

IDENTIDAD AYMARA E IDENTIDAD PENTECOSTAL: NOTAS PARA LA DISCUSIÓN

* Sociólogo. Universidad
Arturo Prat. Correo
electrónico: bernardo.
guerrero@unap.cl.

Bernardo Guerrero Jiménez*

El presente artículo elabora una discusión sobre el tema de la identidad aymara y la identidad pentecostal en el altiplano chileno. Lo anterior en base a una discusión bibliográfica y a información recogida en terreno, Finaliza con la identificación de, por lo menos, tres tipos de identidades que son posibles de advertir en la sociedad aymara.

Palabras claves: Identidad aymara - Identidad pentecostal - Religión.

In this paper we present an analysis of the topic of the aymara and pentecostal identities in the chilean highlands.

We base our analysis on a bibliographical survey and on information collected in situ. Finally we identify three basic types of identities which can be detected in the aymara society.

Key words: Aymara identity - Pentecostal identity - Religion.

BREVE DISCUSIÓN TEÓRICA

El fenómeno de la identidad cultural y de su valoración es un tema que está directamente relacionado, por una parte con la crisis del desarrollismo (Morandé; 1987), y por otra, muy ligada con la primera con la revalorización de las culturas indígenas y locales.

En América Latina ha sido entre otros Octavio Paz y Pedro Morandé quienes han insistido en el tratamiento de “lo cultural” como variable imprescindible para dar cuenta de la realidad social.

En el ámbito de las ciencias sociales y específicamente en la antropología ha existido también una preocupación por el tema de la identidad cultural. Esta preocupación adquiere por lo menos dos posiciones o puntos de vista. Una de ella es desde la óptica del modernismo y la otra desde la post-modernidad.

Sobre la posición del modernismo Jonathan Friedman (1992: 801-1088) dice que:

“El modernismo encierra una estrategia de distanciamiento de la naturaleza y de la cultura, de las tendencias con base biológica o primitiva y de lo que se concibe como creencias supersticiosas. Es una estrategia autoestructurada de desarrollo continuo en la que la racionalidad abstracta reemplaza a otras formas más concretas de acción humana⁽¹⁾

(1) La cita en inglés es:
“Modernism embodies a strategy of distantiation from both nature and culture, from both primitive or biologicaly based drives and what are conceived of as superstitious beliefs. it is a seN-tashioned strategy of continuous development in which abstract rationality replaces ali other more concrete foundations of human action” (Friedman; 1992: 801-1088)..

En un marco general lo anterior está relacionado a la expansión de la modernidad con sus consiguientes fenómenos de homogeneidad y hegemonidad.

Al ser la antropología una disciplina “científica” necesita esforzarse por mantener una objetiva distancia de su realidad etnográfica..

La definición de lo real, desde el punto de vista de la modernidad, implica por lo tanto que la cultura se reduce sólo a sus aspectos que pueden ser mensurados. Desde esta perspectiva, la identidad cultural, para su aprehensión requiere de la construcción de indicadores. Pero, esto, por la naturaleza de la perspectiva modernista sólo puede aprehender lo externo, lo visible, lo manifiesto. De este modo, los rasgos físicos, la lengua, las actividades agrícolas y otras serán los indicadores de una determinada identidad cultural.

Esta tendencia que algunos definen como propia de la “antropología temprana” marcada por la fuerza del funcionalismo, es la que ve a la cultura como un “otro” por lo tanto diferente, y esa diferencia hay que hacerla visible a los ojos del antropólogo, y la mejor manera es a través de la construcción de indicadores.

Otros autores como Sánchez Parga (1990) va un poco más lejos y sitúa el problema de la antropología en área de la epistemología. Este autor habla de:

“La necesidad de pensar el “otro” como “exótico” en su “diferencia” ha conducido siempre a la antropología espontánea o pre-científica al deslizamiento “ex-ótico” a pensar esa “diferencia” del “otro” como algo extraño y ajeno. Esta consciencia exótica que acecha siempre al trabajo antropológico ha supuesto un serio impedimento teórico, que podría ser enunciado en un doble sentido: a) la imposibilidad de “reconocerse” - de reconocer plenamente la naturaleza/

cultura humana - en ese “otro” diferente; b) la imposibilidad de reconocer ese “otro” que (habla y existe) en mí” (Sánchez; 1990).

Por lo tanto, la necesidad de construir indicadores, según esta perspectiva alude a la necesidad de hacer visible lo exótico, lo que nuestra mentalidad no puede captar. De este modo, la otra cultura, la exótica, se esconde a nuestra percepción. Citemos una vez más a Sánchez Parga:

“El exotismo no es una propiedad o una cualidad inherente a una cultura cualquiera por más diferente que ésta sea del antropólogo. Es más bien un efecto perverso de la “consciencia exótica” de una antropología, que no es capaz de reconocer la coherencia de sentido cultural que poseen algunas sociedades o algunos fenómenos de ellas, ya que los percibe extraídos o aislados de esa totalidad de sentido que es dicha sociocultura” (Sánchez; 1990).

La perspectiva post-moderna por otro lado, desecha la mirada externa del modernismo, y trata de rescatar al sujeto inserto en la cultura, su subjetividad y sus motivaciones. Queda claro que esta perspectiva es una reacción intelectual al excesivo racionalismo del modernismo. Citemos a Friedmann quien dice:

“ El postmodernismo es una reacción intelectual en contra del contenido anticultura y antinaturaleza del modernismo. Está positivamente inclinado a todas las formas de sabiduría, liberación de la libido, creatividad, valores perdidos y comunión con la naturaleza ⁽²⁾.

(2) La cita en inglés es: “Postmodernism is an intellectual reaction against the anti-culture and anti-nature content of modernism. It is positively inclined to all forms of wisdom, libido liberation, creativity, lost values, and communion with nature” (Friedman; 1992).

Lo anterior nos debe remitir al nacimiento de las ciencias sociales, donde los conceptos de sociedad y cultura aparecen como algo externo y objetivo, tal como aparecen los fenómenos naturales. Este naturalismo de las ciencias sociales la ha llevado a desarrollar una metodología semejante a las de las ciencias naturales, pero con resultados totalmente ajenos a su intención: conocer.

Friedman, en su obra ya citada habla de la identidad cultural como un proceso ligado a la historia, al hacer historia más concretamente. El dice que la historia es un proceso social en la que sujetos particulares participan, en un determinado contexto atribuyendo significados a lo que realizan. Este autor privilegia en consecuencia la posición del sujeto en cuanto se auto-identifica con su pasado y lo proyecta. De este modo, la identidad cultural parte del sentimiento del auto-reconocimiento más que del reconocimiento que “otros” pueden hacer de él. Este autor cita a Wendt quien dice al respecto: “la sociedad

es lo que nosotros recordamos; somos lo que nosotros recordamos; soy lo que yo recuerdo; el si mismo es un engaño de la memoria”.

Friedman dice que “el pasado siempre se practica en el presente, no porque el pasado se imponga el mismo, sino porque los sujetos, en el presente, estructuran el pasado en la en la práctica de su identidad . Asi la organización de la situación actual en los términos de un pasado” puede solamente ocurrir en el presente.

El pasado que afecta el presente es pasado construido y/o reproducido en el presente⁽³⁾

Continúa el autor planteando que la constitución de la identidad es una interacción temporal compleja de múltiples prácticas de identificación externas e internas de un sujeto o población. Para entender el proceso de constitución de identidades se hace necesario ubicar los modelos en el espacio y su movimiento en el tiempo.

LA IDENTIDAD COMO OPOSICIÓN Y PARTICIPACIÓN

Pedro Morandé en un artículo, publicado en el diario El Mercurio (Cuerpo E, págs. 8 y 9) sitúa el tema de la identidad cultural en dos grandes tendencias filosóficas. Dice Morandé:

“La primera es definir la identidad a partir de la diferencia, y así alguien descubre sus propias características por contraste respecto de otros. Se ha recurrido durante mucho tiempo a este tipo de definiciones. tal vez pueda decirse que toda la filosofía de la Ilustración quiso definir la identidad a partir de una diferenciación por oposición. Como ejemplo baste recordar el argumento de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, en donde la búsqueda del reconocimiento de sí mismo es inseparable de la lucha por el dominio del otro, vencerlo, por someterlo, e incluso por la capacidad de vengarse del otro cuando se ha sufrido primeramente una humillación. Es decir, el triunfo propio y la derrota del enemigo es lo que conducirá finalmente a la identidad”. detrás de todo esto dice Morandé se esconde la lógica del amigo/enemigo como condición para darse a si mismo la identidad del vencedor o triunfador” (Morandé; 1987).

La segunda tradición filosófica, más antigua que la de la Ilustración. Acá la identidad se define por la pertenencia y la participación. Al respecto Morandé

(3) La cita textual en el inglés es: ... the past is always practiced in the present, not because the past imposes itself, but because subjects in the present fashion the past in the practice of their identity. Thus, “the organization of the current situation in the terms of a past” can only occur in the present. The past that effects the present is past constructed and/or reproduced in the present” (Friedman; 1992).

nos dice: “Es decir alguien es capaz de encontrar su propio lugar, su propio nombre, su propia figura, no tanto porque se opone a otro en una lógica en que el propio rostro se observa por la negación de otro, sino porque se descubren los vínculos reales que atan el destino de las personas que se encuentran. La pregunta en este caso es : ¿a qué pertenezco, de qué participo?” (Morandé; 1987).

Esta segunda ida está asociada a la historia y tiene mucha afinidad con las ideas planteadas por Friedman. Morandé habla aquí de las relaciones de pertenencia y de participación, y ésto tiene que ver, sin duda alguna, con la forma como el sujeto se auto-percibe dentro de un determinado ambiente cultural. Es por lo tanto, un concepto de identidad que privilegia la posición del individuo en un grupo determinado.

Van Kessel en su *Holocausto al Progreso* (Van Kessel, Juan; 1992) cita a Roosens y a Barth quienes definen la etnicidad: “como una forma específica de auto-presentación social. Una persona o grupo social puede en cierta coyuntura histórica acentuar o minimizar su pertenencia étnica (Roosens: 1986: 24), de acuerdo a los intereses socio-económicos, los objetivos de lucha (por mejorar posiciones sociales) (Barth; 1969). La etnicidad, definida como la auto-presentación en términos étnicos, es considerada como un conjunto de relaciones entre ciertos grupos de interés dentro de la sociedad.

Más adelante, siempre de Van Kessel citando a Roosens dice que los grupos étnicos logran movilizarse gracias a que sus líderes apelan a motivaciones afectivas, que tienen relación con el origen, como la sangre, los antepasados y la tradición ancestral. Así las variables no-económicas, como la sico-social se vuelve importante para entender el concepto de identidad étnica.

Para Roosens: “la identidad es un concepto sico-social de doble dimensión: una intrasíquica y otra social. En cierto modo somos el grupo al que pertenecemos; nos definimos por él. Pertenecemos simultáneamente a varios grupos sociales: grupo profesional, de familia, religioso, deportivo, político, étnico ... Algunos de éstos nos tocan más íntimamente que otros y en ciertos momentos - por ejemplo el momento de agresión a la patria, o de represión religiosa, o del abrazo familiar de año nuevo - una determinada pertenencia cobra más interés. El que se identifica étnicamente, persigue ciertas satisfacciones psicológicas, sociales y/o económicas. Gracias a esta identidad uno puede sentirse distinto, diferente de los demás, incomparable, de igual

valor fundamental que otros grupos, dominantes. Esto ocurre especialmente en situaciones en que la estructura de clases sociales y la pertenencia a una clase forman el factor principal de identidad, y cual tal permanencia justifica ideológicamente el menosprecio y la supuesta inferioridad socio-económica. En este caso, la ideología de clase perpetúa la situación y bloquea la emancipación.

Otra observación que hace Roosens dice relación al uso o lectura del pasado que hacen los miembros de un determinado grupo social. Dice que el pasado étnico es una reconstrucción subjetiva, por lo tanto ese pasado puede que no sea necesariamente cierto o que haya ocurrido, tal cual los miembros de hoy dicen que sucedió. Lo que es suficiente es que las personas se sientan perteneciendo a una categoría étnica, y que los otros lo reconozcan como tal, para que de ese modo opere el criterio de la diferenciación. De este modo actúa una auto-percepción en términos del ¿Quién soy? De este modo la persona tiene una pertenencia étnica, de allí que cualquier ataque a los valores culturales, es traducido como un ataque personal.

Otro autor, Rodrigo Montoya, señala algunas características de la identidad étnica. Estas serían:

- a) La conciencia de una pertenencia (“soy quechua”, “soy aymara”, ¿Qué somos?.)
- b) El rescate y la reivindicación de raíces y tradiciones comunes.
- c) La interiorización de esa pertenencia individual y colectiva.
- d) El orgullo de esa pertenencia (“soy aymara y qué”)
- e) La existencia y el consenso de un proyecto futuro colectivo para quienes se afirman como pertenecientes a un pueblo quechua, aymara, etc.
- f) Capacidad de desarrollo de una cultura que son sus propios recursos y los elementos de otras que incorpora en su matriz, sigue creando su propio modo de ver, sentir, de pensar y de vivir (Montoya; 1986).

En último lugar, y no porque sea el menos importante, enfatizamos aquí la dimensión de visión del mundo contenida en todo proceso de identidad cultural. El hombre andino posee una conciencia participativa, es decir, él siente y piensa en un cosmos sacralizado, en la que él rol y función del hombre al igual que la naturaleza parte por mantener el equilibrio del mundo. Morris

Berman (1987) ha descrito este tipo de consciencia que creemos se ajusta al del hombre andino. Dice este autor:

“Las rocas, los árboles, los ríos y las nubes eran contemplados como algo maravilloso y con vida, y los seres humanos se sentían a sus anchas en este ambiente. En breve, el cosmos era un lugar de pertenencia, de correspondencia. Un miembro de este cosmos participaba directamente en su drama, no era un observador alienado. Su destino personal estaba ligado al del cosmos y es esta relación la que daba significado a su vida” (Berman; 1987: 16). Este tipo de consciencia es la que se manifiesta en las celebraciones religiosas autóctonas de la actualidad, y también en buena parte de la vida cotidiana. Pero además está presente en otro tipo de actividades. Por ejemplo, a propósito de un programa experimental para producir lluvias en el altiplano, la Junta de Vecinos de Chucuyo-Parinacota, protestó frente al Intendente Regional. En de los párrafos dice en relación al fracaso de dicho programa:

“3. Nuestro conocimiento campesino nos señala que las lluvias tienen un proceso natural de apareamiento entre las nubes hembras de la costa y nubes machos del altiplano y para su fecundación es necesario no interrumpirlas, ya que paulatinamente se va generando un ciclo climático propicio para las precipitaciones normales”⁽⁴⁾.

(4) Carta dirigida al Intendente Regional de Tarapacá, por la Junta de Vecinos N° 7 de Chucuyo-Parinacota. 17 de Febrero de 1992.

De lo anteriormente expuesto podemos decir que el concepto de Identidad es un construido social, que se realiza en un tiempo y en un espacio determinado. Y que, y esto es lo sustancial, tiene que ver con la forma como el sujeto se percibe en relación a la cultura donde participa. Y también en la manera como los sujetos de un grupo social determinado los reconocen como miembro de ése. De este modo, la identidad cultural se define no desde el punto de vista del observador, sea antropólogo o sociólogo, sino que se rescata el punto de vista del actor social.

IDENTIDAD AYMARA E IDENTIDAD PENTECOSTAL

De la discusión entablada más arriba queremos contextualizarla ahora a la luz de cultura aymara con sus consiguientes fenómenos de identidad.

El tema de la identidad cultural aymara, en sus intentos de definición, ha recorrido casi los mismos caminos que hemos señalado en la parte teórica de este trabajo.

La mirada de afuera hacia la cultura aymara ha llevado a ver el tema, por ejemplo, de la lengua como un fenómeno dador de identidad. Pero, en el caso del norte grande de Chile, como observan González y Gavilán este fenómeno no se da ya según una encuesta socio-lingüística, demuestra que en el altiplano un 91.5% de la población de origen aymara residente en el área sería todavía aymara parlante, aunque se presentan distintas frecuencias de uso. En valles y oasis disminuye a un 41.4% y en las ciudades a un 30.0%. Pero lo anterior, se muestra paradójico ya que de la cifra total de aymaras hablantes, el 23.1% de ellos vive en el altiplano, un 29,9% en los valles y un 46,94% en las ciudades y pueblos. Estos autores agrega: “De acuerdo a estos mismos datos, sólo un 39,2% del total estimado de la población aymara chilena utilizaría su propia lengua” (González y Gavilán; sin año: 6). De acuerdo a lo anterior, y siguiendo la lógica modernista, el criterio lingüístico no sería el más adecuado pues estaría indicando una suerte de ocaso de la cultura aymara.

Los rasgos físicos, el manejo de tal o cuales áreas agrícolas o ganaderas, serían otros indicadores, pero en un contexto de mestizaje y de introducción de tecnologías modernas, estarían debilitando el indicador propuesto.

De este modo, nos queda sólo el referente de la auto-identificación en la que se rescata el punto de vista del actor. Y aquí la conceptualización de Friedman, Morandé, Roosens y otros es de importancia.

La noción de aymara, hay que, en primer lugar, leerla en su contexto histórico y espacial. Esto quiere decir, que el tipo de adscripción a esta cultura pasa por entender las diversas relaciones que esta cultura ha tenido con otras. De este modo, por ejemplo, en la situación prehispánica la noción de aymara era diferente a la de quechua u otra. El criterio de identidad estaba además marcado por la posesión de una lengua y de un territorio. Igual situación aconteció con la llegada del español, con la diferencia, que el “contacto” provocó una serie de destrucciones que, de una u otra manera, afectaron a su cultura. Pérdidas de territorios y destrucción de símbolos sagrados atomizaron a los aymaras. En este contexto ser aymara era un peligro. La lógica del invasor lo estigmatizó como indios, es decir, como bárbaros o incivilizados. Esta misma lógica se desarrolló con la instauración de los Estados Nacionales que parcelaron sus territorios y cortaron sus vínculos ancestrales.

Los macizos, profundos y sistemáticos procesos de chilenización en que se han visto envueltos los aymaras desde 1890 a la actualidad, marca una doble

tendencia. Por una parte, los aymaras, son víctimas del llamado Holocausto al Progreso, y por otro lado, se empieza a generar un reavivamiento de la conciencia étnica, reavivamiento que no está exento de paradojas y de contradicciones, pero que señala un punto de articulación en torno a lo aymara bastante interesante.⁽⁵⁾

(5) Este pareciera ser el caso de las organizaciones aymaras surgidas a partir del año 1989 adelante. Siendo las principales el Centro Cultural Aymara, Aymar-Markas, Pachu-Ara y otros aglutinados en torno a la Comisión Especial de Pueblos Indígenas - CEPI.

Buena parte de ellos son aymaras que no hablan la lengua, ni viven necesariamente en sus tierras, no son campesinos en un sentido estricto, pertenecen a una élite dirigencial y han acudido a la universidad, o han tenido fuertes contactos con organizaciones no gubernamentales -ONG- siendo algunos funcionarios de ellas, pero se identifican fuertemente con la historia, los problemas y las demandas de los aymaras. Ellos han jugado un rol de importancia en la sensibilización de la comunidad regional no aymara, en tomo a algunos problemas de sus comunidades, como el de la lucha por las aguas, por ejemplo.

(7) Carta del 17 de junio de 1986, del Centro Cultural Aymara - CCA -al Centro de Investigación de la Realidad del Norte.

Algunos de estos dirigentes apelan muchas veces a raíces mito-ideológicas de la cultura andina, ligándola incluso al Imperio Inca⁽⁶⁾ para de allí proyectarse al futuro. Otros intelectualizan su discurso, como por ejemplo el del Centro Cultural Aymara que se propone:

(6) En realidad los aymaras al igual que otras etnias fueron dominadas por el Inca. En lo que es hoy el norte de Chile, la presencia del Inca fue escasa, sólo estuvo aproximadamente unos 60 años, antes de la llegada del Conquistador.

Por lo tanto cualquier referencia al Inca o al Dios Inti, corresponde más bien a un deseo. No obstante aquí resulta de especial importancia la observación de Roosens y Friedman en cuanto a la construcción de un pasado que puede que necesariamente no haya existido.

“1. Revalorizar y prestigiar nuestras costumbres, entendiendo costumbres como el conjunto de usos, modos actitudes y creencias que conforman nuestra particular manera de ver la vida⁽⁷⁾.”

En el altiplano por otro lado, aún es posible encontrar denominaciones comunitarias que aluden a la posesión de un territorio determinado y expresan una variante de la identidad aymara, pero más a nivel de lo local. Se trata de expresiones como el de “somos islugas” o “somos cariquimas” o de expresiones aún más locales como : “somos de Quebe⁽⁸⁾”. Esto está expresando una reafirmación de identidad en la que el sentimiento de pertenencia y de participación es bastante grande.

Podemos concluir sumariamente que la identidad aymara definida en función de la pertenencia y de la participación, además de la auto-definición y auto-ubicación de un sujeto en un grupo social, se nos muestra con variantes que a veces pueden parecer hasta contradictoria entre sí, pero que de igual modo recogen para sí, en un acto de apropiación positiva, el sentimiento de ser aymaras.

(8) Estancia de Cariquima. Comuna de Colchane.

(9) Según el último Censo Nacional realizado el año 1992, en la Comuna de Colchane sobre una población mayor de 14 años, en total 913 personas. 547 se declararon evangélicos, es decir, un 59.91%, mientras que 309 son católicos, es decir, un 33.84%. El resto, 57 personas, un 6.24 se declararon entre los ítem de "otra religión", "indiferentes o ateos", etc. Podemos suponer que en estas personas hay funcionarios de gobierno, profesores y otros. Dentro de los evangélicos, las mujeres ocupan un 52.6%. Mientras que los hombres en el sector católicos alcanzan un 51.45%.

(10) Entrevista a campesinos de Villablanca. Noviembre de 1987.

Por otra parte, desde el año 1958 aproximadamente se empieza a expandir por la zona altiplánica, concretamente en Cariquima el movimiento pentecostal⁽⁹⁾. Este movimiento religioso pone fuertemente en duda la noción de aymara, al hacerla equivalente a expresiones de su argot, como por ejemplo, indios, bárbaros, perdidos o idolatras. Buena parte de la identidad pentecostal está construida sobre la negación y exclusión de quienes no son evangélicos. En este sentido, esta construcción de la identidad evangélica es la que Pedro Morandé denomina identidad por oposición. Creemos que este tipo de construcción es la que sucede en el periodo de contacto por así llamarlo. Es decir, en el periodo en que este movimiento precisa construir su propio espacio cultural y religioso en un ambiente poco facilitador para ello.

Por su parte, los que no pertenecen a este movimiento religioso han desarrollado también una estrategia de oposición para definirse como aymaras. Esto quiere decir que la cualidad de aymara la obtienen en oposición a la del pentecostal.

Pero lo cierto es que en la actualidad, al cabo de más de dos décadas de interacción entre pentecostales y aymaras la definición de identidad por oposición, ha dejado de ser la principal, y la tendencia es la auto-afirmación de identidad en base a la pertenencia y participación de sus grupos. Así de este modo la afirmación "somos pentecostales" o "somos hermanos" prima por sobre otra consideración de identidad. En el caso de los aymaras no convertidos su principal motivo de identidad está ligada, en su afán por diferenciarse de los pentecostales, en la reproducción de sus motivos religiosos ligados a las prácticas autóctonas -celebración de Mallcus, floreo, etc- o de prácticas católicas -fiestas patronales, etc-. Un campesino de Villablanca nos dice:

"Por que al no respetarnos nosotros nos sentiríamos totalmente ofendidos. Como el pentecostal quiere borrar todo lo pasado de nuestros abuelos que era tan hermoso, tan bonito, la manera misma de cuidar su ganado, la manera misma de agradecer a la Pachamama, al Dios Padre, era muy distinto..."⁽¹⁰⁾. Lo que podría estar ocurriendo es otro proceso: aquel que se da en un escenario distinto, donde la confrontación de los primeros años parece estar reduciéndose, y en donde la definición de ser aymara pareciera ser más provechosa, incluso para los evangélicos, sobre todo para acceder a los provechos de la modernidad y por que no decirlo también de la aplicación de la Ley Indígena.

EL ACCESO A LA IDENTIDAD PENTECOSTAL

El punto crucial que señala el acceso a una nueva forma de identidad cultural, en el caso del pentecostalismo, está señalada por la experiencia de la conversión. Este es el principal camino que señala una experiencia dadora de sentido y que permite la integración del individuo al grupo social. En otras palabras se trata de una ruptura que el individuo realiza con su pasado. En términos más sociológicos estamos frente a una experiencia de re-socialización (Berger y Luckman; 1986), en la que se señala un profundo corte, en la biografía del individuo en términos de un “antes” y un “después”. De un “antes” que es ahora leído e interpretado de acuerdo a una nueva condición, la de salvado. De este modo, el pasado es ahora re-interpretado de acuerdo a la nueva posición social del sujeto. Todo el pasado adquiere coherencia en la medida en que hizo posible la nueva condición. Leamos el siguiente caso de conversión para graficar lo ya dicho:

“Mi vida ha sido un poco, puedo decir que un poco triste, porque no he encontrado esa felicidad, esa conformidad que... que hoy en día el hombre sin Dios busca. Y antes de tener conocimiento del Evangelio mi vida, como le digo que no había encontrado una felicidad; desde niño fui criado por mis padres que se consideraban católicos, pero yo no he encontrado aún todavía la satisfacción como encontré en la religión evangélica, pues entonces un día llegó mi hermano mayor que antes que conociera a Dios, era vicioso totalmente corrompido, toda su mayor parte de su vida fue totalmente derrochada, pero un día él cuenta que conociendo el Evangelio él se reformó convirtiéndose en el camino del Evangelio se regeneró totalmente, en vista de este testimonio yo también me interesé de conocer al Señor”⁽¹¹⁾

(11) Testimonio de un evangélico de Cariquima.

Resulta claro como en el testimonio queda en evidencia los polos del “antes” y del “después” con sus consecuentes cargas valóricas, va a perfilar la adquisición de una nueva identidad. Ossa por su parte dice al respecto:

“... la experiencia de conversión pentecostal tiene en sí todos los elementos necesarios para posibilitar el acceso tanto a una identidad individual del fiel, como a una fuerte vinculación de éste con el grupo. Por otra parte, la experiencia de la conversión, al vincular al individuo con una “comunidad ideal” le da la posibilidad de tomar distancia frente a la pequeña comunidad local concreta, mediante una referencia que a la vez trasciende y pertenece a esta comunidad. Distancia y cercanía, distinción y articulación: son los dos

momentos que definen una identidad bien plantada. La pentecostal puede serlo y muchas veces lo es. No tiene para qué retroceder al momento aludido de la fusión indiferenciada” (Ossa; 1991: 148).

En otras palabras, la identidad pentecostal, ubica al sujeto y a la comunidad religiosa en un plano superior a la de la identidad aymara. De allí entonces que en términos ontológicos, decir “somos pentecostales” sea superior a decir “somos aymaras”. O dicho de otro modo, se es primero pentecostal y luego aymara. Es más en muchos casos, la denominación pentecostal se sitúan aun encima del ser cristiano. Por ejemplo: “Después de almuerzo seguimos nuestro camino y dos horas más tarde estábamos en el pueblo de Huaviña. Al entrar a este pueblo, la gente nos pregunta desde sus casas, ubicadas en la falda del cerro, si es que somos cristianos; nuestra respuesta fue: “¡Somos pentecostales!” ... nos atienden con el alimento material y luego de predicar, celebramos una reunión muy bendecida por el Espíritu Santo (Belmar; 1985: 13). A nivel de la consciencia religiosa el pentecostalismo contribuye también a desencantar el mundo (Berger; 1968). Es decir, rompe la relación de participación entre el hombre y el cosmos, y sitúa esta relación sólo a nivel de la fe como una cuestión privada.

CONCLUSIONES

Definida la identidad cultural como un atributo de los sujetos que se auto-identifican, y que también son reconocidos como tal por los otros miembros de la comunidad, en relación con la participación y de la pertenencia a una cultura, en función de la construcción y reconstrucción del pasado para hacerlo presente, queda más o menos claro, que la identidad aymara hoy es, hasta cierto punto de vista, paradójal y contradictoria, por lo mismo que esa cultura hoy, situada en un tiempo y espacio determinada, también lo es.

Lo anterior quiere decir que el sujeto definido, o más dicho, auto-definido como aymara, en el caso del norte grande de Chile, tenderá a ubicarse en, por lo menos tres posiciones.

Una la de los aymaras urbanizados, que se esfuerzan por reconstruir (se) un pasado, de (re) crearse raíces, hurgando en la historia para hallar en ellas arquetipos inspiradores como la del Inka, o en movimientos indianistas. En esta misma líneas grupos ligados a estructuras formales que se insertan en el Estado, concretamente en la Comisión Especial de Pueblos Indígenas -CEPI-

en busca de influir a nivel gubernamental, o más de bien de aplicar las políticas del gobierno a la base aymara. Estos, sin embargo, tienen el problema de que no son reconocidos por las comunidades ya que han perdido buena parte de sus lazos de pertenencia, o bien porque se les identifica con el aparato de gobierno o con organismos no gubernamentales o universidades.

Una segunda posición, más en la línea de lo que podemos llamar “micro-identidad” referida a los pueblos del altiplano, que en buena parte reconstruyen su identidad en función de los que ellos llaman las “costumbres”. Estos en su mayor parte, viven atomizados, carentes de liderazgos, y de discursos o ideología que legitimen su accionar, y por lo general, se mueven en la dialéctica de la acción-reacción frente a los estímulos del gobierno, las no-gubernamentales o las iglesias.

Y por último los que, en virtud de la conversión, han alcanzado un nuevo status, pero que aplazan a un segundo lugar la denominación de aymaras, para priorizar la de pentecostal. Estos son los que han alcanzado, según el último censo, un crecimiento que podríamos llamar de espectacular. En el caso de la Comuna de Colchane tienen un doble poder. Uno el religioso, por la presencia activa del Pastor en Cariquima, y otro el político, por el cargo de Alcalde que ostenta un evangélico también de Cariquima, que les permite aumentar su poder e influencia en la zona.

Estas tres variantes, hay que leerla en todo caso, en una perspectiva dinámica, ya que su composición y equilibrio puede también variar, según sea el desarrollo y accionar de los actores que en la sociedad aymaras se mueven.

BIBLIOGRAFÍA

- Belmar, J. En: Revista Fuego de Pentecostés, N°666. Febrero de 1985.
- Berger, P. y Luckman, T. La Construcción Social de la Realidad; Madrid, 1986.
- Berger, Peter. El Dosel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión; Buenos Aires, 1968.

- Berman, M. El Reencantamiento del Mundo; Santiago, 1987.
- Friedman, J. The Past in the Future: History and the Politics of Identity. En: American Anthropologist, Vol. 94, N°4, 1992.
- González, H. y Gavián, V. Etnia, Cultura e Identidad Aymara. Taller de Estudios Aymara; Arica, No indica fecha.
- Censo 1992. Resultados Generales. Cuadro N°2. Instituto Nacional de Estadística. INE. Santiago. 1993.
- Montoya, Rodrigo. La cultura quechua hoy. Hueso Húmero Ediciones; Lima, 1987.
- Morandé, P. Cultura y Modernización en América Latina; Madrid, 1987.
- Identidad Local y Cultura Popular. El Mercurio. 14 de octubre de 1990. Cuerpo E. Págs. 8 y 9.
- Sánchez Parga, J. Etnia, Poder y Diferencia en los Andes Septentrionales; Quito, 1990.
- Ossa, M. Lo Ajeno y lo Propio. Identidad Pentecostal y Trabajo. Centro Ecuménico Diego de Medellín; Santiago de Chile, 1991.
- Van Kessel, J. Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá. 2da Edición; La paz, 1992.