deidades impuestas por la Conquista, las concibe resignificadas con arreglo a cánones propios.



Figura 1
Jerarquización de los niveles cosmológicos



Como se puede observar en el gráfico, los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad articulan férreamente las entidades sagradas y sus funciones. Cuando se observa el esquema cosmovisual en su conjunto, esto es, los tres niveles cosmológicos superpuestos, es posible constatar relaciones entre ellos a través de algún mediador; así, *kuntur* (cóndor), deidad de este mundo, conecta (une) con su vuelo los niveles *taypi*, *aracc* y *manqa*, refrendando el carácter sistémico de aquél.

La identidad cultural aymara, deudora de esta mirada de mundo, nutre e informa un perfil existencial colectivo⁷ que corrobora en los hechos su génesis antropocósmica. Así, cursa cumpliendo un importante rol defensivo respecto de cualquier advenimiento cultural impropio, es decir, como un eventual mecanismo de resistencia y ejercicio cotidiano de reafirmación étnica.

En las antípodas de una ingenua idealización de la identidad de este pueblo, lo hasta acá expuesto hace a una realidad vigente y comprobable que, por lo mismo, debe ser examinada en el marco otros de contextos.

La necesidad de situarse existencialmente en un mundo que suele discriminarlos en su condición de «indios» y proletarios hace que los aymara emigrados a la ciudad pugnen por mantener su cultura, o al menos sus grandes. Es común observar, entonces, *challas* (ritos de libación) de vehículos o instrumentos de trabajo en algunos barrios periféricos de La Paz, Puno o Arica, lo que habla de un sentimiento

6. La taxonomía usada corresponde a la propuesta por María Esther Grebe en “Cosmovisión Aymara”; Revista de Santiago, I, 1981.

7. En *Esbozo para una antropología filosófica americana* (1978), Rodolfo Kusch lo refiere como un «estar no más»; concepto que adversa el carácter metafísico del «ser» eurooccidental al poner el acento en su inmanencia.



de pertenencia cultural en resistencia, máxime cuando tal acción apa-
reja un conflicto que la ceremonia soterra en el marco de su desarro-
llo, y que asimilado como parte de una «nueva realidad» contribuye
a naturalizar las contradicciones que entrañan las miradas aymara y
occidental de mundo.

Aun constituyendo la identidad cultural un proceso que excede
las distintas fijaciones que de él se puedan hacer, estas resultan ne-
cesarias a la hora de una conceptualización específica como la que
curso. En tal perspectiva, es preciso contemplar las determinaciones
históricas objetivas que las moldean. Así, por ejemplo, Marx consigna
en el primer capítulo de *El Capital* (1977) cómo se fue destruyendo
la vida comunitaria para imponer el modo de producción capitalista y
su correlato, su narrativa y su propia subjetividad, lo que hizo posible
que con el tiempo se fuera naturalizando la idea de que «otras formas
de vida» eran premodernas e inferiores:

Tal relación de ajenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miem-
bros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de
una familia patriarcal, de una comunidad índica antigua, de un estado
inca, etcétera. El intercambio de mercancías [capitalista diríamos noso-
tros] comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos
de contacto con otras entidades comunitarias, o con miembros de éstas.
Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también
se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad [...].
(pp. 107-8)

Un insoslayable segundo horizonte de análisis en lo que concierne
a este intento por conceptualizar la identidad aymara viene dado por
la historiografía, y lo constituye el mito *tiawanakota* de génesis⁸, tanto
en su condición de manuscrito de época como por la casuística que
ofrece.

El relato se inicia describiendo la conversión de una primera hu-
manidad en piedra, castigo impuesto por Wiraqöcha a propósito de
ciertos «deservicios» cometidos por la misma (de Betanzos, 1880). Si
bien la interpretación historiográfica circunscribe el suceso a la con-
quista aymara de la región circunlacustre del Tititaca, la dimensión
simbólica del relato permite arriesgar otras aristas:

8. Se trata de la versión recogida por Juan de Betanzos en *Suma y Narración de los Incas*, cuya
pertinencia a los efectos específicos de esta parte del trabajo es mayor que la de otros cronistas
centrados en el Qöllasuyu.



[...] Y en estos tiempos que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen Collasuyo, un señor que llamaron Con Tici Viracocha, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan ... El cual Con Tici Viracocha, dicen haber salido otra vez antes de aquella, y que esta vez primera que salió, hizo el cielo y la tierra, y que todo lo dejó oscuro; y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la escuridad ya dicha; y que esta gente le hizo cierto deservicio á este Viracocha, y como della estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió como *antes* había hecho, y á aquella gente primera y á su Señor, en castigo del enojo que le hicieron, hízolos que se tornasen piedra luego. (de Betanzos, 1880, p. 2)⁹

Claramente, Wiraqöcha reemerge para reorganizar el cosmos con arreglo a categorías éticas y geopolíticas funcionales al dominio aymara; así, *aracc* (arriba/bueno) y *manqa* (abajo/malo) o *urku* (macho/fuerte y arriba, en una acepción geográfica) y *uma* (hembra/débil y abajo) constituyen criterios organizacionales y valorativos que este pueblo aún reconoce. En efecto, una vez sometidos los *uru*, primeros habitantes de la región, fueron desplazados hacia la parte baja (*uma*) del área que divide el río Desaguadero entre los lagos Titizaqa y Poo-pó, en tanto que los aymara se establecieron en la porción superior (*urku*) de la misma.

Por su parte, la creación del sol antes que cualquier otra entidad cosmogónica no es un dato menor, pues es él quién vence la oscuridad del *purumpacha* (tiempo/espacio adjudicado a los *uru*), lo que cabe leer como el advenimiento de un nuevo tipo de organización política, económico-social y religiosa, factores que hicieron posible el desarrollo de un proceso que culminó hacia el siglo VIII del milenio antepasado con la creación del Estado teocrático de Tiawanaku, antecedente directo del Imperio Inka; en esta dirección, el relato alegoriza un proceso histórico que tributa en la identidad aymara relevándola como un constructo colectivo que sintetiza el desarrollo material, conceptual y espiritual de este pueblo¹⁰.

9. Wiraqöcha, el hacedor andino por antonomasia, debe ser concebido además como un «héroe civilizador», una entidad normativa con valía panandina; el mito de origen cuzqueño que postula a Inti (sol) como creador es posterior y remite a la gestión del Inka Pachakuti, quien instituyó el culto solar buscando desplazar de la religiosidad del imperio toda supervivencia tiawanakota.

10. Tunuupa, una de las cuatro expresiones del Wiraqocha primordial, a saber: Ticci, Imaymanan, Tuqapu y Tunuupa, apela a una vieja deidad uru-chuqila incorporada al panteón aymara; este dato, inferido a partir de las crónicas de Juan de Betanzos y Alonso Ramos Gavilán, corrobora lo afirmado.



Ahora bien, ¿bajo qué expediente, entonces, el antropocosmicismo fundamenta la identidad cultural aymara? Ante todo es preciso reiterar la cardinalidad ontológica de la relación de interdeterminación hombre/cosmos y el rol que la praxis social cumple en tanto espacio de objetivación cultural; aquella hace al *substrátum* material de un modo de pensamiento que la última informa y comportamentaliza en términos de sistemas de actitudes, valores y creencias. Pero, ¿cómo? La inducción, vía y mecanismo a través de los cuales la comunidad aymara recoge y acuña el conocimiento que cimenta su acervo cultural y nutre su identidad, constituye un recurso intuitivo que le permite «predecir» su continuidad existencial, toda vez que la experiencia vital acumulada por siglos sedimenta núcleos de certeza que la inducción reactualiza permanentemente en los órdenes conceptual y práctico. Así entonces, es posible concluir en que el antropocosmicismo fundamenta la identidad cultural andina porque constituye su sostén ontológico y material, hace a su condición de posibilidad existencial, alimenta su estructura conceptual y las categorías con que es decodificada en el marco de la praxis social. Tal determinación, además, tiene implicancias afectivas: el aymara vive su identidad cultural bajo el expediente de un «sentimiento de pertenencia recíproca», esto es, como una experiencia vital en la que aquella emerge como un referente simbólico que le pertenece y en el que se reconoce para constituirse existencialmente, cuestión que lo compromete y dinamiza emocionalmente.

Si se considera que los intentos por aculturar los pueblos andinos, desde la Conquista para acá, han sido invariablemente relativizados por la acción de una lógica que circunscribe el devenir a una matriz que filtra e instrumentaliza todo advenimiento impropio, entonces la identidad cultural aymara tiene un gran aporte que hacer al proceso de búsqueda de una cierta identidad continental.

Con la Revolución cubana el concepto de identidad latinoamericana experimentó un ingente salto cualitativo. La irrupción de un nuevo sujeto social y su visibilización política, social y cultural obligó a reconsiderar sus límites y a ensancharlos en función de un insoslayable dato de realidad. Los desarrollos hasta entonces conocidos sobre el particular¹¹, sin perjuicio de su importancia y rol en momentos

11. Apelo fundamentalmente a las propuestas de Juan Bautista Alberdi, José Martí y Leopoldo Zea, quienes aun habiendo dado grandes luces respecto de la cuestión de una identidad cultural propia (latinoamericana), no lograron prescindir del pensamiento ilustrado y sus implicancias categoriales.



determinados de nuestra historia, remitían casi sin excepción al pensamiento ilustrado surgido a mediados del siglo XVIII, corriente que hizo posible un gran avance en los órdenes de la ciencia, la política y la filosofía para devenir base de sustentación de la Revolución francesa y las guerras de independencia en América Latina; sin embargo, sus alcances respecto de estas últimas quedarían circunscritos a una relación de dependencia de las nacientes repúblicas del continente para con la gran metrópoli europea.

Aún y cuando el sujeto de cambio de la época en referencia contemplara al pueblo llano mestizo y, en algunos casos, a parte del mundo indígena y afrodescendiente, el concepto de identidad que vino a cristalizar en el marco de la vida republicana no tradujo tales vertientes y se erigió a partir de una mirada extranjerizante marcada por un acendrado sentido de clase. Con el tiempo, tal acepción debió modular en función de los intereses de nuevos centros de poder y sus respectivos relatos de legitimación (léase eje anglo-sajón e imperialismo estadounidense).

Hoy, paradójicamente y a pesar del daño, el reposicionamiento del capitalismo en los órdenes de la cultura comienza a desintegrarse por los bordes estimulando la reemergencia de perfiles identitarios renuentes al marasmo; tal es, entre otros, el caso del pueblo aymara. Este relevamiento, que dicho sea de paso, excede con mucho una mera reacción instintiva frente a los embates de aquel, encarna una modulación dialéctica con sustento en la autovaloración que los aymara hacen de su cultura, así como en su tradicional disposición de lucha de resistencia en tal ámbito.

Cuando los últimos raizales de la identidad cultural, como es el caso, vienen dados por una praxis social fundada en su pertinencia funcional, por un subsecuente sentimiento de mutua pertenencia y por una íntima convicción de que «se es en y con el cosmos», todo advenimiento cultural intencionado desde supuestos ajenos a tales determinaciones no puede sino difuminarse en el encuentro. La naturaleza del proceso de autoafirmación que ha hecho de los aymara un sujeto con «denominación de origen» y proyección estratégica en el tiempo, así como la de las categorías por las que discurre su pensamiento, deben ser contempladas si aspiramos a una expansión de la tesitura del concepto de identidad cultural y sus criterios de abordaje, como lo exige la actual coyuntura geopolítica continental.



Referencias

- Bautista, J. J. (2014). Tres reflexiones des-coloniales. *Revista Boliviana de Investigación*, 11(1), 102-123.
- Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad aymara*. La Paz: Isbol-Ifea.
- Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T., y Cereceda, V. (1987). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2000). *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Oxford: Blackwell.
- Cerutti, H. (2008). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* San Luis: Universidad Nacional de San Luis.
- De Molina, C. (1947). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Buenos Aires: Futuro.
- De Betanzos, J. (1880). *Suma y Narración de los Incas*. Madrid: Imprenta de Miguel G. Hernández.
- Dussel, E., (1992). 1492. *El encubrimiento del otro*. Madrid: Nuevas Utopías.
- Engels, F. (2017). *Dialéctica de la naturaleza*. Madrid: Akal.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Grebe, M. E. (1981). La cosmovisión aymara. *Revista de Santiago*, (1).
- Guadarrama, P. (2004). Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 169-183.
- Ilienkov, E. (2014). *De lo abstracto a lo concreto*. El Sudamericano. Disponible en: <https://proletarios.org/books/Ilienkov-De-lo-abstracto-a-lo-concreto.pdf>
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- Marx, K. (1977). *El Capital*. México DF: Editorial siglo XXI. Medina, J. (2011). Acerca del Suma Qamaña. En I. Farah, y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural Editores.
- Quijano, A. (1980). Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. En *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (pp. 47-77). Lima: Mosca Azul Editores.



- Rojas Gómez, M. (2011). *Identidad cultural e integración. Desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Sobrevilla, D. (Ed.). (2006). *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Wilde, G., y Schamber, P. (Comps.). (2006). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: Ed. SB.
- Zea, L. (1968). *Identidad en América Latina*. México DF: Latinoamérica.
- Zea, L. (1972). *América como conciencia*. México DF: UNAM.