

Sariri: identidad en movimiento del caminante aymara en ayllu, ciudad y virtualidad¹

Sariri: identity in motion of the Aymara traveler in ayllu, city and virtuality

Dr. Mauro Mamani Macedo

- 1 Este artículo es parte del resultado de la investigación. “Illa – Ispalla - kawsay: la vida social de las plantas dioses y simbólicas en la poesía quechua y aymara”. Código E24030131. RR: 004305-R-24. Vicerrectorado de Investigación y Posgrado UNMSM

Recebido em: 17 de julho de 2025

Aceito em: 04 de setembro de 2025

Doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana. Profesor de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Coordinador de GI ESANDINO. Es Premio COPÉ DE ORO. Premio internacional de ensayo 2010. Premio a la Personalidad Meritoria de la Cultura (2022) otorgado por el Ministerio de Cultura del Perú.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0021-5488>

Contato: mmamanim@unmsm.edu.pe

Perú

Palabras clave: Aymara;
Poesía; Identidad; Tránsito;
Territorio.

Resumen: El pueblo Aymara se caracteriza por el orgullo de su identidad, se respalda en la preservación de sus formas culturales; por ello, ante la ausencia del Estado, se autodenomina: "Nación aymara", una entidad que trasciende las delimitaciones políticas y se asume como nación étnica. El propósito de este artículo es analizar la representación de identidad afirmativa y errante en la poesía aymara contemporánea en tres espacios: el ayllu, la ciudad y la virtualidad, donde explica su condición de gente (*jaqi*), la lengua (*aru*) y su pueblo (*marka*), además explicar cómo esta concepción identitaria dialoga con los dinámicos procesos de migrancia (ayllu-ciudad) y con las temporalidades de la modernidad (internet). Para ello, se utilizarán los conceptos aymaras de *chuymani* (corazón-entraña-sentir-pensar), *ch'amaña* (fuerza), *pacha* (tiempo y territorio), *saraña* (andar). Con ello queremos demostrar que existe una afirmación de la identidad desde la poesía aymara contemporánea, además presenta una visión permeable a las modulaciones temporales y espaciales, pero también cuestiona la modernidad desintegradora.

Keywords: Aymara; Poetry;
Identity; Transition; Territory.

Abstract: The Aymara people are characterized by pride in their identity, supported by the preservation of their cultural forms. Therefore, in the absence of a state, they call themselves the "Aymara Nation," which transcends political boundaries and embraces itself as an ethnic nation. The purpose of this article is to analyze the representation of affirmative and wandering identity in contemporary Aymara poetry in three spaces: ayllu, city, and virtuality. This article explains their condition as a people (*jaqi*), their language (*aru*), and their people (*marka*). It also explains how this conception of identity interacts with the dynamic processes of migration (ayllu-city) and with the temporalities of modernity (the internet). To this end, we will use the Aymara concepts of *chuymani* (heart-entries-feeling-thinking), *ch'amaña* (strength), *pacha* (time and territory), and *saraña* (walking). With this, we aim to demonstrate that contemporary Aymara poetry affirms identity. It also presents a vision open to temporal and spatial modulations, but also questions disintegrative modernity.

1. INTRODUCCIÓN

La poesía aymara se produce en tres países: Chile, Perú y Bolivia. Entre sus principales motivos se encuentran: el *jach'a quta*, el lago Titicaca, considerado el lago navegable más alto del mundo (3800msm), *paqarina* de donde brota la vida, referente del mito de Manco Cápac y Mama Ocllo, la pareja que emergió del lago, caminó hacia el Cusco y fundó el imperio incaico (Garcilaso de la Vega, 1976, vol. 1, p. 37-38). Allí también desaparece la divinidad mayor del altiplano: Tunupa, quien llega con una función moralizadora, pero es “rechazado y perseguido por los hombres y botado al lago Titicaca en una balsa” (Berg, 1985, p. 189); esta era una divinidad que predicaba un mundo nuevo y se enfrentaba a los seres de la oscuridad, como los *hapiñuñu*.

La altipampa también es motivo poético. Se compone de grandes extensiones de terreno destinadas al cultivo de la papa (*ch'uqi*), con una dedicación ritual de *Ispalla* (espíritu de las papas), razón por la cual la mayor producción de literatura oral (mitos, cuentos, canciones) está dedicada a la papa. La poesía contemporánea conserva el tono de ritual de las celebraciones andinas (Arnold y Yapita, 1996; López y Sayritupac, 1995); por ejemplo: “*Pirü markana wakisiri Ch'uqi / aka apachana t'ant'apa / siminturawa / Pacha Mamana saphipampi achupampitawa / sutimasa qullana yupaychataphana* (Papa del Perú esencial / pan del mundo / cimiente / raíz y fruto de la Madre Tierra / santificado sea tu nombre)” (Ayala, 1999, p. 34-35). Así, el tubérculo adquiere reconocimiento como divinidad.

La puna, tierra de altura, donde se crían los animales *sallqa* (no domesticados) y los *uywanaka* (animales que conviven con los *suní jaqi*, hombres de cordillera), espacio donde transitan zorros y pumas, es un ámbito religioso, porque allí se encuentran los *achachilas*, montañas deificadas, como el *Illimani*, el *Kunurana* y el *Illampu* (Layme y Albó, 2007, p. 154). La poesía dedicada a ellos es de respeto y reciprocidad con la palabra, pues asume los ritmos de las oraciones dedicadas a las divinidades andinas que proveen la lluvia, como el poema “Illimani” de Alajh Kuntur (2017).

Un tópico central en la reflexión y la poesía es la identidad aymara. Al respecto, sostiene Albó que:

El mundo aymara, parte del mundo andino, es uno de los pueblos testimonio que mejor ha conservado su vitalidad. Pese a los procesos de desestructuración y desculturización que como todos, ha sufrido, su pueblo y su cultura siguen vivos [...] el pueblo aymara es un pueblo sin ganas de morir (1988, p. 22).

Esta idea se mantiene en su poesía, donde se advierte un canto insistente por eternizar a su pueblo y siente orgullo de pertenecer a su *marka* (Polar y Arias, 1991, p. 113). En el contexto peruano, se percibe que se trata de un pueblo que respeta su palabra, porque compromete a su comunidad: cultiva la responsabilidad del ayllu. Al respecto, existe una considerable producción poética dedicada a la afirmación de la identidad del ser aymara, ámbito en el que destaca un apartado especial: la poesía dedicada a la mujer aymara, como un ser dotado de fuerza, coraje y lucidez, mujer dirigente de pueblos. Estos valores están encarnados simbólicamente en Bartolina Sisa y Rita

Puma (Ayala, 2005, p. 19), a quienes se les compara con el viento y con la sangre del pueblo como una forma de inmortalizarlas y reconocer su carácter incansable. Como expresión de esta afirmación identitaria en Puno, existe el poema “Orgullo aymara” de Dante Nava (2018), escrito en español, pero del cual existen varias traducciones al aymara. Este poema es asumido en Puno como un segundo himno, porque goza de gran popularidad, ya que sus versos anclan con el campo de referencia externo: el *Qullasuyu*.

Estas respuestas en torno a la identidad surgen a partir del tratamiento despectivo al hombre del altiplano, para lo cual existe una categoría étnica como indio, que presenta dos orientaciones: por un lado, se usa para denigrar al hombre andino; por otro, se asume con dignidad (por lo que se reconocen como indios), frente a otras categorías como cholo o mestizo, que consideran denigrantes. Desde una afirmación más étnica, están las palabras: *jaqi* (aymara) y *runa* (quechua), o *jaqi-run-personas*, como formas de reafirmación identitaria. En este contexto de tensión, se escribe el poema “¿*Khitirusa indio sistanza?* / ¿A quién llamas indio?” de Regina Puma (2002, p. 216; 217). En sus versos deliberativos, se muestra la argumentación de lo que es el hombre aymara, porque, en este contexto poético, denominar ‘indio’ implica desconocer su condición de persona, por lo que el poema argumenta y concluye que el aymara es un *jaqi* (es gente), ya que cumple con todos sus principios; por ejemplo, ser trabajador y solidario.

En este artículo, se analizarán las dinámicas de la identidad aymara en tres momentos. En el primero, identidad de ayllu, se estudiarán los componentes de la identidad aymara, como los conceptos *chuymani*, entendido como

el saber sensible; *ch'amaña* (fuerza), que demuestra su vitalidad; y *jaqi aru*, que permite comprender la importancia del respeto por la palabra. En una segunda parte, estudiaremos cómo siente y percibe el aymara la ciudad. Por último, se analizará el significado que tiene el ciberespacio para el aymara en tiempos de lo efímero.

2. IDENTIDAD DE AYLLU EN LA POESÍA AYMARA

2.1. *Chuymani*

En la lengua aymara existen varias palabras que permiten comprender la identidad de su ayllu. Así, tenemos *Chuymani* (ser prudente con el saber sensible). Cada cultura tiene formas de recordar y olvidar, estrategias que se vinculan con la conservación de sus formas particulares de existir, razón por la cual deciden qué debe permanecer y resistir a los intensos procesos *aculturadores*, *desterritorializadores*, “colonizadores de imaginarios” (Gruzinski, 1991), de “colonialidad del poder” (Quijano, 2014). Estos mecanismos tienen como propósito el saqueo del ser; es decir, un desconocimiento de las formas de saber, sentir y recordar de las culturas nativas, pueblos que sufren de procesos de subalternización o exclusión, inclusive desde el discurso universitario. No obstante, es también en ese espacio donde se libran disputas, como lo explicó Gamaliel Churata en su artículo “Ojotas en la universidad” (1955). En este contexto, es importante el manejo prudente del conocimiento desde una memoria viva: *chuymani*.

La afirmación de la identidad en el *jaqi* tiene un conjunto de palabras que asociados con el sentir, recordar y brillar para no olvidar, como *lupi*, palabra

que significa resplandor, rayo de sol. Su presencia puede ser medida por su extensión: “Lupiquipatha. Hazer sol en toda la tierra” (Bertonio, 2006, p. 590), cuando el sol está en su máximo poder y logra abarcar grandes extensiones; asimismo marca el tiempo: “Lipi pacha. Tiempo que ordinariamente hace sol, como el estío” (Bertonio, 2006, p. 590), por ello asume el significado de sol y de temperatura alta y radiante, es el sol intenso que calienta y hasta quema lo existente. Una palabra muy cercana es *lup’iña*, que significa pensar, meditar, reflexionar sobre una acción o un objeto (Huayhua Pari, 2009, p. 147; Laime Ajacopa et al., 2020, p. 139). Recogiendo ambos significados y aplicándolos al hombre, sería: *lupi jaqi*, gente resplandeciente; es decir, que tiene la luz del sol para orientarse. Estos dos conceptos se suman para designar el pensar-sentir luminoso en el hombre aymara.

La palabra *amunt’aña* se refiere pensar con detenimiento, reflexionar antes de proceder; del mismo modo, está *iuxiri*, quien imparte el consejo. También se suma el verbo *amtaña*, que significa recordar; es decir, traer a la memoria los recuerdos para vivir. En ese sentido, *amta* (memoria) es fundamental en los procesos de valoración y reconocimiento de acciones, personas o sucesos. La memoria es alumbradora y no reside en la cabeza, como en el mundo occidental, sino en el corazón, en la entraña, que es la que otorga la mensuración en la producción y compartición del conocimiento. Por ello, los aymaras siempre están recordando a sus divinidades, porque les da el sustento: “*Laq’a achachilanakasata / amtasiñani. / janipuni jupanakatxa / armasinani.* (Recordemos a los achachilas del orbe. / Jamás, nunca, jamás, / los olvidaremos)” (Villanueva, 2002, p. 214); no es un

recuerdo para traerlo al presente, sino que la memoria es entendida como una actualización permanente, lo que significa practicar la cosmovivencia.

La primera forma de pensar está vinculada al *lupi*, según Silvia Rivera Cusicanqui, ya que la asocia con la forma racional de pensar. Así, entiende *lupiña* como pensar con la cabeza clara, mientras que “la segunda está asociada a la entraña, al *chuyma*:

El otro modo de pensar, que es el que aquí me interesa, es el *amuyt'aña*, un modo de pensar que no reside en la cabeza, sino en el *chuyma*, que suele traducirse como “Corazón”, aunque no es tampoco eso, sino las entrañas superiores, que incluyen al corazón, pero también a los pulmones y al hígado, es decir a las funciones de absorción y purificación que nuestro cuerpo ejerce en intercambio con el cosmos. Podría decirse, entonces que la respiración y el latido constituyen el ritmo de esta forma de pensar (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 111).

Chuyma, fisiológicamente significa pulmón, o, de forma más amplia: “Los bofes propiamente, aunque se aplica al corazón y al estómago, y a casi todo lo interior del cuerpo” (Bertonio, 2006, p. 508), esto dentro de un orden biológico. Sin embargo, también posee una dimensión psicológica y espiritual, porque, para el *jaqi*, el corazón “no como órgano muscular sino como sede de la conciencia y de las dimensiones racionales, volitivas, emocionales y afectivas del hombre” (Berg, 1985, p. 46), es un centro irradiador de emociones, de articulaciones para organizar y desarrollar la vida, porque es el espacio donde se siente con mayor profundidad la existencia y ese sentir se vuelve magisterial para la vida cotidiana y ritual. Al respecto, Bertonio escribe: “Todo lo perteneciente al estado interior del ánimo, bueno o malo,

virtud o vicio” (2006, p. 508), es una instancia de almacenamiento en hervor, un intenso dinamismo interior que hace posibles las valoraciones y discriminaciones necesarias en una configuración social. Entonces, el corazón y la memoria también se entrelazan y pueden tener distintas orientaciones, según la actitud del hombre que las vive en su universo sociocultural:

Las memorias colectivas para las comunidades aymaras, implica una apropiación directa de la significación, es decir el hablante enuncia el verbo y la predicción en singular, incluyendo así al sujeto (hablante + oyente). Por ello, la palabra ‘chuymajanki’, no solo es tener memoria o ‘acordarse de algo’, sino que representa una asociación con todo el estado interior del cuerpo, el alma. Esto quiere decir que recordar se hace con el ‘corazón’ o los sentimientos interiores de cada sujeto. Igualmente, la palabra ‘Chuymaruchaña’ o ‘encomendar a la memoria’, implica un acto que despliega una consideración emocional positiva o negativa, que puede operar como un acto individual o de manera colectiva (Choque Mariño, 2013, p. 141).

El centro sensible de la conciencia, en tanto memoria, es *chuyma*, aunque literalmente significa pulmón, fuerza para respirar y andar en el mundo; en su significado de corazón, no solo se fija en una individualidad, sino que se extiende a la colectividad interior, a ese mundo social interno, pero también a la colectividad del mundo cotidiano, a todos los semejantes que contribuyen con la existencia. Por ello, el *naya* (yo) también es *juma* (tú), yo soy tú, tú eres yo; es el enlazamiento de los corazones, el mayor acto comunal del *jaji*, porque no hay acto individual, no hay recuerdo privativo, sino que siempre hay una colectividad donde se despliegan las acciones que implican responsabilidades: se recuerdan los hechos de forma relacional. Este es un

principio del *jaqi*, que demuestra que existe porque todo está relacionado en una intensa cooperación de acciones y recuerdos (práctica del *ayni*): “Ayuda mutua entre parientes naturales o espirituales” (Huayhua Pari, 2009, p. 75). Así, el concepto de responsabilidad no se clausura en una individualidad, sino que siempre se vuelve comunal. Desde esta visión aymara, *naya* es *yo* y *tú*; es decir, entre los dos crían la vida. No es un ser único el que cría y crea la vida; sino un par, un *paris*, *parisa* (par) o *yanani*, “par de elementos que siempre van juntos” (Huayhua Pari, 2009, p. 171). Aunque en algunas lecturas duales se considera que *p’iqi* y *chuyma* (cabeza y corazón) forman *yanani*, en este caso hay una orientación más occidental del pensamiento. Así, la cabeza sería el centro de pensamiento y luminosidad, mientras que el corazón sería el territorio de las sensibilidades; es decir, habría elementos fríos y cálidos. Además, ese otro par no es solo una persona o ser humano, sino que puede ser un árbol, una divinidad, una piedra, todo lo existente que se manifiesta en su espiritualidad. Entonces, para el mundo aymara, es la entraña la que decide, la que hace andar al hombre a su ritmo, que es la cadencia del hacer, sentir y pensar dentro de su cosmovisión y cosmovivencia: vivir con todo el mundo. *Jaka jakachasiña* o criar la vida.

Para designar un pensamiento muy profundo, Bertonio registra “*Manqhue chuyma*. Lo interior del corazón o pensamiento” (2006, p. 605), que debe entenderse como el pensamiento más profundo. Este conocimiento se refiere a las peticiones de los *yatiris* (sabios aymaras) que realizan en los rituales, porque ellos expresan las palabras *manqhue chuyma*, “para aludir al pensamiento profundo. En otras palabras, el oficiante debe hacer

peticiones desde el pensamiento más profundo a las deidades naturales” (Mamani Villca, 2012, p. 242). Así, los pedidos deben salir del corazón del pensamiento, porque afloran desde una intimidad; es decir, mientras más relevante es el pedido, este debe provenir de la mayor hondura, para lo cual se necesita voluntad, actitud y sabiduría, tal como registra Mamani Villca a una *yatiri*:

jichaxa jumakiwa, manqhi chuymamata mayt'asipxama, jumaw taqi chuyma amuyumarjama mayt'asita, jumankiwa kullaka... (María Machaca 12-04-05) (ahora es tu tiempo, desde el pensamiento más profundo haz las peticiones tú con toda la fe, todas de acuerdo a tus peticiones personales (2012, p. 242).

Es decir, no es suficiente realizar las peticiones con todo el corazón (*taqi chuyma*), en tanto extensión; sino desde lo más interior del mismo (*manqhe chuyma*), en tanto intensidad, porque es la semilla (*jatha*) del pensamiento, trabajo germinativo de la profunda sensibilidad. Aquí la hondura tiene que ver con la sinceridad de lo que se enuncia, que no haya ningún tipo de perturbación o ligereza, sino un tiempo de adentramiento especial, como el momento del *akulli* (ceremonia de masticar la coca para propiciar la reflexión). Con esta orientación se representa en la poesía ritual, cuando se le pide a una divinidad algo: “—*Qullan Apu Awki*— / *taqi chuymampiw mayt'asipxsma*. / *Tunumax jakaskiwa*. / *Saphimax inti jalsuta* / *inti jаланtkama ch'umintatawa* (—Divino Padre y Señor— / te suplicamos de todo corazón. / Tu cepa está viva. / Has echado tus raíces del sol naciente / al sol poniente)” (Layme y Albó, 2007, p. 230-231). Esta petición con todo el

corazón es singular y se utiliza la frase en momentos de invocaciones especiales a la divinidad para que sea favorable su decisión.

En la poesía aymara, se observa una representación del *chuyma* como un centro radial de organización del conocimiento, porque este corazón es el espacio donde reside la memoria. Por ello, se pide al corazón, a la memoria, que se responsabilice por las decisiones que se toma en una comunidad. Entonces, es la memoria viva la orientadora de la vida de una comunidad; además, es el sentimiento, la razón, la prudencia, las que habitan las entrañas, las que ponen el ritmo al conocimiento aymara.

2.2. *Ch'amaña*

Ch'amaña, la fuerza, es central en el ser aymara. Esta abarca desde la fuerza física hasta la espiritual; por ejemplo, en el caso de *ajayu*, que es el alma del aymara vivo, se le define como una energía que hace vivir, fuerza como energía, espiritualidad bullente. En el proceso cultural: “El pueblo aymara, en muchas oportunidades fue doblegado pero nunca quebrado, por más golpes que se le dio, no se le ultimó [...] *Jamp'atxama ch'axtatasa, janiwa jiwtañti, jakaskaktanwa* (golpeado y herido como el sapo nunca morirá seguiremos viviendo)” (Condori Cruz, 2009, p. 58). Todo ello recoge la idea de la fortaleza del pueblo aymara, una resistencia que se conserva hasta la actualidad; por ello, es motivo de admiración por la defensa de su comunidad y de la humanidad.

Existen varias palabras que connotan la idea de fuerza en el aymara. La principal es *ch'amaña*, que significa fuerza, mientras que *ch'amani* designa al

hombre o la cosa fuerte (Bertonio, 2006, p. 493). *Ch'ama* también refiere a energía, fuerza y ánimo (Huayhua Pari, 2009, p. 91). De allí viene el verbo “*Ch'amachaña*. Animar. Incitar con viveza a la ejecución de algo. Estimular, alentar. *Ch'amanchaña*. Tonificar. Dar vigor, vigorizar el cuerpo” (Laime Ajacopa et al., 2020, p. 69). Esta idea de la fuerza califica tanto a las partes espirituales como aquellas que no lo son: “*ch'ullqhi ch'aman aymaranaka* (aymara de fuerza indomable)” (Ochoa, 2007, p. 222-223). Específicamente, califica a las personas en tanto resistencia; así, es fuerte el hombre biológico, el ser de carne y hueso, pero también es fuerte por su coraje. Esta férrea actitud del aymara tiene que ver con la calificación de su sangre enfurecida: “*Wilanakasas wallaqiskakiwa* (nuestra sangre hierve)” (Ochoa, 2007, p. 222-223). Hervir la sangre significa estar molesto o cargado de coraje para enfrentar los problemas. Aquí el componente biológico es potenciado por un estado de ebullición. Entonces, para esta definición, *ch'ullqhi* y *ch'amaña* califican la fuerza física, mientras que *wallaqiña* es hervir como el agua; así, la sangre está en hervor para calificar el estado ánimo en alerta, en tensión todo el cuerpo, por el competente de la sangre bullente. Este estado expresa al aymara, porque la sangre es entendida como un componente vivo.

Esta fuerza alienta la parte espiritual y el pensamiento: “*Ajayunakasasa amtäwinakasa sinti ch'amañchatawa* / Nuestro espíritu y nuestros pensamientos están muy fortalecidos)” (Ochoa, 2007, p. 222-223). La fuerza proviene de la memoria, del pasado, de sus dioses y de sus formas de ser antiguas que, en este caso, alimentan el alma del vivo (*ajayu*), como también al pensamiento aymara (*amtawi*). Entonces, si antes se enfocaba en la parte

física (*wila*-sangre), ahora esa fortaleza es más espiritual. Es el *ajayu*, el alma, la que está fuerte y se complementa con el cuerpo enérgico. De este modo, el pensamiento se afirma en su claridad y seguridad (*amtaña*) y, de esta forma, todo el ser aymara permanece firme porque está gobernado por la fuerza.

Así como el cuerpo y el alma del aymara están fortalecidos, también sus construcciones tienen esa misma fuerza: “*Luratanakasasa pirqatanakasasa wali ch’ullqhi qarqantatawa* (Nuestras obras y construcciones son firmes como rocas)” (Ochoa, 2007, p. 222-223). El peñasco sirve para calificar la consistencia, pero también aparece la piedra macho, esa piedra dura que permite expresar el valor simbólico de las construcciones. Aquí se utilizan referencias al tejido para mostrar aquello que no se rompe, que está bien trenzado: “*Urqu qala asinakampisa, urqu qala qipanakampisa, / aka pachan muspkañ pukaranakwa sawt’apxatätanxa* (Urdimbre de piedra sólida, de piedra sólida trama, / en este mundo hemos tejido fortalezas admirables)” (Ochoa, 2007, p. 222-223). Esa fuerza es motivo de admiración; entonces, piedra y roca simbolizan la fuerza en las construcciones, pero también la fuerza estética y arquitectónica aymara. De esta manera, la fortaleza (tejido) con que está formada la piedra pasa a la fortaleza con que están creadas las construcciones y, a su vez, a la fuerza con que han sido tejidas (*sawuña*). Así, una *pirqa* (pared) bien tejida jamás se derrumba, del mismo modo que un hombre bien tejido jamás se quiebra no doblega su identidad. Es importante observar cómo la idea de fortaleza continúa atravesando todos los componentes aymaras. Aquí la secuencia proviene de la concepción aymara como hombre de piedra o *allpa kamasqa* (tierra animada) (Churata, 1957).

Su fortaleza se aplica en la confrontación que tiene con las fuerzas adversas de la naturaleza: “*Chhijchhinakarusa juyphinakarusa khathatiyapxtanwa* (Hacemos temblar a granizos y heladas)” (Ochoa, 2007, p. 222-223). Aquí hace temblar a la naturaleza invirtiendo la posición, cuando lo que ocurre en la realidad es que el granizo y la helada hacen temblar al ser humano. En este caso, es la fuerza del hombre la que es capaz de enfrentar a la naturaleza agreste. Como sabemos, las heladas, el granizo y el viento son considerados gente enemiga (*yanqha*), tal como la registra la tradición oral; por ello, los enfrentan de igual a igual en los rituales que celebran los guardianes de las cosechas. Esta visión resalta la fortaleza del pueblo aymara.

La afirmación de la fortaleza de la mujer aymara es poetizada: “*Aimara warmitwa* / Soy mujer aymara”. “*Nayatakixa, thayansa lupinsa / kuna lurañasa / nayankiwa / janiwa axsarkti* (Para mí, cualquier trabajo / en el frío, en el calor / es lo mismo / No me amilano” (Villanueva, 2002, p. 215). Aquí se expresa la posición firme que asume para enfrentar las adversidades de la naturaleza, para lo cual muestra los estados extremos del frío y del calor (*thaya-lupi*). Ella puede trabajar en cualquier momento, porque es fuerte y tiene voluntad; entonces, no podría tener hambre, ya que solo el flojo sin fuerza (física-espiritual) pasará hambre: “*Jayrakiwa lupisa thayana / axsarixa. / Jayrakiwa manq'atsa jiwixa. / Aimara warmitwa. / Janiwa axsarkti* (Solo el ocioso / teme al frío y al calor. / Solo el flojo muere de hambre / Soy mujer aimara / no temo a nada)” (Villanueva, 2002, p. 215). Esta es una crítica a los que ponen excusas para no trabajar, pero sobre todo afirma su fuerza

para enfrentar las dificultades, de tal forma que homogeniza el ser mujer aymara al ser trabajadora. En ese mismo sentido, Regina Puma propone su verso: “*Jakañatakixa / taqi kuna luri / janiwa inakt’kiti* (Para subsistir / trabaja en todo / Jamás está ocioso)” (2002, p. 216). Dentro de la comunidad aymara, el trabajo no es un beneficio individual, sino colectivo, que repercute en el ayllu y en la comunidad.

Al respecto, Domingo Llanque escribe:

El campesino tiene alma manual: Expresa su personalidad en el trabajo, tal es así que considera al trabajo físico, como elemento primordial. La ociosidad es pecado o sea, va contra su naturaleza trabajadora, por eso el flojo es odiado. En la sociedad aymara todos tienen que trabajar (1969, p. 128).

Además, se agrega que no se recomienda hacer pareja con el ocioso, ya que no es digno de la comunidad, mientras puede vivir tranquilos en el mundo de la flojera, de los mistis, de la urbe. En la comunidad no debe faltar nada, porque el que no tiene siempre es motivo de ayuda; por eso se dice: “*Artayaña*, es decir, da una mano de ayuda” (Llanque Chana, 1969, p. 129).

2.3. *Jaqi aru*

Este es el respeto a la palabra del aymara, porque no vacila, sino que siempre afirma y cumple. El aymara es hombre de palabra, por lo que no dice algo dos veces, ya que todos los asumen sus palabras con rectitud: “*Arsutanakasaxa chiqap qhanawa* (Nuestro discurso es recto y claro)” (Ochoa,

2007, p. 222-223). El discurso ecuánime es cuando se expresa sin ambigüedades y hay una solemnidad en lo que se expresa. Se trata de un discurso aseverativo y la claridad tiene que ver con la forma de expresar, con la explicitud (*qhana*); por ello, hablar con transparencia es hacerlo con propiedad, con verdad y sostener responsablemente lo que se dice.

Esta responsabilidad la confronta con los documentos que tienen mayor validez, con la escritura que supuestamente tiene mayor prestigio y validez:

Arsusax aru phughiripxtanwa, / janiw aru anatayiripktanti. / Lunthatanakakiw may arsusas, / arunakapx jupanakapchp takisipxi
(Nuestra palabra es mil documentos. / Cumplimos nuestra palabra. / Pero en español, todo se puede, / es pisoteado con la misma palabra)
(Hilari Quispe, 2019, p. 75).

Aquí se establece una confrontación entre la oralidad y la escritura, en la que se impone la palabra oral sobre la escrita. Del mismo modo, se confrontan dos sistemas: el aymara y el español, donde el primero es más próximo a la oralidad y, además, se considera que en el español se desconoce el valor de la palabra, porque esta se corrompe.

También hay una afirmación en la condición de lengua madre y su enraizamiento:

Aymar arur manq'a katutatanwa. / Aymar arur aru phallatatanwa. / Qullan arur saphintatanwa. / Pachakuti thankhiñchiripxtanwa (Hemos amamantado esta lengua / Empezamos a hablar en nuestra lengua. / Estamos enraizados sobre nuestra lengua. / Es la lengua del retorno del tiempo) (Hilari Quispe, 2019, p. 23).

Propone un vínculo intenso entre la lengua y la existencia del aymara, donde la primera se configura como un territorio donde se siembra la existencia de los hombres. Así, la lengua es terreno, pero también es madre, porque de ella se amamanta y no se puede abandonar. Mediante el uso de esta lengua, se pueden generar cambios drásticos, por lo que se utiliza la palabra *pachakuti*, que simboliza los grandes cambios de tiempo que experimenta la humanidad. Por ello, hablar la lengua no es un acto mecánico, sino que implica asumir toda la cultura; en este sentido, hablar en aymara es un acto de resistencia cultural. Así, en un escenario de cambios, si se deja de pronunciar y luego se vuelve a usar, este acto es un *pachakuti* por la trascendencia cultural que sostiene, porque no se dejó de hablar por su voluntad, sino por la crueldad del poder colonizador.

Así, antes de hablar, se recomienda reflexionar sobre lo que se enuncia: “*Aruki aruxa janiwa aliqa / arsuñakikiti. / Mä kuna arsuñatakisa / amuyuni-saxa amuyt’ayañasawa* (No porque usamos la palabra / se va a hablar por hablar. / Para decir o expresar algo / es necesario reflexionar)” (Puma, 2002, p. 217). Aquí se muestra la responsabilidad que se debe tener al momento de emitir la palabra. Se respeta mucho lo que se dice, no hay un decir ambiguo, todo debe tener claridad, la que se consigue con el tiempo de germinación de la palabra. Existe una defensa del acto de expresarse, pero esta tiene que pasar por un aprendizaje: “*Arusatxa arsusiñasawa / amuyuniisaxa amuyt’ayañasawa* (Debemos expresar lo que sabemos / debemos aprender a reflexionar)” (Puma, 2002, p. 217). Resulta importante advertir cómo las palabras *arsuña* y *amuyuña* siempre van juntas y pensar no es acto privativo de la cabeza,

lo que se denomina racional, sino que compromete el sentir, la memoria y la sensibilidad, todo ese mundo interior de la entraña que dialoga con lo exterior, con el mundo social. En esa intensa interacción, es donde se ubica el expresar una palabra con responsabilidad comunal; así, conecta palabra, lengua y comunidad, porque nadie puede hablar, sino pensando en la comunidad.

Ese temor por la preservación de la palabra aymara se expresa en los versos:

Mä uruw nayranakp nakhsuyapxäna / chhaqhayaña munapxäna /
uraqinakapas katusipxän. / Janiw amuyasktati sapxäna / Janiraki
jakañas kusäkänti / ukhamarus / Jaqi Arux amay taypina arsusinka-
kiwa (Un día le quemaron los ojos / perdió territorios / y quisieron
exterminarlo / Le prohibieron pensar / sobrevivir en el subsuelo /
mas / aún entre los muertos habla el Jaqi Aru) (Ayala, 2007, p. 250).

En el contexto del poema, los versos se sitúan en un segundo tiempo, ya que el primero poetiza la creación de un mundo, un ser fabuloso que crea y vive con plenitud, hasta que ocurre este segundo momento del *jaqi*, del hombre aymara, quien pierde todo (tierra, visión) y busca su muerte, por lo que lo relegan al mundo de los muertos, ya que se creyó que, al matarlos, también se mataría su lengua. Sin embargo, en el *manqa pacha*, en el mundo de abajo, como muertos vivos siguen hablando, porque en el mundo andino no hay muerte, sino que siguen practicando su *jaqi aru*, su lengua de la gente aymara; entonces, no hay posibilidad de silenciar al aymara, ya que para esta comunidad los muertos no dejan de conversar y, al mismo tiempo, se revela la capacidad de resistencia cultural que muestran los pueblos andinos.

Considerando todos estos valores, el aymara siente que deben preservarse eternamente: *wiñay pacha* (eternidad). La palabra *wiñay* alude a todo aquello que tiene larga duración; por ello, al referirse a la eternidad, temporal y espacialmente, se extiende a lo perpetuo. Esta forma de eternizarse puede ser en uno mismo hasta en la vida de otros que asimilan el mundo aymara; es decir, lo aymara puede vivir también en los otros, como lo manifiesta Agustín Chura Quispe:

Es más, el hecho que otros grupos culturales se apropien de nuestra cultura no es razón para dejar de ser u olvidar lo nuestro. Que otros difundan y hagan suyo lo nuestro, es un orgullo para quien se siente indígena, porque a través de nuestra cultura seguimos aun batallando por la defensa y respeto por lo autóctono de estas tierras. Termino diciendo, que si bien visto como occidental y hablo como medio occidental, no por eso, debo y tengo la obligación de renunciar a mis creencias, principios y costumbres de mi pueblo, y dejar de sentirme e identificarme con el pueblo de donde salí y donde aún permanezco (1988, p. 46).

En la poesía aymara contemporánea, la idea de *wiñay* sirve para designar aquello que no tiene fin; es decir, un tiempo en permanencia o un latido sin interrupción. De esta forma, marca una continuidad ininterrumpida, como aquello que no acaba, y se califica el actuar aymara como valioso, por lo que necesita mantener vigencia. Así, la confluencia de fortalezas que se acumulan en el ser aymara lo lleva a formular la afirmación de la eternidad de dicho pueblo de su expansión. Pero no solo el pueblo en tanto totalidad, sino en cada una de sus partes; por ejemplo, su saber, sus costumbres, su forma de respetar a sus divinidades, sus rituales amorosos, las construcciones

arquitectónicas, es decir, su componentes físicos y espirituales deben permanecer en el tiempo, por la forma en que se han hecho y con el sentimiento que se vive y se construye.

En esta lógica de reconocimiento de valores, el saber y voluntad aymaras deben permanecer: “*Wiñay yatiñani munañan aymaranaka* (Aymaras de sabiduría y voluntad eternas) (Ochoa, 2007, p. 222-223). Aquí, es el conocimiento que poseen el que se vuelve eterno: lo celebran, también su deseo de querer hacer, su voluntad, y de esta forma prolongan su saber y energía en el tiempo. Entonces, hay *wiñay* para el saber y para la voluntad, lo que implica reconocer que son seres que no mueren, porque no hay ausencia. Ellos acompañan la vitalidad del ser aymara.

De la misma forma, califican al sentimiento aymara: “*Wiñay munasiñan aymaranaka* (Aymaras de amor constante)” (Ochoa, 2007, p. 222-223). Esta es otra característica del *wiñay*: si antes se tenía como marco un eje temporal, aquí lo dominante es la vitalidad sensible, la constancia del amor, de la ternura indoblegable. Ellos son seres que no dejan de amar. Entonces, para el *jaqi*, el saber, la voluntad y el sentimiento son capacidades que se eternizan por la forma en que se viven. Estas viven mientras vive el hombre y, si son eternas, entonces el hombre que las practica o con las que convive es eterno. Pero también la eternidad se puede simbolizar como una práctica cotidiana que no cesa, que es natural, y en tanto son valores que no se pueden dejar de ejercerse.

El pueblo aymara también será inmortal: “*Wiñay suma markasax jani-puniw chhaqhkaniti* (Nuestra nación, eterna y valiosa, jamás desaparecerá)”

(Ochoa, 2007, p. 222-223). Aquí se alude al pueblo que no puede desaparecer, del mismo modo que no desaparecen el sentimiento, la voluntad, el saber. En tanto es valioso (*suma*), se hace eterno y no desaparece. Así, la idea de desaparecer se vincula con los procesos políticos y con dinámicas culturales. Por ejemplo, debido a los procesos de cambio en los tiempos, estos valores (voluntad, saber y sentimiento aymara) pueden desaparecer, porque ya no los practican; entonces, el pueblo, como símbolo de valores, va desapareciendo, porque se decolora su identidad, se vuelve frágil. Asimismo, existen los procesos políticos interesados en la desaparición de los pueblos que les resultan incómodos. Frente a estos dos filones de desintegración, está la identidad aymara afirmada por su práctica y en ello son enfáticos, *janipuniwa*. Obviamente, hay un componente de fuerza en esta resistencia, por lo cual, antes que la extinción, se propone la expansión; es decir, practicarlos es hacerlos eternos y esto tiene que ver con el relevo generacional al que se le ha heredado la cultura: ser aymara que circula por los caminos de la memoria. Considerando esta identidad de ayllu, analizaremos la visión que tienen los aymaras de la ciudad y del ciberespacio, en tanto identidad y prácticas culturales.

3. SARIRINAKA: AYMARA QUE MARCHA DEL AYLLU A LA CIUDAD

Los procesos de migración han conducido a los aymaras a desplazamientos sucesivos cada vez más alejados de sus comunidades. Primero, a las urbes andinas, debido principalmente a las crisis económicas generadas por las

heladas y las hambrunas, así como por la destrucción de sus áreas de cultivo y pastoreo por la explotación minera. Luego, desde las urbes andinas se han desplazado a las ciudades, donde sobre todo desempeñan diversos oficios: comerciantes, en el caso de Lima, que han creado un mercado muy reconocido, *Unicachi* (Suxo Yapuchura, 2008); además, en las universidades, en los ministerios, etc. Ya asentados en la ciudad, los aymaras sienten la nostalgia de sus pueblos y, en ese contexto, se generan los complejos procesos de aculturación, pero también las resistencias culturales. En la urbe, no siempre su vida es exitosa, por lo que prefieren apoyarse en sus familiares y en sus agrupaciones culturales de migrantes (Altamirano, 1987).

La poesía aymara toma como motivo estos desplazamientos, porque los poetas aymaras llegan a los pueblos donde reina la feroz modernidad. Así, oponen ayllu a ciudad, donde se advierte que, con fuerza de codicia, se expresa la concepción individual de la vida, frente a los modos colectivos de existir en la comunidad. Asimismo, en su andar, el aymara asimila los discursos de la modernidad, como las redes sociales de Internet. Como internautas aymaras, consideran que es una nueva posibilidad de comunicarse con los miembros de su comunidad, para difundir su cultura; pero también son conscientes de los peligros que traen estas formas de modernidad, por lo que inculcan la prudencia.

Esta marcha del ayllu a la ciudad es vista como un espejismo seductor: *“Jach’a markanakaw jawsapxistu. / Ispijumpiw qhañch’ukiyanipxistu. / Utanak thakhinakap munayapxistu. / Uñjirix akhat ukhat sarawayapxtanxa* (Las grandes ciudades llaman, / Cual un espejo alumbram a lo lejos. / Exhiben

sus casas y caminos / Los ayllus quedaron vacíos) (Hilari Quispe, 2019, p. 50; 80). Esto muestra el poder fascinador de la ciudad, que termina diezmado a los ayllus. Los hombres dejan sus comunidades para ir a la ciudad y lo que ocurrió con la minería ahora ocurre con la ciudad, porque esta llama como un ser de embrujante lumbre. Los símbolos que muestran la modernidad son las casas, los caminos y la luz; de esta forma, la ciudad se revela como un espejismo, una luz deslumbrante que se muestra desde lejos como un llamado persuasivo, pero pernicioso. Aquí no hay claridad natural o luz solar, sino una luminosidad artificial de reflejo, de espejismo. En la oposición entre el ayllu y ciudad, se encuentra el vacío frente a la abundancia, el abandono frente al destino de lo nuevo, pero esto último es una simulación que conduce a la desintegración.

En efecto, este espacio de la ciudad será una ilusión, porque luego es calificado como espacio corruptor:

Jach'a markaw jan wali samantapxistu. / Munañaparuw taqituqir wayunaqapxistu. / Wawaruw jan walinak samantaraqapxistu. / Yatiñanak irnaqäwinak munayapxistu (Estas grandes ciudades alienan. / Está en su poder el visitante. / Los hijos aparecen con otra mentalidad / Hacen proselitismo de trabajo y estudio) (Hilari Quispe, 2019, p. 50; 80).

Allí se produce la colonización del imaginario: se transforma la forma de pensar de quienes visitan la ciudad. Además, se la califica como *jach'a marka* (pueblo grande), como la ejecutora de la alienación de los que llegan, porque ella los posee, tiene sus vidas: como antes los gamonales eran dueños

de la vida de los *pongos* (hombres que trabajaban en las haciendas), ahora la posición y poder del gamonal lo asume la ciudad; pero este poder es más intenso, porque les cambia la mentalidad. Es decir, no solo hay un sometimiento, sino otra forma de pensar, para lo cual difunden trabajo y estudio, que serían los caminos del desarrollo predicado desde la urbe. El costo de este tránsito es el cambio de pensamiento, proceso que implica cambiar el *chuyma*, la memoria y la conciencia, toda la entraña que orienta.

Hay una imagen desintegradora de la propia ciudad que tendrá efectos quienes la habitan: “*Jach’a markast kuna walirakitayna. / K’añus t’ujsas akhan ukhan aqaski / Jaqis awtus utanakas luqhiratawa. / Nanqha utijinakap t’amarayaski* (Pero estas ciudades son desastrosas. / El olor de la basura abunda por doquier / La gente y los motorizados están *crazy* / Estas ciudades ocultan su podredumbre) (Hilari Quispe, 2019, p. 50; 80). Además de los mecanismos de luces para el ocultamiento de la desintegración, existen otros elementos negativos: la basura, el mal olor, el ruido; es un escenario de locura y por ello coloca la palabra en inglés *crazy* (loco), ya que es un espacio trastornado que enloquece. Este discurso de la higiene tiene que ver con la descomposición de la ciudad que trasciende a las personas. Así, la suciedad física de las calles continúa en la suciedad de los valores, porque produce personas espiritualmente sucias que viven al margen de normas y principios: “*Jach’a markast kuna askiniraki. / Munañan jaqinak uywirikiwa. / Lunthat jaqinak uywthapirikiwa / Jach’a markax ayllur tukjirikiwa* (Estas ciudades no tienen una vida de bien / Hospeda a diferentes intencionalidades. / Aloja a los pillos y ladrones de toda clase / Estas ciudades tragan a los ayllus)” (Hilari Quispe,

2019, p. 50; 80). Se convierten en refugio de ladrones y, entonces, no solo trastocan la mente de los hombres, sino que revela su voracidad, porque son capaces de devorar al ayllu. Si antes, por el espejismo que proyectaba, dejaba vacío al ayllu, ahora lo devora: “*Ayllunak t’unjir jach’a markanaka. / Qullqi juk’uch munañanir imxasiri. / Wawanak jan walinakar puriyiri. / Jach’a markast kuna askirakitayna* (Ciudadanía destructora de los ayllus. / Ciudades que cuidan a sus avaros. / Exterminador de los hijos de los ayllus. / No tienen nada mejor que los ayllus) (Hilari Quispe, 2019, p. 50; 80). De esta forma, se propone al espacio de la ciudad como un lugar de exterminio de todo el ayllu en la ciudad, esto representado por los que migran a ese lugar, pero también este ser voraz puede llegar al ayllu mismo y devorarlo. Esta imagen fagocitadora tiene vínculo con la mina, cuyo socavón es una inmensa mandíbula que se traga a los mineros; del mismo modo, es similar a la hacienda, donde el gamonal era visto como un *runa mikuy* (ser come gente), porque a quienes llegaban allí les absorbían su sangre y su vida.

Entonces, la ciudad tiene un sentido radial de destrucción, porque desde ese espacio se planifica la desintegración del ayllu: “*Pachan ch’amap ch’irwsurikitawa. / Pata pampan manq’ap tukuntirikitawa. / Jaqin ch’amap sapür ch’amsurikikitawa / Qullqi layk utjnuqat markakitawa* (Ciudades que exprimen a la pacha. / Tragan los alimentos de los ayllus. / Exprimen al trabajador / Es una simple parte del capitalismo)” (Hilari Quispe, 2019, p. 50; 80). Esta actitud irradiadora y aprehensiva de la ciudad presenta una secuencia sintética de desintegración: primero, destruye al que llega a su espacio, como un inmenso *jaqi manq’aña*, un devorador de gente; segundo,

consume los alimentos del ayllu; y, por último, explota la tierra porque la exprime, la hace producir más de lo que realmente puede, para lo cual utiliza componentes químicos para obligarla a producir, lo que genera una alteración de los ciclos naturales de producción agrícola. Así, su extractivismo es voraz, traga a la propia tierra, como absorbe la sangre de los trabajan en la ciudad. Además, el enunciador propone al sistema capitalista como causante de esta desintegración: un ser *qullqi chuyma*, ser con corazón de dinero, que simboliza la codicia extrema.

Esta nueva forma de vida trae como consecuencia la pérdida de valores: “¿*Suma manq’ax kawkinkarakpacha?* / ¿*Suma umax utjaskpachati?* / ¿*Quri jila kullakax jakaskpachati?* / *Nayrapach jakäwi, kutt’anxam* (¿Dónde estará la comida sana? / ¿Habrá aún las vertientes de agua dulce? / ¿Dónde estarán esas personas amables? / ¿Habrá aún esa comida que cura? / Mil veces prefiero, el ayllu)” (Hilari Quispe, 2019, p. 26; 76). Estas insistentes preguntas revelan la presencia de alimentos nocivos, porque busca el alimento que cura, el agua natural que brota y corre en la naturaleza, frente al agua procesada. Entonces, hay un sentir de ausencia de lo bueno frente a la presencia de lo amenazante, porque en las sustancias elementales para vivir, como el alimento y el agua, se mira la muerte.

Esta desintegración de la ciudad es llevada a un nivel planetario: “*Jichhpach jakäwix jakäwiwa, / Janiw nayrapachjamaxiti. / Jaqis q’ala mayjt’atakixiwa. / Pachas janiw pachaparjamaxiti. / Markanakas sunsuratawa. / Ayllunakas ch’amak laxankiwa* (La vida actual es evidente, / Es diferente que hace años. / La deshumanización de las personas. / La crisis climática. / Las ciudades

están ignotizadas. / Los ayllus como en niebla) (Hilari Quispe, 2019, p. 26; 76). Se plantea la comparación temporal (el antes con el ahora) entre el ayllu y la ciudad. Además, se plantea un hecho problemático, como la crisis climática, el calentamiento global por la contaminación, desintegración que parece ser total porque destruye tanto a las instituciones andinas (ayllu) como a las urbes (ciudades), un proceso de desestructuración mayor que se generó en la ciudad que se autodestruye y destruye a la humanidad.

No obstante, aún hay esperanza: “*Jichhapach q’ara jakäwir taqxatam* (El ayllu debe pisar al sistema de muerte)” (Hilari Quispe, 2019, p. 26; 76). Por ello, se propone una respuesta política desde el ayllu: destruir ese sistema fagocitador. Solo de esa manera se podrá restituir la alimentación sana, los alimentos que curan y los valores sociales; es decir, habrá un resurgimiento de los valores del ayllu, que deberían ser los valores del mundo, que buscan y viven el *suma qamaña* (la buena vida).

4. *LLIKA JAQI*: EL AYMARA EN EL MUNDO DE LAS REDES SOCIALES DE INTERNET

La cultura aymara, como todas las culturas, ingresa en las dinámicas de los procesos de contacto cultural que se desarrollan en el mundo, en especial por los caminos del ciberespacio. Así, tiene presencia en Facebook, YouTube e Instagram, donde revitalizan la lengua aymara (Hilari Quispe, 2017), pero también sienten sus peligros. Existen varios grupos y personas que están en este ámbito. En el Perú, está el noticiero *Jiwsanaka*, hay publicaciones periódicas como la revista Quechua y Aymara. En Facebook, se encuentra

el trabajo intenso del jilata Elias Reynaldo Ajata Rivera en su cuenta y en *Aymar yatigaña*, Ruben Hilari, *Aprende aymara chateando*, *Aymaras por el mundo* y *Club de aymara*. Entonces, hay un uso intenso de Internet de la comunidad aymara, como tiktokers aymaras que contribuyen con la construcción de su identidad (Humerez Oscori, 2024).

Internet y las redes sociales es un motivo poético en la poesía aymara:

Llika taypinkxapxtanwa / Facebook tuqis aruskipxtanwa. / Twitter tuqins qillqxapxtanwa / Youtube tuqis yatiyasxtanwa. / Whatsapp tuqis arst'asxtanwa. / Silularas amparanakasankxiwa (Estamos en la red de redes / Nos comunicamos con Facebook / Publicamos por Twitter en aymara. / Difundimos por Youtube en aymara. / Chateamos por Whatsapp en aymara. / Pronto los móviles hablarán en aymara) (Hilari Quispe, 2019, p. 24; 75).

El aymara está presente en los diversos medios de difusión virtual y se ubica en el centro mismo de ellos (*taypi*). En cada uno, se destaca el valor de la comunicación y, mediante ella, la difusión de su cultura; es decir, no solo está el *jaqi*, el hombre, sino también su lengua y su cultura. Siente que la lengua aymara está en la memoria de los dispositivos electrónicos, ingresando a otro tipo de repositorio, ahora frío, como si se tratara de la entraña negativa de los aparatos.

Este espacio, como todos los productos de la modernidad, se advierte como peligroso:

Jichhürunx llikax taqiwjankiwa. / Walin jan walinkaniwa / Askin jan askinakaniwa. / Jaqi lunthatas ukankarakiwa / Q'ara amuyus

ulluqirakiwa. / Qullan jaqix ukx sum uñt'xañasawa (La Internet está en todas las latitudes / Claro, cargado de cosas buenas y malas / Con enseñanzas doctrinarias de consumo / Están los traficantes de personas, órganos / Están los mismos verdugos candidateando / Aquellos debemos identificar como qullanas) (Hilari Quispe, 2019, p. 24; 75).

Se proyecta la imagen de ser atrapados por la red de Internet (*llika-taqi*). Si bien advierte que hay esa doble posibilidad de lo bueno y lo malo, se describe con mayor detalle los componentes peligrosos que remiten al mercado oscuro donde se trafican personas y órganos. Asimismo, se muestra el consumismo que llega al nivel doctrinario; es decir, la ideología del mercado, donde todo se puede vender y comprar. Aquí el sujeto que moviliza es el *jaqi lunthata* (el hombre que roba vidas u órganos). De la misma forma, está el mercado político, donde se asiste a la demagogia, porque son calificados como verdugos (*q'ara*) a quienes se le tiene que reconocer como jefes (*qullana*), ya que un *q'ara* es quien puede traicionar a su familia y pueblo y, en este caso, es quien vende un discurso en el mercado político para obtener el poder y luego olvidar.

El aymara, considerando este escenario, pide que se use de forma cautelosa:

Qullan aymar jaqix amuyumpipuni. / Wayn tawaqux ch'ikht'asisan-puni. / Wawanakarus sum yaticht' asapuni. / Aksans uksans p'arx-tasapuni. / Jan wali amuyunakar taqxatasapuni, / Markasan askipatak ch'amt'asapuni (El aymara qullana, siempre cauteloso. / El adolescente y la joven con mucha sabiduría. / El niño debe aprender a usar con acierto. / Despertemos la conciencia de todo lado. / Es posible la lucha con el bien quehacer. / Postemos las fortalezas de nuestro pueblo) (Hilari Quispe, 2019, p. 24; 75).

Al convertir ese medio en una herramienta para comunicar y difundir las formas de vida de los aymaras, destaca la sabiduría y la prudencia características de todo aymara, desde niños hasta jóvenes. Esta capacidad de prudencia y sabiduría se debe enseñar para evitar ser capturado por la red negativa, o para no contribuir con convertir a esa red en perniciosa, ya que siempre existe la posibilidad de un uso responsable.

Entonces se pude convertir en un espacio bueno:

Jichhapachax llikamp qamañawa. / Amuyusanak llikan q'aphi-
rayañawa. / Jan wali amtäwinakar tukjañawa / Sallqa amuyunakar
allintañawa / Jakañ amuyunak ch'iqiyañawa. / Amuyumpipun llik-
achapxañani (Es la era de la digitalización. / El qullan aymara, ya
es aymara virtual. / Ahí se debe postar en nuestra lengua. / Luchar
contra quienes denigran. / Compartamos mensajes para la vida. /
Llenemos con esperanza el big data. / Virtualicemos como qullan
marka) (Hilari Quispe, 2019, p. 24; 75).

Es el tiempo de vivir la fuerza de la red (*llika*), ya que por este medio se puede difundir el pensamiento aymara, la lengua, la cultura; pero el llamado es mayor: no solo inundar las redes con el aymara, sino llenarlas de esperanza y de vida. Este propósito trasciende a la comunidad aymara, porque se proyecta hacia el mundo. Por esta razón, se propone ingresar a todos estos campos:

Wayn tawaqu, arusampipuni. / Arusax phiyswukankaskiwa. /
Watsapan arusat aruskipataskiwa. / Watsapan masinakas anthapitawa.
/ Qut qutu, taqikununxat tamacht'atapxiwa. / Taqikunas jiwatjam-
askiwa (Joven aymara, siempre con nuestra lengua. / Nuestra lengua
ingreso al Facebook. / Watsapeemos siempre en nuestra lengua. /

Agrupemos a diferentes grupos aymaras. / Unámonos a los grupos aymaras milenials. / Toda iniciativa depende de nosotros) (Hilari Quispe, 2019, p. 25; 75).

Entonces, la idea es integrarse a ese mundo. Esto revela la convicción de que es posible transformar el mundo, actitud que resignificará el espacio, pero depende de la actitud con la que se use la red. Por ello, si bien hay un llamado a integrarse, pero no como alguien que suma a la estadística de ese mundo; es decir, no como individualidad, sino como colectividad, por lo que se pide agruparse y unirse para sembrar esperanza.

El enunciador se sitúa en la posición mediadora, pues es capaz de dialogar con Internet, porque siente que es un ser vivo como todo lo que existe en la comunidad. Así, dentro de su cosmovisión, es posible dirigirse a WhatsApp y a Facebook para que estén de lado del pueblo:

Tata phiyswuka, mama watsapa, / Jichhat uksarux jaqiruw yanapäta.
/ Thakhinakap arup juk'amp waqaychäta. / Jan wali amuyna-
karuja, lakap llupt'äta. / Llakimp apjatanakaruxa, chuymachäta.
/ Phiyswukas watsapas jaqiptayatäpan (Señor Facebook, señora
WhatsApp. / Desde ahora serás para el pueblo. / Respetarás sus
andares y conocimientos. / Ayudarás a contraponer, al contrario.
/ Coadyuvarás a tomar conciencia / Ambos medios sean desagra-
viados) (Hilari Quispe, 2019, p 25; 75).

Este es el llamado para no estar del lado de los imperios, sino del pueblo. Para que sea útil, hay un tono ritual al momento de dirigirse, un trato respetuoso de *tata* (señor) y *mama* (señora) a estos medios para que reorienten su

uso; es decir, para que las redes sociales sean formativas, porque siente que contribuirán con el magisterio: transmitir conocimientos y tomar conciencia crítica. Esta práctica es la que puede salvar y dignificar la modernidad.

Todo esto lo lleva a plantearse la idea de ser un cibernauta aymara o *llika jaqi*: “*Llika pachan yurir wawa / Yurtax jan yurtax llikxaru, silularxaru, / Mamamat juk’amp mäntta misttaxa. / Ch’ikhipunichit irpirayapunchitam* (Nativo digital aymara / Cuando naces el móvil te espera, / Navegas más que tus padres. / ¿Te harás inteligente o necio?)” (Hilari Quispe, 2019, p. 72; 85). El aymara que ya vive en la urbe tiene al celular a la mano y a los medios de comunicación digital. Se nace ya en el mundo de la virtualidad, pero está en la decisión de cada persona hacer un uso adecuado de la red, para lo cual se tiene que tomar una posición, que puede llevarnos a la necesidad, a la locura o a la sensatez. Siente que no hay forma de huir de este mundo virtual:

Aymarax llika jaqixaraktanwa. / Wawas awkis apnaqxaraktanwa. / Jasak anqäxankir wawasampix / Kawkins kawkitpachs aruskipxtana (La era digital está presente / Compra y venta virtual / Comunicados pero separados / Desagraviemos esta era. / Claro, somos aymaras cibers. / Nos apropiamos grandes y pequeños. / Conversamos con nuestros seres / Desde lugares remotos) (Hilari Quispe, 2019, p. 72; 85).

Esto permite la conexión entre todos, pero también muestra que esa comunicación no siempre une, sino que puede separar. El aymara debe ingresar con prudencia en este mundo de la virtualidad, pero sin temor, ya que no hay forma de eludirlo: cuando nace un aymara, ya está el mundo de la virtualidad esperándolo.

5. CONCLUSIÓN

La identidad aymara se configura en el corazón confluyente de la memoria y la conciencia, como un mecanismo vivo que absorbe nuevos elementos para incorporarlos al acervo de su conocimiento cultural. Esta dinámica actualiza las costumbres, hechos, vivencias y dioses ancestrales; es decir, a través de los caminos de su memoria, se juntan los tiempos: *nayra pacha* (tiempo primero) y *jichha* (tiempo actual). Además, evidencia que el hombre aymara no está relegado a un tiempo pasado, sino atento a los desarrollos de la modernidad: aprende las lenguas foráneas y asimila los discursos y las prácticas contemporáneas como Internet, WhatsApp y las redes sociales, como un internauta aymara; pero también está atento a las apropiaciones culturales de sus saberes, práctica de la cual no se incomoda, porque siente que en otros sujetos sus formas de ser siguen viviendo, como ocurre con él mismo cuando lleva vestimenta extranjera, ya que ello no le impide seguir siendo aymara. Por el contrario, siente que hay *wiñay pacha* (un existir para siempre) y, para justificar esta idea de no morir, recurre a la legitimación del pueblo a través de reconocimientos de varios valores que le dan inmortalidad y expansión en el mundo. Esto está acreditado por la fortaleza de su forma de vivir en comunidad. La fuerza es un componente de intensidad en su composición, como el saber, que se extrae de sus ancestros, porque es una forma de declarar su vigencia. En esta idea de fuerza, confluyen lo físico y lo espiritual, por ello sienten que es un componente central en sus obras, acciones y de su identidad. También está la lengua,

que debe hablarse con orgullo, sin miedo ni vergüenza, y que debe enfrentarse a los procesos de exterminio a través de la resistencia de su práctica: hablar para no morir. En la poesía, se muestra un momento trascendente cuando hasta los muertos quieren a su lengua y la hablan incluso bajo la tierra. Pero también está presente el respeto por la palabra del aymara; es decir, cumplir con lo que se dice, porque está de por medio la comunidad como responsable de sus acciones.

Entonces, la identidad aymara tiene varios componentes: religiosos, históricos, educativos, artesanales, modernos, etc., que conforman su ser. Entre ellos, encontramos una red profundamente consistente. Así, articulan ternura y fortaleza, acción a eternidad, saber a colectividad y, con estas dinámicas, ingresan al mundo de la ciudad y la modernidad, que son vistos como espacios de posibilidad y perdición, cuyo sentido puede reorientarse según su actitud ante la vida. En este sentido, puede afirmarse que la defensa que hace el aymara de su comunidad y su forma de vida es una manera de defender la vida en el mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albó, Xavier (comp.). *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Albó, Xavier; Layme, Félix. *Literatura aymara*. Antología. La Paz: CIPCA/HISBOL/JAYMA, 1992.
- Altamirano, Teófilo. Los aymaras en la ciudad. En: *Revista Antropológica*, 5, 1987, p. 260-268. <https://doi.org/10.18800/antropologica.198701.011>

- Antezana, Luis Huáscar. Prólogo. En: Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Mirada Salvaje, 2010, p. 11-15.
- Arnold, Denise Y.; Jiménez A., Domingo; Yapita, Juan de Dios. *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol/ILCA, 1998.
- Arnold, Denise Y.; Yapita, Juan de Dios (comps.). *Madre melliza y sus crías*. Ispall Mama wawampi Antología de la papa. La Paz: Hisbol/ILCA, 1996.
- Ayala, José Luis. *Wari nayra/Ojo de vicuña*. Lima: Editorial Horizonte, 1999.
- Ayala, José Luis. Jaqi aru. En: Layme, Félix; Albó, Xavier. *Poesie Aymara*. Geneve: Ediciones Patiño, 2007, p. 250.
- Ayala, José Luis. *Celebración cósmica de Rita Puma*. Lima: San Marcos, 2005.
- Berg, Hans van den. *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA- IDEA, 1985.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la alengua aymara*. Arequipa: Ediciones El Lector
- Bouysse Cassagne, Thérèse. *La identidad aymara*. Aproximación histórica (Siglo XV, siglo XVI). La Paz: HISBOL/IFEA, 1987.
- Branca, Doménico. *Identidad aymara en el Perú*. Nación, vivencia y narración. Lima: Editorial Horizonte, 2017.
- Choque Mariño, Carlos. Amtáñ thakhi en Socoroma: significado y expresiones de uso de la memoria en una comunidad aymara del norte de Chile. En: *Confluente*, 5(1), 2013, p. 136-157.
- Chura Quispe, Agustín. [Testimonio]. En: Montoya, Rodrigo; López, Luis Enrique. *¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul Editores/Universidad Nacional del Altiplano, 1988, p. 44-46.
- Churata, Gamaliel. Educación nacional. 'Ojotas' en la Universidad. En: *La Nación*, La Paz, 24 de junio de 1955.
- Churata, Gamaliel. *El pez de oro*. La Paz: Canata, 1957.

- Churata, Gamaliel. *Resurrección de los muertos*. Lima: ANR, 2010.
- Condori Cuz, Dionisio. *Quiénes son los aymaras*. Juliaca: Artes Gráficas LEOMAGIC, 2009.
- Gamero López, Estela. *Uywiri Pachamama*. Tacna: Ediciones del Autor, 2018.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de los incas (1609)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976, vols. 1 y 2.
- Gruzinski, Serge. *La colonización del imaginario*. México D.F.: FCE, 1991.
- Hilari Quispe, Ruben. *Presencia de la lengua aymara en los sitios web de las organizaciones e instituciones localizadas en el departamento de La Paz*. Tesis. Universidad Nacional del Alto, El Alto, Bolivia, 2017.
- Hilari Quispe, Ruben. *Aruskipr'asipxañanakasakipunirakisipawa/Todos debemos estar en constante comunicación, unos con otros*. Altu Pat Marka: Juku Editorial, 2019.
- Huayhua Pari, Felipe. *Diccionario bilingüe polidialectal. Aimara-Castellano/ Castellano-aimara*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.
- Humerez Oscori, Jesús. Tiktokers aymaras-populares y su influencia en la construcción de la identidad de los jóvenes de El Alto (Bolivia). En: *Revista Veritas et Scientia*, 2, 2024, 292-308, <https://doi.org/10.47796/ves.v13i2.1136>
- Khon, Eduardo. *Cómo piensan los bosques*. Quito: Abya Yala, 2021.
- Kuntur, Alajh. *Aymaran yarawinaka*. La Paz: Ayar Qhapaq Kuna Inka, 2017.
- Laime Ajacopa, Teofilo; Lucero Mamani, Virginia; Arteaga Vino, Mabel. *Paytani arupirwa*. Diccionario bilingüe. Aymara-Castellano/ Castellano-Aymara. La Paz: Plural, 2020.
- Layme, Félix ; Albó, Xavier. *Poesie Aymara*. Geneve: Ediciones Patiño, 2007.

- López, Luis Enrique y Domingo Sayritupac Asqui. *Wiñay pacha I. Aymara arut. Qullasuyuna kwiñtunakapa*. Puno: Libros Peruanos S. A. / Instituto de Estudios Aymaras, 1995.
- Llanque Chana, Domingo. Los valores culturales de los aymaras. *Allpanchis*, 1, 1969, p. 123-133.
- Mamani Bernabé, Vicenta. *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Creat Impresores, 2002.
- Mamani, Inocencio. Atuxa qullana k'ayraru warurt'aña. En: Ayala, José Luis. *Literatura y cultura aymara*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2002, p. 247.
- Mamani Villca, Miguelina. El discurso religioso en el aymara de Bertonio y el discurso ritual en el aymara de la provincia de Camacho. En: *Ciencia y Cultura*, 28, 2012, p. 237-261.
- Nava, Dante. Orgullo aymara. En: Ministerio de Educación. *Aymara Jarawi*. Lima: MINEDU, 2018, p. 27-29.
- Ochoa, Víctor. "Yatiri" y "Sarnaqäwisa". En: Layme, Félix; Albó, Xavier. *Poesie Aymara*. Geneve: Ediciones Patiño, 2007, p. 198-199; 222-223.
- Polar, Obulia; Arias, Andrés. *Pueblo aymara*. Realidad vigente. Lima: Tarea/IPA, Prelatura de Juli, 1991.
- Puma, Regina. "¿Khitirusa indio sistanza" y "Markanitanwa". En: Ayala, José Luis. *Literatura y cultura aimara*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2002, p. 216-217.
- Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Mirada Salvaje, 2010.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

Rivera, Tarcila (coord.). *Sara Mama*. Maíz, vida y cultura en San Francisco de Pujas. Lima: Chirapaq, 2020.

Sayritupa Asqui, Domingo; López, Luis Enrique. *Wiñay pacha II*. Puno: Academia de la Lengua Aymara, 1990.

Suxo Yapuchura, Moisés. *La voz de una nación. Los aymaras de Lima Metropolitana. Caso Unicachi*. Lima: Editorial San Marcos, 2008.

Villanueva, Bertha. “Aywtañani sartañani” y “Aimara warmitwa”. En: Ayala, José Luis. *Literatura y cultura aimara*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2002, p. 2014-215.

Yapita, Juan de Dios. Tupaj Katari. En: Layme, Félix; Albó, Xavier. *Poesie Aymara*. Geneve: Ediciones Patiño, 2007, p. 238.

Yapita Laura, Cecilia. Markasa. En: Ayala, José Luis. *Literatura y cultura aimara*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2002, p. 220-221.