

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

Apuntes para un análisis etnopsicológico de la comunidad de Pomani *

Esther Balboa B.

INTRODUCCION.

Los programas de desarrollo rural implementados en el país, en la mayoría de los casos, tienen como objetivo central introducir cambios en los modos de producción de los campesinos. Estos cambios están dirigidos, esencialmente, al incremento de excedentes agropecuarios para su comercialización en mercados locales, regionales y con miras a la exportación. Esta orientación está determinada de diversas maneras por la política estatal y por las agencias financiadoras de capital que invierten recursos económicos y técnicos en la planificación y realización de proyectos productivos que se basan en la investigación de modelos económicamente viables, denominados "paquetes tecnológicos", y su extensión a campesinos organizados en grupos voluntarios que acepten el programa a cambio de recibir nuevas enseñanzas prácticas, así como los insumos que, indefectiblemente, forman parte de ellas.

En todo este proceso, denominado "transferencia de tecnología", es necesario analizar el impacto y los efectos de la presencia de elementos ajenos a la cultura nativa, desde las estructuras básicas de esta cultura. Esto es, salir del contexto más técnico y económico para remitirnos al tipo de relaciones interculturales que se instaura en esta "transferencia", es decir, considerar qué cambios se están produciendo en los

modos de vida por las relaciones de producción que mantiene al campesino con la sociedad urbana. Además, analizar qué sucede con las matrices simbólicas que animan a las culturas autóctonas y que dan sentido a sus prácticas y a sus organizaciones. Para el efecto es necesario replantear la lectura de los hechos culturales no solo desde la antropología, sino también desde otras ciencias que posibiliten ampliar nuestra visión de los hechos humanos.

Esta investigación pretende abrir la discusión precisamente en este sentido, articulando los métodos antropológicos con los de la psicología, iniciando un diálogo interdisciplinario, fundamentalmente etnopsicológico, que dé cuenta de aquellos procesos humanos que se dan al interior de los proyectos de desarrollo rural, procesos que hasta ahora han sido considerados como marginales.

Nos interesamos, fundamentalmente, en las relaciones interpersonales que se construyen a diversos niveles en la comunidad campesina y de ésta con los agentes de desarrollo. A partir de estos comportamientos se esclarecerán los elementos culturales que nos remiten a las matrices que dan origen al deseo de los técnicos de construir una sociedad perfectamente organizada y productiva, y al deseo de preservar el medio cultural que anima a la comunidad aymara.

Este artículo está estructurando de la siguiente manera: Primeramente hacemos una presentación de la connotación psicológica de los proyectos de transferencia tecnológica como

* Este artículo resume parte de la tesis "Consideraciones etnopsicológicas acerca de la resistencia a la deculturación entre los Aymaras", realizada en 1984 para obtener la licenciatura en Psicología, UMSS, 1986.

problema central de los programas de desarrollo rural en los países del Tercer Mundo en general y en el nuestro en particular. Después daremos cuenta del marco institucional que nos permitió acceder a la comunidad aymara en Pomani y al trato directo con los especialistas de la agropecuaria.

Luego, describimos la vida comunitaria de Pomani en su doble complejidad: Histórica y Social, o sea, la coexistencia de prácticas de distintas épocas y las prácticas productivas que se relacionan con las estructuras sociales y económicas que expresan la personalidad e identidad étnicas de la comunidad. En base a lo anterior se perfilan las redes de relaciones al interior de la comunidad de Pomani, que revelarán los componentes etnopsicológicos de estas relaciones.

Finalmente, nos referimos a las relaciones interpersonales que mantienen los aymaras de Pomani con los agrónomos de la Estación Experimental de Patacamaya y de éstos con aquellos; datos que nos permitirán extraer algunas conclusiones acerca del tema propuesto de la investigación: la resistencia a la deculturación en un programa de transferencia tecnológica.

EL PROBLEMA Y SU SIGNIFICACION.

El estado actual de cosas demuestra que la brecha entre países desarrollados y subdesarrollados se va acrecentando, por ejemplo en el terreno alimentario. Los primeros tratan de explicar esta situación afirmando que "si los países pobres no hacen frente a sus problemas alimentarios es por la insuficiencia de la investigación agronómica" (Kassapu, 1981). En Bolivia, los diferentes gobiernos, desde 1941, han tratado de dar impulso a la investigación agronómica a través de diferentes convenios internacionales, especialmente con los Estados Unidos de América y con la creación de Estaciones Experimentales en los diferentes pisos ecológicos del país cuyas funciones han sido "la investigación agropecuaria, ayuda técnica y producción de materia cultivable para repartirla entre los agricultores" (Romero, 1974); consecuentemente llegaron diferentes misiones norteamericanas (Bohan, 1942, Keenleyside, 1950) para evaluar los avances de la agricultura y la

ganadería en Bolivia. Hasta ese tiempo las condiciones de vida de los campesinos, indios aymaras y kechuas, eran de esclavitud; sobre sus espaldas recaía el esfuerzo para que el país produzca: cultivaba la tierra, laboraba las minas, ejecutaba obras públicas y desempeñaba labores domésticas.

La Reforma Agraria de 1953, a pesar de haber sido "un hito trascendental en la dura marcha hacia la participación económica, social y política del país" (Albó, 1979) no satisfizo totalmente las expectativas de la agricultura capitalista, porque las comunidades rurales, ahora dueñas de la tierra, continúan sobreviviendo en base a antiguas tradiciones. De ahí es que los organismos estatales e internacionales de desarrollo en actual vigencia se preocupan por enseñar "conocimientos mejores que los tradicionales, para ayudarles a producir más alimentos, a gozar de mejor salud y a poseer más bienes materiales de los que han disfrutado hasta entonces" (Batten, 1984), a través de personas que han cursado el nivel universitario y obtenido el título de ingenieros agrónomos -muchos de ellos por no poderse dedicar a otra cosa y los menos con buena voluntad han sido entrenados para servir de agentes de extensión agrícola.

Este entrenamiento consiste, según los manuales (CIMMYT, 1985), en estimular a los técnicos a actuar en el medio comunal para efectuar cambios sociales que vayan a romper con las barreras de los valores socio-culturales y la resistencia natural de los campesinos al cambio. Para ello se planifica cuidadosamente los programas de desarrollo con o sin consentimiento de los campesinos, a través de diversos canales de comunicación en los cuales se utiliza la influencia de los líderes y la propaganda. Estos programas van dirigidos tanto a los productores organizados, a las mujeres, a los jóvenes como a los ancianos que tengan influencia política y social en la familia y en la comunidad.

Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos anteriores, la agricultura boliviana y los campesinos muestran considerable retraso en comparación con otros países del área (CEPAL, 1985). Los justificativos a que acuden los especialistas son básicamente enunciados

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

"psicológicos", muchos de los cuales ya se han convertido en "clásicos" de este tipo de literatura (sin tener bases científicas), y por desgracia siguen siendo usados para refrendar y sostener el intervencionismo cultural enajenante. Veamos algunos enunciados:

- El indio es mentiroso:

"...los indios mienten por adular a los españoles y congraciarse con ellos, respondiendo las preguntas que les hacen conforme al gusto que sienten en el que les pregunte y no conforme a la verdad" (Garcilazo de la Vega, 1944)

- El indio es alcohólico:

"El indio tiene inclinaciones naturales por la bebida alcohólica. Es el síntoma de una necesidad honda, cierta ausencia, por lo menos, insuficiencia de alguna facultad para elevarse a la percepción de los valores espirituales" (Madariaga, 1945). "Es una necesidad de orden psicológico, un afán de evasión de la realidad circundante, oprimiente y adversa para él" (Romero, 1974).

- El indio es retardado mental:

"Es necesario distinguir en los indios los actos y operaciones del entendimiento de los que son pura manipulación e industria. En los primeros son totalmente negados, sin discernimiento ni comprensión" (Ulloa, 1900). Moreno (1901) afirma: "el indio incásico no sirve para nada. Suma un desfaldo enorme en el haber de las fuerzas vivas nacionales y es para el organismo social una induración peligrosa". En tanto que Arguedas (1979) dice que "la rigidez de las facultades artísticas del indio, es un arte rudimentario y tosco en el que las proporciones desaparecen y se impone la línea recta y rígida...el indio es apático y mantiene su inteligencia en estado de inactividad".

"Sin querer parangonar el desarrollo de las facultades intelectuales de los americanos con el de los habitantes de Europa, les creemos que puedan formar un pueblo esclarecido" (D'orbigny, 1944). "Puede ser que aymaras y kechuas sean una raza inteligente, sólo si están dirigidos; apáticos y pasivos si les falta caudillo" (Madariaga, 1945).

La costumbre de masticar coca es

asociada a la deficiencia mental por la comisión investigadora de las Naciones Unidas sobre la hoja de coca: "...científicos latinoamericanos sostienen que la coca no es el problema sino que los indios son congénitamente oligofrénicos y flojos".

- El indio psicológicamente es inferior:

"...el indio está dotado de una psicología que tiende a apoyarse fuera de sí mismo" (Madariaga, 1945). "Los campesinos psicológicamente se caracterizan por una falta absoluta de imaginación e iniciativa. De esta mengua se derivan consecuencias perjudiciales y se explica el estado de sometimiento en que han vivido desde el tiempo de los Incas, ello explica también su falta de seguridad y su timidez" (Romero, 1974).

- El indio es resistente al cambio, flojo e incapaz:

"Antes y después de la Reforma Agraria, se dice que el campesino ha respondido con una actitud de resistencia a aceptar innovaciones en sus prácticas primitivas de producción. La resistencia al trabajo y la inclinación a la holganza son otras barreras difíciles de vencer. Otra razón es la falta de capacidad tecnológica creadora, derivada del espíritu de dependencia" (Romero, 1974).

- El indio es individualista, desconfiado e ignorante:

"Otro factor que resta motivaciones al avance tecnológico en el campo es la ausencia del espíritu cooperativo, consecuencia de la desconfianza; la supervivencia de estructuras sociales ya no derivadas de las instituciones sino de las diferencias culturales, de carácter, de la composición familiar, de las creencias y tradiciones" (Romero, 1974).

Detrás de estos conceptos se esconde el fracaso de las políticas gubernamentales en el agro boliviano, en particular en el caso del altiplano. Las transformaciones estructurales inherentes a la Reforma Agraria, no han logrado modificar las percepciones de la minoría dominante que detenta el poder respecto de los indios. "La estructura social y cultural es ahora algo más difusa y permeable, pero fundamentalmente semejante a la de antes de 1953, sólo que

más modernizada" (Albó, 1979). Y en este proceso de "modernización" se ha imputado a la "psicología del indio" la resistencia de los campesinos a ingresar a la dinámica de la agricultura capitalista.

Este trabajo pretende abrir la discusión precisamente desde el campo de la Psicología, o más propiamente desde la Etnopsicología, abordando la doble pertenencia del Aymara a una sociedad configurada occidentalmente, pero animada desde dentro por su personalidad étnica.

MARCO INSTITUCIONAL.

La creación de Estaciones Experimentales en Bolivia obedeció siempre al criterio de "incorporar al campesino a la economía del país", es decir, aumentar la producción de alimentos básicos, distribuidos en el mercado interno y externo, con el fin de lograr excedentes monetarios de las familias campesinas que les permitan elevar su nivel de vida.

Esta lógica de razonamiento obedece en sus partes esenciales a la lógica del mercado capitalista y de las sociedades de consumo. Por lo tanto, el rol de las Estaciones Experimentales, fundamentalmente, obedece al estudio de niveles de producción económicamente viables. Este papel es asumido también por los agrónomos y economistas que trabajan en Patacamaya (Prov. Aroma), Estación Experimental que tiene su radio de influencia en el Centro y en el Sud del altiplano boliviano.

De acuerdo a la modalidad de trabajo, por proyectos, los encargados del Proyecto Quinua, diseñan el Sub-proyecto "Sistemas de Producción": financiado por el CIID-Canadá el mismo que "estudiará la implementación de paquetes tecnológicos en modelos de producción viables a tres niveles: biológicos (clima, riego, suelo, etc.), tecnológicos (trabajo familiar, insumos, créditos, fuerza tracción, mercado) y beneficio económico (comparación entre recursos usados y precios)". Lo anterior está centrado en el estudio de la economía integral de la familia campesina: agrícola (papa, quinua, cebada), ganadera (ovina, vacuna, porcina), artesanal (tejidos, chuño, queso) y venta de fuerza

de trabajo.

Según la metodología, se escogen comunidades que ofrezcan perspectivas de realización de dichos proyectos. Así la comunidad de Pomani fue elegida para el estudio por un agrónomo extensionista porque presentaba una población estable (escaso movimiento migratorio), posee vías de acceso en toda época del año y porque existen campesinos conocidos que aceptaron inmediatamente ingresar en el Programa. Inicialmente las actividades se desarrollan con una reunión comunitaria que dirige el corregidor y asigna la palabra al agrónomo. Este explica las ventajas del programa: incremento de la producción agropecuaria mediante el uso de insecticidas, fertilizantes, vitaminas, utilización de semillas y reproductores mejorados. Todo lo anterior tendría que ser pagado con la producción en precios inferiores al mercado. Después de cuatro sesiones explicativas, en días alternados de la semana, se conformó un grupo de treinta personas, que eligieron una mesa directiva de cinco personas las que estarían en permanente contacto con el agrónomo. En reuniones posteriores se programaron y ejecutaron prácticas de semillas de quinua, papa, cebada y especies forrajeras. Todas ellas con alguna innovación en la variedad de semilla, método de siembra, cuidados, de fertilizaciones y fumigaciones. También se desarrolló un programa de atención pecuaria, especialmente vacunación contra la fiebre aftosa, desparasitación, vitaminización. Al finalizar el ciclo agrícola (1983-1984) los resultados de estas actividades fueron presentados en un informe técnico a la coordinación del Proyecto Quinua, el mismo que fue calificado de positivo. Sin embargo no se llegó a cumplir el objetivo central que era la construcción de un modelo de producción, es decir, "un paquete tecnológico", adaptable a la zona central del Altiplano.

La descripción anterior resulta ser uno de los muchos casos en el que se realiza la "transferencia tecnológica" en el medio Aymara, siguiendo un único modelo: el modelo occidental, el que se aplica indistintamente en la India, Zaire, Afganistán, Perú, Colombia, Taiwán, Tailandia etc. Por lo general, los encargados de la extensión agrícola plantean la necesidad de adecuar la tecnología al medio (plantas y ganado

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

nativo) donde se está trabajando, pero no se han planteado entender la realidad y la racionalidad del sistema de vida aymara (para el caso, de la vida de Pomani) para dar respuestas creativas al problema del desarrollo rural y donde el objetivo de la investigación no sea más imitación de tecnologías.

En todo el proceso de transferencia tecnológica parecen ausentes los vínculos interpersonales. Aquellos que se entablan entre aymaras y de estos con los k'aras que dizque se interesan por ellos. Pero no hay tal ausencia, Pomani vive y esta existencia se traduce en la fina red de las relaciones interpersonales que el tiempo y la tradición han tejido; en torno a ellas giran los otros tipos de relaciones que no hacen más que confirmar la presencia de la cultura Aymara, con matices especiales en Pomani.

En contra de quienes afirman que la cultura aymara ha perdido su vigencia, ella "está ahí". Este "estar ahí" implica una lectura del medio y de las actividades en base a las que se articula el comportamiento aymara. Mi vida en Pomani con las mujeres, niños, los productores campesinos y sus proyectos de vida me permiten hablar de esperanza, experimentar la alegría de la fiesta y el encuentro con personas que celebran un mundo advenido del esfuerzo propio. Esta es Pomani y su presencia denuncia la resistencia aymara al cambio.

POMANI ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE.

Pomani es una comunidad originaria, vale decir que ni antes ni después de la Reforma Agraria de 1953 estuvo sometida al régimen feudal de la hacienda. Se encuentra a 115 Km. de la ciudad de La Paz, al oeste de la carretera asfaltada La Paz-Oruro y corresponde a la 3ª Sección de la provincia Aroma.

El área de la comunidad, entre 70.000 Has., está dividida en cuatro zonas: Hiscahoco, Micaya, Capacamaya y Chusicani, atravesadas por el río Umala. Cada una de ellas presenta características propias de acuerdo a su proximidad al agua del río o a la carretera asfaltada, aspectos que en mayor o menor grado posibilitan una mayor producción agropecuaria,

la construcción de escuelas y centros cooperativos, sindicales e iglesias.

La alternancia de estaciones rige la vida de Pomani; la una seca de mayo a octubre, cuando las temperaturas alcanzan hasta 20 grados bajo cero y las actividades se circunscriben alrededor del hogar, la otra lluviosa, de noviembre a abril, en la que las siembras aseguran la subsistencia durante todo el año. El verdor de Pomani está circunscrito a la época lluviosa. En general es una vegetación caracterizada por gramíneas nativas, tholas, yaretas, ichu, además de los cultivos tradicionales como papa, quinua y cebada.

La tierra

La tierra es la riqueza principal de Pomani. Como en otras comunidades del altiplano se halla dividida en parcelas individuales o sayañas, en tierras semi-comunales o aynocas y en tierras netamente comunales. La posición de cada familia varía, tanto en Sayañas como en callpas (asignaciones individuales dentro de la aynoca), entre 2 a 80 Has. en conjunto. Estas son tierras heredadas desde muchas generaciones atrás, caracterizada por el hecho de que sólo tienen derecho a heredar la tierra los hijos varones de cada familia. Las hijas cuando se casan abandonan la casa paterna para ocupar las tierras de su marido. Sin embargo existen familias de hasta cuatro generaciones que trabajan conjuntamente la tierra y sólo se reparten el producto, dando lugar a la posesión de un mayor número de Has. en relación a otras familias que las parcelan. En general, los conflictos por obtener o mantener un pedazo de tierra son permanentes, sobre todo en aquellos casos en los que no se la ha legalizado como herencia o donde una familia tiene solo hijas mujeres, las que tratan de hacer valer sus derechos jurídicos sobre la tierra negando la disposición tradicional comunitaria.

Las autoridades

Pomani mantiene autoridades tradicionales elegidas en asamblea comunal y que duran en su cargo por el lapso de un año. Estas son de orden jurídico como el corregidor que atiende litigios personales y de tierras. Existen autoridades de tipo ritual relacionados con el



ciclo agrícola: el agente, controla que no se produzca la invasión de terrenos por parte de animales o comunarios; el alfez del barbecho, organiza el acto inicial de la siembra; el preste de la miska, de la primera cosecha de papa; el preste de la Wilancha, de la finalización de todo el ciclo y los preparativos del próximo en relación a los elementos de la naturaleza. Estas autoridades principales son colaboradas por otras secundarias y fundamentalmente por las mujeres que hacen suya la responsabilidad de los "hombres de la casa".

Por otra parte también se mantienen autoridades que corresponden al orden jurídico y a las organizaciones nacionales designadas por el Ministerio del Interior como el Juez de Mínima Cuantía, el Notario y Oficial de Registro Civil que residen en Ayo-Ayo.

En otros casos son designados por asamblea comunal como la organización del sindicato y cooperadores del núcleo escolar; este es el caso del Alcalde y el Auxilio Escolar encargados de la refacción de la escuela, de proveer alimentos al maestro y eventualmente controlar la disciplina de los alumnos en ausencia de éste.

Las creencias

La religión ha sido y es un poderoso instrumento de cambio. En Pomani predomina la religión Católica, en la cual se han sincretizado la mayor parte de los ritos propios de la cultura Aymara. De ahí que exista una mezcla de comportamientos religiosos en las fiestas (bautizos, matrimonios, defunciones, de la Patrona Santa Rosa de Lima), las que se entienden sólo a través de la multiplicidad simbólica y las relaciones humanas en contacto con la naturaleza y la divinidad.

Paralelamente se erige la religión protes-

tante, los Adventistas, cuya organización resiste la totalidad de los eventos religiosos que fomenta el catolicismo, sobre todo las fiestas en las que se baila y bebe alcohol. Aunque los seguidores de esta secta son una minoría, son suficientes para que exista división entre los comunarios fundamentalmente en el orden ideológico y en las relaciones sobre todo rituales entre los miembros de Pomani. División que se expresa en comportamientos de mayor aceptación del "progreso" occidental y una mayor disponibilidad para efectuar cambios drásticos en su manera de vivir e incursionar con mayor fuerza en el mercado de consumo.

En general, el pomaneño es muy religioso, fiel cumplidor de los preceptos establecidos por temor al castigo divino, adaptando la doctrina a sus propias creencias y prácticas religiosas.

La ganadería

Aunque el pomaneño no es tradicionalmente ganadero, el hato de ganado (ovino y vacuno) es necesario para la subsistencia familiar porque de ahí se obtiene lana, leche, carne, taquia, abono, y la fuerza de trabajo necesaria para roturar el terreno.

Coyunturalmente la ganadería sirve para aumentar los ingresos monetarios de la familia cuando la carne se cotiza a elevados precios en el mercado. Este fenómeno se presentó notoriamente en 1984 donde el 80% de las familias de Pomani criaba concienzualmente reses y ovejas, dándose muchos casos en los que sacaban préstamos en insumos (semillas, fertilizantes) y maquinaria (tractores) con la sola garantía de pagarlos con la venta del ganado. Aparte de ello el poseer animales mayores es siempre un signo de fortuna y rango social.

En Pomani también se crían borricos in-

dispensables ayudantes en las labores agrícolas; cerdos y gallinas, aunque de manera mínima, contribuyen a balancear la dieta familiar, o en su caso sirven de ingreso adicional de otros productos al trocarse en el mercado del pueblo.

La posesión de animales para el pomaneño no constituye sólo un modo de vida, sino que adquiere un valor simbólico afectivo inestimable, el cual se traduce p.e. en la imposición de nombres, participación en fiestas rituales donde los animales son actores principales y sobre todo en el dolor que muestran los niños y las mujeres cuando van a sacrificar o vender alguno de ellos.

La agricultura

La existencia de Pomani gira alrededor de la agricultura y es el ciclo agrícola que marca la vida de sus habitantes. Dentro de sus 70.000 Has hay 13 aynocas en las cuales se siembran los cultivos de fondo que son la papa y la quinua, en un período de rotación anual entre una aynoca y otra. En las sayañas se siembran cebada forrajera y grano, papa, quinua de distintas variedades para ser utilizadas en los preparados culinarios. Las especies introducidas recientemente son la alfa-alfa, el pasto llorón, la quinua "Sajama" o quinua dulce y el trigo. A más de habas el pomaneño no cultiva verduras y muy rara vez adquiere cebollas, tomates y zanahorias.

El año agrícola comienza en agosto o septiembre con las primeras lluvias; este comienzo está cargado de ritos mágico-religiosos de "ch'alla" a la Pachamama para que les dé abundantes frutos. Durante todo el ciclo se siguen un cierto número de ceremonias rituales destinadas a alejar el granizo, la helada, destruir las plagas, llamar a la lluvia, etc.; el último de los ritos importantes es la wilancha porque precede a la cosecha que concluirá en mayo con el almacenamiento de los productos. Todas estas ceremonias están marcadas dentro de una organización interna rigurosamente cumplida por la familia a quien "le toca" y con la participación casi total de la comunidad.

Cada etapa del período agrícola (barbecho, siembra, aporque, cosecha) depende exclusivamente del trabajo familiar en primera instancia y luego del trabajo comunitario, principal-

mente del ayni y de la mink'a. El primero consiste en la prestación recíproca y gratuita de servicios en faenas similares, en este caso agrícolas, realizado casi exclusivamente entre familias, y el segundo es una forma de peonaje o de trabajo asalariado, utilizándolo mayormente en el barbecho y la cosecha; la forma de pago es en producto o en dinero. Esta última forma de pago es la más generalizada en Pomani, porque un jornal representa en moneda la mitad de lo que puede costar por ejemplo una canasta de papa que pesa una arroba (12 kg.). En la mink'a intervienen tanto hombres como mujeres recibiendo igual pago; por lo general son personas que se encuentran en difícil situación económica porque no poseen tierra o la cantidad de esta es mínima.

Otra forma de trabajo es el waki practicada entre familiares donde una ha puesto la semilla y otra la tierra; ambas participan por igual en los trabajos que demande el proceso de producción. La cosecha beneficia a ambas familias mediante la asignación de surcos pares para una e impares para la otra. En esta modalidad intervienen generalmente los comunarios que han emigrado, los cuales en razón de estar en otro lugar todo el año compran la semilla y ayudan en la siembra luego aparecen a la cosecha para recoger la parte que les corresponde. Casi siempre, el socio que queda al cuidado de las parcelas es (o son) una pareja de ancianos, tal vez los padres o los tíos del joven pomaneño que ha establecido su hogar y su trabajo lejos de la casa paterna.

En el proceso de producción se mezcla tanto técnicas tradicionales como modernas en la utilización de instrumentos de trabajo agrícola. Es común el uso de la yunta con su arado de reja, la "liucana" o chonta, la piqueta, la pala, la hoz, canastos de caña hueca o mimbre y el tractor. Este último elemento es utilizado sólo por aquellos comunarios que disponen de dinero en efectivo para su alquiler por la cantidad de terreno roturado. En Pomani hay una familia que posee tractor, pero el mismo es alquilado la mayor parte del tiempo fuera de la comunidad.

Los métodos de cultivo, dentro el grueso de la población, son rutinarios, es decir, que se continúan labores que no están dirigidas por los

conocimientos de la moderna agronomía, a pesar de que no hay quién desconozca las prácticas de preparado de terreno, aplicación de fertilizantes químicos, semillas mejoradas, insecticidas y fungicidas y conservación de suelos.

La no utilización de estos métodos está relacionada con la mentalidad no mercantilista del pomaneño que no las percibe como una inversión de la cual obtendrá beneficios o ganancias; le basta con saber que en la forma como cultiva tendrá lo necesario para surtir su piura (despensa) corriendo sólo un riesgo, el que le imponga la naturaleza (sequía, helada, granizo, cualquier plaga).

Esta descripción entra en contradicción con los usos que hace de las técnicas modernas un sector de Pomani (16%), el cual además de poseer buenas tierras sabe obtener ganancias que les permiten mejorar sus condiciones de vida en la comunidad, pero sobre todo salir y hacer salir a sus hijos rumbo a la ciudad.

Ciertamente que nos hemos introducido en una serie de contradicciones que rigen la vida agrícola de Pomani, pues en su praxis no se observan elementos "tradicionales puros", tampoco elementos "modernos puros". Nos encontramos en una fase de transición entre ambas. Así, si bien los ritos y las ceremonias con respecto a la productividad describen una tradición apoyada en la inseguridad a merced de los fenómenos naturales, para el joven pomaneño no son más que "costumbres de los abuelos". Ahora la magia del rito está siendo sustituida por la magia de la tecnología, esté al alcance o no del individuo. Otro factor inherente a esta etapa de "transición" es la desigualdad existente en la distribución de la tierra que condiciona la disponibilidad monetaria para adquirir insumos; ligada al temor de arriesgar lo poco que se posee contrayendo deudas sin tener la certeza de que se podrá pagarlas.

Ambos extremos, los comunarios que hacen uso de las técnicas modernas de producción como las que no las utilizan, que son los más, ahondan las diferencias sociales y económicas. Lo económico juega un papel decisivo para el pomaneño que aspira a ir a la escuela y de allí dar el salto a la ciudad donde intentará adquirir una profesión que no sea la de

agricultor.

Pese a todo ello, la tierra y la vida siguen formando una unidad de tiempo y de conducta. Para la mayoría, los sembradíos no son una unidad de producción sino un hogar, algo que se debe aprender "así como es". Algún día será heredado por los hijos, por los nietos y por los hijos de estos. Es un refugio contra el complicado mundo exterior que les exige muchas cosas, un lugar de seguridad contra el hambre y el desempleo que acompaña a todo campesino sin tierra.

La vivienda

La casa aymara es concurrida cuando existe un acontecimiento social en épocas de siembra o cosecha, pero por lo general permanece cerrada desde temprano hasta la caída de la tarde. Sin embargo el aymara es hospitalario, su casa y su comida siempre están a disposición para el que está de paso.

En Pomani el día comienza muy temprano, tanto hombres como mujeres se levantan con el día pues sus actividades dentro de la casa son muy reducidas. El hombre, comerciante o labrador, sale de la casa después de haber comido una porción de papas, sopa y té. Las mujeres permanecen más tiempo en la casa, casi nunca abandonan la comunidad, ellas son las que preparan el fiambre que luego llevarán sus hijos a la escuela y ella misma a la parcela. Pela papas y chuño, muele quinua, hace chuño y charque contribuyendo definitivamente a la economía del hogar.

Las actividades domésticas

Dentro la vida tradicional de la comunidad la mujer presta toda su atención a la propiedad familiar, regida esencialmente por las responsabilidades domésticas. Estas representan un sistema semi-autónomo centrado en las actividades del ama de casa, el cual es sólo ligeramente afectado por cambios en la situación económica y social de la familia y de la comunidad.

Los intentos indirectos de modificar este sistema de actividades domésticas a través del incremento de actividades económicas de la

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

familia (p.e. el aumento de la producción agrícola) han tenido escasos efectos sobre las tareas de la mujer, más al contrario se le recarga de trabajo y de responsabilidades.

Prácticamente, desde la infancia la mujer pomanaña asume la responsabilidad del quehacer doméstico* especialmente en cuanto se refiere a la preparación del alimento diario, el aseo de la vivienda, el lavado y elaboración de ropa. El cuidado de los infantes es quizá una de las mayores responsabilidades en las que no intervienen los varones. Cuando son muy pequeños permanecen la mayor parte del tiempo acurrucados en las espaldas maternas quienes están alertas para acallar en cualquier momento sus llores; luego, de acuerdo a sus habilidades, van aprendiendo las labores de los mayores; por eso la presencia de la madre es muy importante en el proceso de socialización de los niños esté o no presente el padre.

Dentro del contexto doméstico la tarea "más difícil", es decir lo más cansador y lo más rutinario, son las tareas que se ejecutan diariamente en el hogar y por las cuales el grupo social circundante va a calificar a la mujer de "buena" o "mala", constituyéndose este juicio en un valor social que afecta a toda la familia.

Ahora bien, la organización y la utilización de tecnologías domésticas para hacer más "llevadera" esta rutina y por otra parte para tener un poco de tiempo extra para otras actividades, no se dan entre las mujeres de Pomani, porque "esa es la tradición, la costumbre, o porque no conozco otras formas de hacerlo". De ahí que muchas mujeres no se pueden imaginar siquiera que pueden existir elementos y conocimientos que les ayudarían a no centrar su vida en el quehacer diario, y del cual en alguna forma, también participaran más activamente los varones cambiando así muchos juicios de valor que beneficiarían a la familia en general.

La dimensión psicológica de este gasto de tiempo y energías se halla relacionada con las tareas repetitivas realizadas a diario, las cuales tienen que ver con el nivel de vida de las familias, así p.e. el no tener agua corriente al alcance, escaso equipo de cocina y de ninguna comodidad para lavar ropa, condicionan un

mayor esfuerzo y mayor gasto de tiempo en tareas que no reportan otro beneficio que llenar los requerimientos humanos de comida y de vestido.

Aunque las actividades domésticas son la responsabilidad casi exclusiva del ama de casa, gran parte de las decisiones y del control sobre los recursos que se emplean en las mismas son compartidas por el padre de familia. Así, en lo que se refiere a la adquisición de bienes de consumo de primera necesidad es la mujer la que lleva el control sobre el asunto; en tanto que actividades relacionadas con adquisiciones más generales las desempeña el varón, especialmente en cuanto se refiere a enseres para la casa e insumos para los cultivos. Sin embargo, a pesar de todo, el control de todos los recursos de la familia, en su mayor parte (70%), se hallan en manos del ama de casa, sin por ello descartar la mayor o menor proporción en que el hombre interviene en el manejo del hogar.

La percepción subjetiva que tiene la mujer de su función dentro de la familia deviene de la realización de tareas identificadas con los papeles femeninos tradicionales: todos los días, desde la hora de levantarse hasta el medio día, las mujeres están ocupadas en tareas relacionadas con la alimentación de la familia, cuidado del niño, limpieza de la casa. Por la tarde las tareas domésticas tienden a disminuir, pero de todas maneras se repiten las tareas de la mañana. En días determinados las mujeres además se dedican a lavar ropa en el río o hacer compras y vender en la feria del pueblo o en la ciudad.

Aunque las mujeres declaran ser únicamente amas de casa ("estoy aquí nomás en la casa") la totalidad de las pomanañas se dedican a actividades fuera de la esfera doméstica; así se dedican a la cría y al cuidado de aves de corral, de cerdos y otros animales domésticos, ordeñan las vacas, dan comida y agua al ganado, también aporta su mano de obra en la siembra, cuidado y cosecha de las parcelas familiares y en pequeños huertos donde cultiva nabos, habas y zanahorias.

Por otra parte contribuyen a los ingresos del hogar dedicándose a industrias caseras como

* Esta sistematización sobre el quehacer doméstico fue realizada en base a la "Encuesta Participativa" de Eleonora Cevoralev (CIID, Bogotá, 1979).

elaborar queso o tejer bayeta o aguayos y también al comercio comprando y vendiendo productos alimenticios.

¿Cuál será el porvenir de Pomani?

Aunque el cambio fulminante no está previsto, ha habido cambios en la manera de pensar y de vivir de muchos pomaneños. Se participa más, a su manera, en la vida política de la nación aunque no sea producto de su voluntad y libre determinación. La bicicleta, el microbus y la radio les han hecho llegar más información concerniente a lo que sucede en otras comunidades y la ciudad. Los vestidos regionales están cediendo rápidamente el campo a los vestidos de tipo occidental, y se va empleando menos esfuerzo en la producción de lo necesario a medida que ellos dependen del mercado.

Existe mucho interés en mejorar su nivel de vida aunque al respecto los cambios han sido modestos. El potencial agrícola y pecuario que posee Pomani le debería permitir un provechoso futuro, especialmente en la producción de alimentos tradicionales como la quinua y la papa. Sin embargo, el principal problema es la posesión de la tierra: pocos son los que tienen mucho, muchos son los que tienen poco.

Aparentemente romper con el pasado ya no le resulta doloroso al joven pomaneño porque se lo nota adaptado a las nuevas condiciones históricas; las obligaciones de la mujer la relacionan con el mercado haciendo que tenga una mayor independencia; se reconoce la necesidad de que los niños aprendan a leer y escribir. Todo esto me hace pensar que se mira con cierta simpatía la orientación de la cultura dominante y no hallan motivo de reproche en quienes tratan de imitarla, antes bien es signo de rango social.

Junto a estos pomaneños "progresistas" coexisten aquellos otros que disponen de lo mínimo indispensable resistiéndose al cambio; esta resistencia a la asimilación es pasiva y letárgica, invadida por un profundo sentimiento de inseguridad que a la vez es un refugio para su sobrevivencia y la defensa de su integridad.

Sin duda, la posición de la comunidad respecto de la ciudad, su pasado y sus ac-

tividades, contribuyen a dar a sus habitantes una psicología particular.

Encontré en Pomani gente inteligente, dócil, refinada, pero también otra gente chicanera, con sus rivales, querellosa y habituada a dar salida a la violencia en cualquier lugar. Estoy convencida que esta comunidad al estar situada en el eje principal de carreteras sus habitantes tienen todas las particularidades para acoger influencias diversas y estar abiertos a las innovaciones.

Los pomaneños guardan de su ascendencia aymara una extrema facilidad para adaptarse al medio, una capacidad rápida de resignación a las interferencias exteriores, una propensión al silencio y a la meditación. Al mismo tiempo esta comunidad muestra un deseo grande de relacionarse con el resto del altiplano, del país y del mundo; un dinamismo muy realista. El silencioso respeto por el pasado y la conservación de las costumbres principales ensambлан con sus ansias de progreso. Así, los pomaneños parecen poseer todas las cualidades psicológicas que fundamentan un grupo humano, una sociedad tradicionalmente evolutiva.

El retrato de Pomani que he trazado, a través de la descripción de su geografía y de las personas que dan vida a este paisaje en el cual sobrevive la comunidad, es un retrato pleno de contradicciones entre el pasado de la cultura aymara y el presente de la cultura occidental; ambas accionan y reaccionan de manera peculiar en cada uno de los grupos que conforman la estructura social de la comunidad los que a su vez estructuran el comportamiento de sus miembros.

Por lo mismo, Pomani al no estar aislada de los cambios que se dan fuera de sus límites, continuamente reproduce en su interior los conflictos que afectan a todos los indígenas del país; en su lucha por la tierra y el derecho a mejores condiciones de vida.

Siendo una sociedad predominantemente agrícola la propiedad de la tierra (en calidad y extensión) es la fuente del poder político, económico y social. Para mantener este recurso el pomaneño moviliza en su favor la organización tradicional (como el ayni y la mink'a).

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

De esta manera, en Pomani se mantienen las bases de desigual tenencia de la tierra acentuada cada vez más por el creciente minifundio. Pocos poseen grandes extensiones de terreno que usufructúan el trabajo de los pobres y son los que están más en relación con los centros de poder, lo cual impide como otro factor la resistencia abierta de las mayorías al despojo; así mismo, se tiende a obstaculizar el análisis crítico de esta situación de injusticia.

HACIA EL INTERIOR DE LO AYMARA

Las profundas relaciones existentes entre hombres y naturaleza, directamente vinculados al ciclo agrícola que posibilita la reproducción económica y estructura las relaciones sociales y la división del trabajo, articulan un sistema complejo y diverso, como el ya descrito, que nos sirve de marco referencial para efectuar otra lectura dentro de una perspectiva específica: lo psicológico.

Relaciones Sociales y Conductas Grupales

En base a datos obtenidos mediante el test sociométrico de J. Moreno, (1932), reelaborado para esta investigación, y la observación antropológica, podemos extraer conclusiones acerca del funcionamiento de un grupo primario campesino, que dan cuenta de los siguientes fenómenos grupales: el liderazgo, la personalidad y la identidad étnica.

En el grupo comunal aparecen claramente dos tipos de líderes; los unos relacionados con la estructura afectiva del grupo o los que mantienen en "buena armonía" el ambiente del grupo y los otros relacionados con la estructura funcional del grupo, es decir, los que mantienen o hacen variar la cohesión interna. Este líder tiene vigencia temporal, esto es, en tanto los miembros del grupo alcanzan sus objetivos.

Al primer grupo corresponden aquellos comunarios que se constituyen en personas centrales al cumplir el rol de objeto de identificación como un soporte del yo de cada uno de los miembros del grupo. Es decir, los líderes "afectivos" u organizadores (como los clasifica Redl, 1942) proveen de los medios necesarios que satisfagan los impulsos del grupo (p.e. pres-

tar su casa para alguna reunión, llevar y traer mensajes, en ocasiones proveer de alimentos, etc.). También el papel de estos líderes es disolver las situaciones de conflicto disminuyendo la angustia de culpabilidad (p.e. no permitiendo peleas, responsabilizándose de asuntos delicados, enfrentándose con líderes de otros grupos, etc.).

Este tipo de líder en circunstancias donde el contexto social y económico determinan las mismas circunstancias, pero sobre todo al ser soporte del yo de los miembros del grupo el puente afectivo que se tiende es indestructible (aunque puede ser sustituible) ya que "el sacrificio personal" del líder en favor es percibido por éste como un "estar siempre en deuda", de tal manera que las intrincadas redes afectivas se van entretejiendo en el tiempo y parece que perduran aún bajo cambios sociales drásticos. Un ejemplo de ello son los cambios producidos por la Reforma Agraria de 1953 en cuanto a la propiedad de la tierra y todas sus implicaciones. En esencia el patrón representaba al líder, sea sobre la base del amor o del odio (el padre, el tirano) y también como soporte del yo (organizaba, distribuía, era el buen o el mal ejemplo); cuando ya no existen los patrones visibles se alzan otros con las mismas características psicológicas, esta vez salidos de los propios grupos campesinos reforzando los lazos afectivos de la comunidad presentes y precedentes a cualquier invasión o revolución, por eso son sustituibles, al mismo tiempo que adquieren las connotaciones del sistema donde éstas relaciones adquieren significación en tanto estén al servicio de intereses macrosociales referidos a un núcleo macroeconómico.

Pomani se ajusta perfectamente a este modelo; aunque nunca tuvo patrón, sí han habido grandes propietarios indios que han defendido sus posesiones. En la actualidad son sus nietos y biznietos los que ocupan tan privilegiada situación de liderazgo afectivo, en otras circunstancias económicas, pero básicamente similares a las de la colonia o aún parecidas a las del ayllu incaico. Esta minoría líder al haber establecido lazos indestructibles de alianza con la mayoría (sobre todo rituales: compadrazgos, prestes, etc. y de otro tipo: prestamistas, comerciantes, etc.) consolida su posición de dominio económico a la vez que afec-

tivo, constituyéndose en el vínculo principal que relaciona a la comunidad con las instituciones extra-comunitarias.

"Los líderes funcionales" históricamente surgen de la esfera socio-económica y de las condiciones prevalecientes en ese momento; éstos mantienen o cambian ciertas estructuras internas del grupo en la medida en que los miembros consideran que pueden alcanzar sus objetivos personales.

Evidentemente este tipo de líder puede no pertenecer a la misma clase social, al mismo nivel cultural, a la misma cultura, ni importar su integración afectiva al grupo. Simplemente tiene una función que cumplir, en muchos casos impuesta por la superestructura y los miembros del grupo explotan de alguna manera la situación. Un ejemplo de esto es el evidente liderazgo del agrónomo que organizó el grupo de "cooperadores de Pomani", fijó normas, maneras de conducirse en el trabajo, estableció requisitos personales, horarios de reunión, número de encuentros, dar el uso de la palabra etc. aceptados por los miembros a través del consentimiento implícito de sus líderes afectivos.

La aceptación de este líder (visiblemente no campesino) implicaba la obtención de beneficios personales para todos y cada uno de los miembros: monetarios en cuanto a la obtención de insumos (semillas, fertilizantes) a precios rebajados, y sociales en cuanto a vincularse con elementos de otra clase social necesarios en alguna circunstancia, especialmente en situaciones de conflicto y otras donde son necesarias ciertas recomendaciones o influencias, ya sea en el Ministerio de Agricultura o en instituciones de ayuda privada.

Es necesario hacer notar que la autoridad de los líderes rituales y administrativos elegidos según las costumbres tradicionales y el consenso social, que forman una de las partes vitales de la estructura organizativa comunal, al formar un grupo ajeno a estas estructuras, se diluye y no tiene la fuerza ni la capacidad de movilización social, "pertenece a otro contexto".

Su presencia es rebasada por la presencia de un nuevo líder funcional (el agrónomo) en cuya autoridad temporal se depositan intereses

personales y de grupo.

Esta relación de dependencia parece ensamblar perfectamente con el espíritu mesiánico de los pomaneños (aspecto que lo explicaremos en un próximo apartado). Evidentemente esto es cierto sólo en el tiempo, puede ser un año agrícola, lapso en el cual actúan la ambivalencia campesina y la rigidez programática de los técnicos dando lugar a diferentes consecuencias; por una parte proporcionar al grupo más elementos para elaborar proyectos revolucionarios sin romper las bases de su cultura, por otra acelerar con los mismos elementos la destrucción de la personalidad e identidad étnica.

La personalidad étnica aymara se manifiesta en conductas de afirmación y en conductas de negación de lo aymara. Por una parte el pomaneño vive adherido a sus patrones culturales que le dan seguridad interna y la posibilidad de compartir la vida social de su grupo. En este proceso de afirmación psicológica de la personalidad el papel de la mujer es determinante, tanto al principio de la vida como en el transcurso de la misma, siempre vigilante de las tradiciones. Por otra parte, las defensas psíquicas aymaritas no alcanzan a superponerse a los ataques externos de la cultura criolla boliviana creando estereotipos, imágenes ideales de personas y de grupos, los cuales entran en continuo conflicto con los objetos internos de seguridad ocasionando ansiedad y culpa.

La personalidad étnica aymara está en permanente conflicto con las pautas y modos de ser ideales que proponen tanto el medio comunitario como el urbano, de ahí que la conducta aymara sea el resultado de una permanente transacción inconsciente con los objetos que va internalizando, los cuales de alguna manera están activos y operantes, ya sea para obtener satisfacción interna o calmar la ansiedad mediante mecanismos de defensa, que por lo general son de ataque y de rechazo.

Es así que el aymara, en particular el pomaneño, necesita de las fiestas para calmar la soledad que lo acompaña en todo tiempo y lugar. La fiesta en sí es un gasto ritual donde los sacrificios y las ofrendas calman o compran a

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

dioses, santos y santas patronos y la complacencia a la colectividad comunal; porque el exceso en el gastar tanto en comida, en bebida, como en "mesas" rituales, afirman la opulencia de la comunidad. La fiesta es prueba de buena salud, exhibición de abundancia y poder. Inscrita en el universo de lo sagrado provoca la introducción de una moral, de una lógica y hasta de una economía que no es la de todos los días. Todo ocurre en "otro tiempo" (situado en el pasado mítico) y se busca un sitio para la fiesta (lugares especiales y poco frecuentes como el Monte Calvario de Pomani); las personas que intervienen abandonan su rango humano o social para asumir personajes que representen otra personalidad (los diferentes grupos de bailes y bailarines) y todo pasa "como en sueños", las acciones asumen diversos significados, los amigos que apenas se saludan se emborrachan juntos, otros se hacen confidencias, lloran sus penas, se alegran y muchas veces esta alegría deviene en riñas, injurias y hasta la muerte. Pero nada de esto importa, lo que importa al aymara es salir de sí mismo, de liberarse de la ambigüedad que lo oprime a través del ruido, del color, de la embriaguez.

Así pues la fiesta no es solamente exceso, un desperdicio de bienes penosamente ganados durante todo el año; también es la negación de una sociedad que oprime y que somete al aymara a sus propias reglas; por eso es importante "ligarse" a la comunidad mediante compromisos rituales (preste, padrino, bailarín, cabecilla, etc.) para retornar cada año a celebrar, a dar rienda suelta a las frustraciones. De esta manera la fiesta aymara es siempre participación, es un hecho social basado en la activa concurrencia de los asistentes quienes tratan de encontrar por medio de ella su primigenio estado de indiferenciación y de libertad.

La identidad étnica aymara se hace evidente en dos tipos de actividades referidas al grupo cuando se ve enfrentado a grupos distintos del propio:

1. Actividades autoplásticas, como la imitación de conductas ya sea en forma parcial o total de los rasgos de "otros" (para el caso de los rasgos de los técnicos).
2. Actividades aloplásticas, que implican rechazo

o aceptación de imposiciones del grupo dominante asumidos como propios con el objeto de proteger la propia identidad étnica, lo cual implica también aceptar rasgos psicológicos atribuidos denigrativamente.

La sobrevivencia del Ethos comunitario es consecuencia de las múltiples relaciones que desde el punto de vista funcional se llevan a cabo entre los campesinos; de tal manera que la selectividad flexible de comportamientos lleva a una valiosa organización psicológica y sociológica de los individuos. Por tanto, no basta ser solamente aymara (identidad étnica) para que la comunidad exista física y socialmente.

El significado de las actividades agrícolas, ganaderas, religiosas y domésticas adquiere profunda importancia dentro de las estructuras comunales y familiares porque está vinculado a lo psíquico, lo cultural, lo económico y lo político; existiendo entre todos estos fenómenos completamentaridad e implicación mútua.

LO AYMARA EN RELACION CON EL EXTERIOR.

La forma en que los pomaneños perciben los distintos niveles de relación psicoafectiva con los técnicos de la Estación Experimental de Patacamaya la describiremos utilizando los parámetros del Método de Percepción Interpersonal (MPI)*. Se tuvo en cuenta el uso del idioma tanto en las preguntas como en las respuestas, de esta manera los veinte y ocho temas presentan frases que expresan interacción e interexperiencia respecto a la tarea realizada en común por técnicos y campesinos en castellano y en aymara.

Destacamos también que en este punto nos apartamos del grupo originalmente organizado por el agrónomo extensionista, para recabar opiniones de otras personas que no estaban en dicho grupo, pero que conocían el tipo de actividad que se trataba. Con este aporte se enriquece esta descripción en razón de que no será sólo un grupo "beneficiado" el que hable, sino también hablarán los que no lo fueron.

De lo expresado por los aymaras de Pomani en el test MPI concluimos que este es un

* Este test fue reelaborado del original estableciendo parámetros adecuados para el tipo de relación técnico-campesino.

grupo enfrentado indirectamente a la brutalidad de los movimientos aculturativos de occidente, pero que en su interior aún mantiene lazos afectivos y una concepción tradicional mítica de lo que es la comunidad.

Dentro de esta continuidad cultural se manifiestan ciertas discontinuidades que expresan la modificación de las relaciones del grupo entre sí y con su entorno cultural a medida que van adquiriendo nuevas técnicas agrarias; vale decir, la estructura social se está transformando, los síntomas de esta disgregación de los lazos tradicionales se asumen a través de las diferencias entre los discursos de hombres y mujeres.

En este sentido, la percepción que tienen los hombres de sí mismos como grupo y como clase social es del todo reivindicativa de la vida comunitaria, según ellos, esta convivencia no expresa ninguna falla, al contrario, resalta la continuidad de las estructuras existentes a través de la utilización marginal de las nuevas tecnologías; es marginal en tanto la decisión de su aplicación en animales y campos está sujeta en primera instancia a las tradiciones de crianza y cultivo para el autoconsumo, el trueque o la venta en épocas de escasez.

Como clase los hombres se perciben claramente "diferentes" de los técnicos, en cierta manera idealizan la posición social del técnico imaginándola casi perfecta, proyectando sobre ella sus deseos y las propias debilidades; en tanto que cuestionan duramente las acciones de los técnicos, lo cual habla de la existencia de tensiones internas no manifestadas abiertamente. Las actitudes que parecen ser receptivas a toda influencia entrañan una resistencia tenaz y persistente al cambio total, aun cuando ésta sea inconsciente y acrítica.

Por su parte las mujeres reivindican lo aymara como un lugar: el espacio comunitario donde la vida transcurre inmersa en el propio esfuerzo cotidiano por preservarla, de tal manera que las relaciones personales, económicas y rituales están estrechamente relacionadas con la sobrevivencia, esto es, el sustento diario que proviene de la tierra y de los animales, y el mantenimiento del espacio cultural delimitado por las tradiciones y los mitos. Dentro de esta

aparente continuidad en la vida familiar y comunitaria, las mujeres perciben claramente que los vínculos extracomunitarios son importantes para preservar su espacio físico y cultural; también perciben que de este constante intercambio surgen contradicciones importantes que están poniendo en peligro el equilibrio psicológico que brinda la comunidad a sus miembros a través de sus instituciones tradicionales. Esta percepción se apoya en hechos tales como el maltrato que dan los que tienen algún poder (económico, administrativo) a los más que no lo poseen, producto -dicen las mujeres-, del odio, la mentira, la ambición; sin embargo, de un modo o de otro continúa vivo el sentimiento comunitario aglutinador, último recurso psicoafectivo que se utiliza para no desaparecer en el anonimato macrosocial en el que se encuentran la mayor parte de los seres humanos que habitan las ciudades.

Este esquema de percepción interpersonal que tienen las mujeres de sus relaciones internas como grupo cultural indica que no les es ajena la idea de "invasión cultural" adscrita al cerco de la política económica del país, sin embargo, esta idea no es crítica, es rebelde, pero no revolucionaria, es conservadora, pero no transformadora; quizá ellas tienen razón: "debemos transar para no desaparecer".

Uno de los elementos de este intercambio cultural es la introducción del mercado capitalista a Pomani a través de los agrónomos, su presencia y sus acciones son aceptadas dentro de un ambiente de atención, servicio y disposición para el trabajo, sin embargo, también aceptan que esta disposición es limitada por cuanto se trata de mantener sólo relaciones cordiales en tanto éstas no pongan en peligro la seguridad familiar. Si bien ésta percepción parece preservativa del contexto comunal, no hay duda que en el fondo es también fuente de escisión social y afectiva de sus miembros, por tanto, el trabajo de los técnicos se percibe en forma ambivalente, por una parte positiva para los menos que han sabido sacar ganancias económicas, por otra parte negativa para la gran mayoría que se siente frustrada e invadida por elementos que apenas pueden contrarrestar con sus conocimientos tradicionales.

Como grupo social los técnicos son per-

cibidos por las mujeres como "distintos de nosotros" en un nivel superior. Ellas al igual que los hombres de Pomani creen en la perfección de este grupo (porque tienen el poder que les da tener un título y estar protegidos al ser empleados del gobierno, hablar español y todos los beneficios de vivir en la ciudad como "decentes").

Esta percepción cierra el círculo vicioso en el que la conquista española y luego el estado criollo ha condenado al indio aymara: a la invasión, directa o indirecta, se responde con una limitada aculturación; la misma que se va disgregando y por tanto diluyéndose con ella la identidad ancestral. Como la presión del individualismo continúa, los comunarios se ven sometidos al conflicto desgarrador entre la sumisión a las normas ancestrales y la aceptación de los nuevos valores extraños al grupo, lo cual es una de las formas de invasión más violenta e inaudita que precipitaron y precipitan a no pocos individuos (tal vez a poblaciones enteras) en la enfermedad mental.

REVELADORES ETNOPSICOLOGICOS DE LA RESISTENCIA AYMARA

Este último punto nos obliga a retomar la premisa de la cual parte este análisis, a saber el fracaso de los programas de desarrollo rural en el altiplano central del país se debe a la resistencia que oponen la mayoría de los aymaras a estos programas. Los especialistas imputan esta resistencia a la "psicología del indio", "psicología" que es expresada en adjetivos que califican denigrativamente las conductas de resistencia a la asimilación total de nuevas tecnologías agrarias y a la dependencia del mercado nacional. Para enfrentar esta posición en el presente estudio reunimos, por una parte, elementos descriptivos que dan cuenta de las matrices culturales aymaras que les da sentido (por eso la etnología) y por otra parte, esclarecemos las estructuras psicológicas de los individuos, sus relaciones con los objetos y la imaginación colectiva desde la cual el grupo articula su porvenir. Lo que tratamos de mostrar mediante este doble análisis es que entre lo económico, lo cultural y lo psíquico hay complementaridad e implicaciones mutuas in-

separables y no meras intuiciones. Sin embargo, por necesidad de análisis trataremos de aislar tanto los elementos culturales como los elementos psicológicos que estructuran la resistencia aymara al cambio.

Elementos culturales de la resistencia.

La desestructuración por la conquista española del antiguo eje de equilibrio en el que basaba su existencia la sociedad aymara, ocasionó cambios sobretodo en la propiedad de la tierra (se desestructura el Ayllu) y en las relaciones sociales (los indios pasan a ser esclavos). La Reforma Agraria de 1953 no cambia en mucho esta nueva organización aunque otorga la propiedad de la tierra al indio. A la comunidad de Pomani estos cambios no les afectan profundamente puesto que mantiene su antigua configuración de Ayllu: no fue nunca hacienda porque la pobreza de sus tierras y su configuración geográfica de colinas pedregosas y faltas de agua no interesaron a los criollos para expropiarla y someterla a su régimen. Esta situación privilegiada de Pomani con respecto a otras comunidades colindantes, que sí formaron parte de una hacienda, favorecieron el mantenimiento de las estructuras sociales tradicionales, estrechar lazos, aprovechar de "estar juntos" en los acontecimientos rituales y otros ayudaron a mantener la comunicación, facilitaron las relaciones interpersonales, sobreviviendo la costumbre. Sin embargo esto no quiere decir que Pomani se mantuvo incólume al ataque de las fuerzas colonialistas; en diversos momentos de la historia estas actuaron de cierta forma y los pomaneños tuvieron que "adecuar" una fuerza contraria. La estrategia actual de colonización tiene como base la transferencia de tecnologías agrícolas, la cual sin ningún contacto con el indígena está cambiando sus estructuras culturales. Ante el ataque de esta nueva fuerza se interpone otra: la resistencia pasiva, las mentiras, el sacarse el sombrero y decir "sí ingeniero", utilizar todas las astucias posibles para engañar a los técnicos. Puesto que no pudiendo enfrentarlos cara a cara por las consecuencias que este hecho tendría a nivel gubernamental, hay que engañarlos, pero todo esto conlleva un despilfarro de energías: malestar, retraso en la adquisición de prácticas de beneficio real para la

comunidad, creación de grupos "privilegiados" que en determinados momentos se han puesto en contra de sus propios compañeros de clase. Sin embargo, la resistencia cultural de Pomani se hace evidente en un factor imprescindible, el primer acto de cultura: el amor por su tierra. El valor de la resistencia ante el colonialismo surge de la conciencia de que en Pomani, con sus trece aynocas, sus más de 350 sayañas y número no calculado de pastizales, se manifiesta la Pachamama. En torno a ella, para ella y por ella se repiten los ritos, se unen las familias, se come, se baila y se bebe, en suma, se mantiene la costumbre. Otro factor de resistencia cultural es la unidad del aymara. Aún en su diversidad perceptual de las fuerzas agresoras se mantiene aún el consenso del "así lo hacían desde antiguo", "así nomás tiene que ser", "así siempre ha sido". Este mantenimiento de la memoria colectiva acerca de diferentes acontecimientos de la vida cotidiana y ritual de los aymaras de Pomani es una matriz cultural importante y que ha jugado un papel determinante, junto a la propiedad de la tierra y el mantenimiento de la lengua en el sostenimiento de una resistencia tenaz para no desaparecer en el anonimato de la monolítica identidad en la cultura occidental.

Elementos psicológicos de la resistencia.

La mentalidad comunitaria ha enseñado a los pomaneños a tejer en el interior de su grupo lazos afectivos sumamente cálidos. Sin duda es en la familia donde el niño adquiere las normas que lo llevarán a organizar su psiquismo siguiendo mecanismos universales de proyección, introyección, identificación y represión. Así el núcleo de los primeros años son las parcelas y la casa; las diferencias culturales entre sexos son casi inexistentes, antes bien lo que cuenta es la distribución del trabajo desde muy temprana edad. En este ambiente el niño tiene figuras representativas que satisfacen sus necesidades de alimentación y afirmación de su personalidad. Si bien el padre a veces está ausente, la madre es valorizada porque es un factor decisivo en el mantenimiento del hogar y la encargada de cuidar las tradiciones. La madre forma parte de este universo de afirmación psicológica del niño, sin embargo, no se la individualiza, la estructura social del medio no lo permite, está fusionada a

"lo aymara" como la tierra o el idioma, absolutamente necesarios para la vida.

En la comunidad el aymara vive adherido a los patrones culturales que le dan seguridad interna y la posibilidad de compartir la vida social de su grupo. Del mismo modo, las relaciones sociales siguen un esquema donde el respeto a las leyes y a las creencias del grupo se aprenden "así como son". De ahí que la organización psicológica de los pomaneños basada en sus relaciones con los objetos y las imágenes representativas de su entorno sea coherente con los elementos culturales propios. Esto es, la separación y la independencia del individuo por su actividad motriz y luego por su acceso al lenguaje, le permite afirmarse como un ser distinto de su madre. Mediante este mecanismo psíquico accede a su cultura, de ahí en adelante el pomaneño se mantiene ligado a su tierra y a las normas de reciprocidad propias de su grupo.

Estos elementos de afirmación de la personalidad del pomaneño son relevantes para resistir al ataque de fuerzas externas que tratan de dividirlo por dentro. Sin embargo, Pomani no vive aislada de los cambios económicos y políticos que se dan fuera de sus linderos, la migración esporádica, la radio y su proximidad al eje troncal de carreteras que acercan a los pomaneños a la ciudad están ocasionando conflictos personales que ponen en duda las organizaciones tradicionales. Máxime cuando por su posición estratégica en el altiplano central ha atraído proyectos de desarrollo que tratan de degradar los vínculos sociales tradicionales. De esta manera, factores que se les puede calificar de "externos" provocados por la aceptación de nuevas técnicas agrarias y el desarrollo económico de un escaso sector de la población de Pomani, están desestructurando la comunicación basada en la prestación de servicios y relaciones duales entre familias. De todas maneras este "choque" no parece ser lo suficientemente fuerte como para romper las defensas psíquicas que conlleva el pomaneño cuando se encuentra en su territorio. De ahí que a menudo se vea obligado a efectuar transacciones inconscientes entre los objetos internos que le dan seguridad (las personas que han estado en contacto con él desde niño) y los objetos extraños (nueva cultura) que le causan ansiedad.

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

Uno de los "efectos" de este permanente conflicto es la incorporación a sí de todos los calificativos denigrativos que han ido forjando a lo largo de los años los no-aymaras acerca de esta resistencia a cambiar de personalidad y asumir la que el mundo "moderno" les exige. Por eso, en un primer acercamiento a este grupo aymara se tiene la impresión de que se confirma la prédica colonialista de la resistencia del aymara a pasar de su "arcaísmo" a la "modernidad": el paisaje, la distribución de casas y parcelas, la inexistencia de servicios básicos, las cocinas terrosas y negras de ollín, la convivencia directa con los animales domésticos, el vestido que no sigue ninguna moda, la comida que casi siempre consiste en una ración seca, el trabajo manual de la tierra, las ofrendas y las borracheras interminables en los días de fiesta, los balbuceos en castellano, su servilismo ante la llegada de los "ingenieros", de las "autoridades", la anulación de la presencia de la mujer y de los niños...en fin, todo parece confirmar que Pomani vive adherida al pasado, en un estado "primitivo" de "inferioridad"; pero nada más falso que esta idea colonialista. Colonialista (aún en 1984) porque responde a los cuadros valorativos, a los patrones y a las finalidades de Occidente. En nuestro contacto directo con los pomaneños descubrimos que esta realidad no es más que una acción de resistencia a la invasión cultural. Es decir que el yo social de los aymaras se constituye a través de las relaciones socioculturales que se dan en su estructura; pero estas relaciones se nos presentan duales, ambiguas. Al parecer el reconocerse "inferior" frente a la dominación de clase es una máscara que encubre el deseo de sobrevivir como grupo que tiene un referente propio: su cultura.

Sin embargo, un aspecto que nos parece importante subrayar en el análisis que estamos haciendo de la acción de resistencia, es que ésta, en la medida en que es una modalidad de acción cultural de los invadidos, corre el riesgo de convertirse en una experiencia existencial, donde el "yo" aymara se adhiera al "tú" opresor. De ahí que con más frecuencia se están manifestando conductas de negación de la personalidad aymara. Entre otras resalta la negación de perpetuar en los hijos el SER aymara a través de su expulsión consciente de la comunidad hacia las

áreas suburbanas donde acepta una situación de sometimiento que aniquila en los jóvenes aymaras sus defensas internas para mantener los valores tradicionales (esenciales) de su procedencia. Trata de negar todo aquello que le recuerde su punto de partida; el pasado los avergüenza y en su necesidad compulsiva de refinarse y de mostrarse distinto hay temor y ansiedad latentes de ser descubiertos; tal vez de aquí se desprenda la hostilidad que siente por sus congéneres cuando dice "indio bruto" y su crueldad para todo lo que le hace verse proyectado y reflejado. Entre otras, se trata de olvidar conductas particulares como el idioma, la solidaridad, el vestuario, la comida...todo lo que recuerde "lo indio", "lo aymara". De tal manera que la seguridad interna que mantenía en la comunidad, ahora se deposita en la nueva sociedad a la que se ha afiliado y le hace servil y rastrero para con la nueva clase. Por eso todo lo que proceda de ella es valuado y todo lo que proceda de la de origen es ridiculizado y negado.

Este cambio cualitativo en la percepción del mundo es estimulado por los programas de desarrollo. No les interesa problematizar la realidad, reconocer étnicamente la praxis aymara. De lo que se trata es mantener el statu quo, creando estructuras de subordinación basada en la competición de grupos especializados. En esta situación se crea un "lenguaje privado" es decir, sólo los que pertenezcan al grupo elegido por los técnicos podrán entender y usar los elementos de la nueva tecnología, creándose así un grupo socioeconómico de base psicoafectiva que tiene influencia en todo el ámbito comunal.

A partir de estos grupos las relaciones tradicionales y el principio de autoridad se van jerarquizando y convergiendo hacia un nuevo modelo de legalidad: el líder funcional. De esta manera el deseo del grupo se reorganiza, proyectándolo hacia el técnico (representante "de lo bueno" y de la clase superior) y con él más allá, hasta las fronteras de Europa y Estados Unidos de Norte América lugares que los integrantes del grupo consideran como sitios donde la vida es fácil y donde todo le dan a uno sin el mayor esfuerzo. Sin embargo, la presencia de este "líder" está sujeta a los cambios económicos y políticos de la nación; lo más pro-

bable es que aparezcan y desaparezcan de acuerdo a la repetición cíclica del tiempo agrícola y del financiamiento de las agencias que fomentan los programas de desarrollo. En este tiempo, los líderes comunales (afectivos y los que surgen de la organización tradicional) se mantienen al margen de toda acción sin asumir actitudes a favor o en contra del programa de "mejoramiento" diseñado en la Estación Experimental.

El proyecto aymara.

En todo este proceso lo que queda comprometida es la falsa alternativa entre la modernidad y el arcaísmo. Esto no es más que un cliché que oculta el movimiento, el tiempo y la historia. La sociedad occidental siempre se ha creído "adelantada" y toda sociedad que no entre en los referentes capital-socialistas son consideradas "tradicionales" y "subdesarrolladas".

Pomani mantiene aún una concepción cíclica y repetitiva del tiempo; sus ritos y sus instituciones se hacen y se deshacen en torno a un mismo eje de equilibrio: La Pachamama, la Madre Mítica. Esta sociedad domina sus oposiciones y las ambigüedades de su comportamiento respecto a la sociedad urbana en rituales de rebelión: la fiesta, a través de la cual se restablece el orden y la cohesión social. De ahí que podamos afirmar la existencia de una tradición VIVA en la memoria mítica del grupo.

Esta es la base de la resistencia a la deculturación, a desaparecer como sociedad al romperse la matriz cultural. Por lo mismo es posible que en determinadas condiciones históricas puede llegar a ser subversiva y corrosiva de los poderes organizados.

Entonces es posible suponer que en la situación de desequilibrio económico y político que están enfrentando los aymaras de Pomani en las que aún se hallan vigentes las estructuras de la imaginación colectiva aymara, que se orienta hacia la espera paciente de "tiempos mejores" en los que la situación socioeconómica cambiará y al fin la raza aymara podrá vivir feliz bajo el orden cósmico, se encuentran en situación propicia para el surgimiento de un movimiento mesiánico, mediante el cual se debevela un líder, un "mesías" que lleve a los aymaras a la

realización de su propio proyecto de vida.

Esta hipótesis no la podemos comprobar en Pomani por la ambigüedad de su propio proyecto: tan pronto se inicia un proceso innovador y hasta revolucionario*, tan pronto el grupo vuelve a su antiguo eje de desequilibrio y frustración para comenzar otra vez.

Lo anterior nos lleva a concluir que la prédica colonialista del "saber absoluto" a través del manejo de las nuevas tecnologías agrícolas, en este ambiente de frustraciones económicas, sólo sirve de evasión alucinatoria de la realidad; es por ello que el problema de la transferencia de tecnología no se lo percibe en su dimensión política y que afecta a todos los campesinos del país. Por otra parte, esta misma situación garantiza la conservación de la memoria colectiva del grupo, le permite conservar en imágenes sus problemas y continuar sus prácticas rituales que solo tienen sentido para quienes viven en este universo mítico: la Pachamama, los Achachilas y Mallcus siempre se comunican con los hombres y no los dejan desamparados.

Esta reacción ambigua ante la situación económica y la frustración psicológica de los aymaras de Pomani, es una reacción sociológicamente terapéutica ante el derrumbe del equilibrio tradicional, sino se transforma en disfuncional y autodestructor para caer en la negación alucinatoria de su cultura (psicosis), fenómeno aún no presente en esta comunidad. De alguna manera, estos aymaras se resignan a la espera escatológica, no otra cosa significa la organización y reorganización de grupos mesiánico-revolucionarios a lo largo de toda la historia del movimiento indio boliviano. Parece ser que esta población (la indígena) ha entendido implícitamente que esta es la única posibilidad estratégica de su resistencia a la aniquilación total.

Sin embargo insistiremos en la ambigüedad de esta respuesta contracultural (la respuesta de tipo mesiánico), pues así como sirven de garantía y justificación a los poderes organizados, así también pueden llevar a plantear la revolución a través de la racionalidad que se le

* Por el método de la "Investigación Participativa" logramos una amplia participación de la comunidad para solucionar problemas considerados prioritarios por medio del análisis de su realidad con el objeto de promover la transformación social.

otorgue al mito que les dá sentido, así como a tomar elementos de la cultura dominante que servirían de instrumentos para recuperar su unidad ancestral, su identidad, y buscar un nuevo eje de equilibrio para resolver los problemas que plantea la colonización.

REVELADORES ETNOPSICOLOGICOS DE LA DECULTURACION.

El proceso aculturativo que reúne a la minoría criolla que detenta el poder en Bolivia es evidentemente impuesto desde los países centrales de Europa y América del Norte; la forma en que este grupo humano da una respuesta contraaculturativa se estructura en torno a la tendencia obsesiva a estereotipar los valores impuestos es decir, que la imaginación colectiva de este grupo (el grupo de profesionales, esencialmente agrónomos) apunta a un tipo de comportamiento semejante al de la cultura que lo coloniza: lo occidental.

Y el comportamiento de la sociedad occidental, como lo ha demostrado F. Laplantine (1977) tiende a ser utópico; o sea que, la imaginación colectiva occidental apunta a la búsqueda de la verdad frenética y del perfeccionamiento logrado en base a decretos, códigos civiles y tribunales, a tal grado que las colonias, en particular el "Nuevo Mundo" han servido de campo de experimentación para varias generaciones de utopistas; entre ellos el poder criollo que sustituyó al español en el dominio del contexto perteneciente al Tawantinsuyu, el mismo que ha devenido en mestizo, pero sin cambiar sus primigenias estructuras.

Estas estructuras nos remiten al delirio colectivo de una sociedad que desprecia todo lo que haga alusión al mito, que aborrece la historia y la memoria colectiva, en fin, es una repulsión por el pasado que se vincula a una idea fija de transformación social; una Bolivia planificada desde las ciudades en todos sus aspectos, sobre todo sin indios que estén recordando permanentemente lo arcaico e interfiriendo el camino hacia el cambio total, hacia la sociedad perfecta (Europa y/o Estados Unidos de Norte América).

Es precisamente en la ciudad donde convergen de manera directa todos los medios

políticos y de comunicación que hacen posible la difusión e imposición de la agricultura innovada fuera de las fronteras del Tercer Mundo, y vinculada a la comercialización mercantil del sistema capitalista de la gran industria; la cual exige una mayor división del trabajo para la extracción de materias primas que al ser industrializadas favorecen la creación de nuevas necesidades dando lugar al consumo exagerado y al derroche en los centros de poder y a una mayor dependencia y miseria entre los agricultores que sienten atacadas sus prácticas tradicionales y cada vez más se ven involucrados en la dependencia del mercado por la necesidad de adquirir más y más insumos que aumentan la producción para darles chance de competir.

Características de la percepción técnico - campesino

Uno de los profesionales asalariados que mantienen diversos tipos de relación interclasista y los que en última instancia se convierten en vigilantes para que los cambios se den en forma abierta y válida por el sistema en el sector rural es el agrónomo (ingeniero, perito, capacitador, técnico, extensionista, investigador, comunicador, experto, agente, etc). Su práctica se encuentra dividida básicamente en investigadores y extensionistas. En Bolivia, los primeros se relacionan directamente con la experimentación al interior de las Estaciones Experimentales, con poco o ningún contacto con los campesinos del área; secundariamente los extensionistas sugieren mejoras a los campesinos en base a los resultados experimentales. Se supone que es a este nivel donde hay que implementar la labor de divulgación de las ideas y prácticas que llevan al cambio social a las comunidades.

En esta situación, la presencia de técnicos (investigadores y extensionistas) en el medio rural no es más que un compromiso de trabajo (son asalariados del gobierno, en su mayoría, o de instituciones privadas para obtener su precario salario; al mismo tiempo se concibe la idea de que el trabajo realizado es "por el bien de los campesinos"; resistir las condiciones climáticas, incomodidades físicas, falta de diversiones y estímulos intelectuales se constituye en un sacrificio para el agrónomo y su familia hasta

el extremo de que el menor indicio de movilización hacia las ciudades o al extranjero es aprovechado para "escapar", de ser posible para no retornar más.

Ahora bien, si el motivo aparente de este "sacrificio" son los campesinos, ¿cómo se configura la relación psico-afectiva de los técnicos con el motivo de su trabajo"?. Trataremos de delinear una respuesta a partir de lo que piensan los agrónomos acerca de su trabajo con respecto a los campesinos*.

Investigadores y extensionistas conciben su relación con el campesinado desde dos perspectivas distintas, aquellas que provienen de su experiencia en contacto directo o indirecto con la problemática rural. Ambos grupos están de acuerdo en que trabajan para los campesinos independientemente de éstos, sin embargo, según los extensionistas el éxito de su trabajo depende de la aceptación de los campesinos, aspecto que a los investigadores no les inquieta por cuanto su trabajo no depende ni puede ser cuestionado por el campesino; esta situación así percibida dá lugar a profundos desacuerdos en cuanto a la eficiencia con que se realiza el trabajo. De todas maneras uno y otro grupo percibe que su situación en el medio rural no es tan efectiva como se desearía: "los técnicos, a pesar de todo no solucionamos los problemas de los campesinos".

Afectivamente investigadores y extensionistas sienten que tienen interés en apoyar al campesino: "los técnicos somos buenos con los campesinos", por tanto no los denigran burlándose de ellos, ni los atacan tratándolos mal, aunque los extensionistas alguna vez se enojan con ellos; de todas maneras sus actos no son contradictorios ya que siempre les dicen la verdad.

Si se trata de respetar la autonomía de cada clase los investigadores se perciben como completamente independientes afectivamente de los campesinos, cosa que no ocurre con los extensionistas, pues ellos se perciben involucrados afectivamente en su relación con los campesinos, ocupando una situación de privilegio respecto de aquellos: "los técnicos decidimos por los cam-

pesinos".

Si los técnicos perciben su relación con el campesino como una relación de trabajo sobretudo, las actividades que desempeña el comunario son también percibidas como un trabajo donde él se constituye en propietario y no en un asalariado. Por tanto, el sistema de vida campesino es percibido como un sistema de producción donde el costo y el beneficio afecta tan sólo al propietario de la tierra y de la mano de obra.

En este sentido, el "trabajo" del campesino es percibido como independiente del trabajo del técnico ya que el campesino nunca podrá solucionar los problemas de éste; al mismo tiempo que el aumento de la producción dependerá de la aceptación que tengan las aportaciones técnicas. Por una parte los investigadores piensan que esta aceptación no existe y los extensionistas piensan que es limitada porque el campesino no es sincero para expresar sus desacuerdos.

Por otra parte, los técnicos piensan que los campesinos no les pueden enseñar nada y que éstos no corresponden a su interés afectivo: "los campesinos no aprecian a los técnicos". Al respecto los extensionistas reportan que los campesinos muchas veces los tratan mal y se enojan con ellos; en tanto que los investigadores piensan que los campesinos para no enfrentarse directamente con los técnicos "mienten", en este sentido los técnicos están de acuerdo en que los campesinos actúan en forma autónoma sin entrar en conflicto directo con ellos.

La otra relación es la del técnico-técnico. Este tipo de relación se da entre los dos grupos ya diferenciados: investigadores y extensionistas. Ambos grupos están de acuerdo en que su trabajo es cualitativamente distinto; al mismo tiempo que perciben profundas divisiones entre lo que piensa cada grupo acerca de lo que es su trabajo. Así, los investigadores piensan que trabajan más efectivamente en equipo donde la participación y la interdependencia es importante; en tanto que los extensionistas piensan que no existe este tipo de trabajo, pues su experiencia se remite a una forma de trabajo autónoma y centrada en la responsabilidad individual de cada técnico para realizar sus planes

* Utilizamos el Método de Percepción Interpersonal (MPI), estructurado de la misma manera que para los campesinos. Se exceptúa el uso idiomático; el MPI fue aplicado a los técnicos en castellano.

cuya meta es siempre gozar de la aceptación campesina.

Afectivamente ambos grupos están de acuerdo en que se sienten solidarios en el trabajo específico que realizan, aunque las rencillas de tipo personal afectan más o menos su efectividad. De todas formas sobresale el respeto a las normas y el deseo de encontrar armonía en el ambiente que rodea su práctica profesional.

La forma en que los técnicos perciben la relación entre campesinos tiene las siguientes características: se trata de un trabajo grupal donde el sentimiento de ayuda y de interdependencia es importante. Sin embargo, los investigadores creen que este tipo de trabajo no soluciona sus problemas por eso es necesario ayudarlos; en tanto los extensionistas piensan que el trabajo solidario de los campesinos parece ser efectivo, pero no creen que hay muestras visibles de que mejoren, por eso piensan que la ayuda técnica es necesaria.

Como el trabajo campesino parece ser esencialmente grupal, los técnicos creen que la interdependencia que de eso se desprende trae consigo problemas afectivos donde la discordia predomina y, según los investigadores, la descortesía es grande; sin embargo, se guardan distancias de mutuo respeto para ponerse de acuerdo; piensan que en este nivel de relación lo esencial es que entre campesinos no se mienten por que existe una fuerte dependencia entre sí, aunque los extensionistas creen que las decisiones importantes no se dan entre campesinos.

Características del proceso deculturativo

Hoy asistimos a una dramática lucha donde los grandes éxitos de la ciencia agrícola no benefician al pequeño agricultor del altiplano, quien mantiene aun un sistema de producción pre-capitalista. Por la forma y los medios que se emplean en la extensión agrícola, resalta el verticalismo con que se elaboran los programas; es en las ciudades donde se realizan los planes a través de sus diversos circuitos burocráticos y cuyos fines apoyan la "política" de los gobiernos de turno. Por eso la formación del agrónomo es unidimensional y manipuladora de los procesos que van surgiendo en su contacto con los campesinos a través de la extensión de la moderna tecnología agrícola.

Esta formación es ante todo ideológica, es decir, que reduce el significado de los símbolos que expresan la cultura a meros signos que vacían el contenido del lenguaje colectivo, el cual le da significado al trabajo y a las relaciones sociales. El agrónomo habla con un lenguaje despolitizado, donde el bien y el mal solo son signos de un valor de cambio; de la misma manera habla de su "trabajo", un trabajo enajenante de donde ha huído el compromiso personal y la esperanza de revolucionarlo, por tanto simplemente lo reduce a un compromiso formal con sus inferiores: los campesinos. Por eso se dice "bueno" en una relación de superioridad, los campesinos en cambio pueden ser "buenos" o "malos" en la medida en que lo obedezcan.

El lenguaje del agrónomo también expresa la manipulación de la que ha sido objeto por parte del sistema social en el cual él también



se ha visto tratado como inferior, por tanto lo que hace o dice de los campesinos no es más que una manera de reproducir su historia personal y la de su medio social. De esta manera se anula la participación crítica del agrónomo en el desarrollo de la agricultura altiplánica, en particular porque su participación se da al margen de las fuerzas políticas y organizativas que existen al interior de las comunidades campesinas. Su participación se reduce al cumplimiento inmediatista de los planes, en muchos casos éstos no son congruentes ni tienen continuidad en el tiempo, porque en general son las agencias financiadoras del capital e insumos las que condicionan el tiempo y el uso de estos recursos, principal factor objetivo del condicionamiento al cual se reduce el comportamiento del agrónomo sea investigador o extensionista.

Estos comportamientos admitidos y validados por nuestro sistema se caracterizan por el racionalismo desvitalizante erigido como valor cultural: la inafectividad, la imposibilidad de compromiso a fondo en las relaciones interpersonales, la obsesión por el plan, por el programa; estereotipar estos planes y estos programas hasta el punto de convertirlos en abstracciones encerradas en sí mismas, impermeables a cualquier tipo de experiencia, mediante la vía florida de la tecnología.

En última instancia la técnica moderna se constituye en el soporte perfecto de una auténtica mitología contemporánea (obviamente no reconocida como tal), vivida como omnipotencia social y donde la predicación de que mediante ella "todo es posible", nos conducen inevitablemente a la construcción de paraísos que sólo existen en la imaginación, son los sueños semidespiertos de quienes han cortado todo sentido a las matrices imaginarias y se han convertido en rituales vacíos, anacrónicos, que sirven de justificación para la colonización y la tiranía al metamorfosear los materiales culturales transformándolos en síntomas, síntomas de una sociedad (la sociedad occidental) o de un grupo social (la clase de los burócratas y tecnócratas) los que poco a poco van constituyendo el síndrome de la esquizofrenia.

La esquizofrenia, tal como lo ha demostrado Freud, nos remite al seno materno,

a las aguas tranquilizantes del útero: se niega obsesivamente la vinculación con el exterior, no se toma decisiones y se busca la dependencia a cualquier precio. Esta imagen proyectada al grupo social y transformada en utopías da como resultado la deculturación societaria: los actos despojados de su significación originaria que les daba sentido tratan de convertirse en una realidad homogénea, continua, basada en un universo de signos y robots.

Este sistema coherente, pero también absolutamente cerrado siente verdadero frenesí por el dualismo, por optar de una vez por todas por el más contra el menos, por la luz contra las sombras, por lo cerebral contra la improvisación...o en todo lo contrario, el inconformismo con el ahora se transforma en una inversión del dogmatismo semiológico de la cultura oficial en su contrario: surgen así todos los "contra" y los "anti" y también todas aquellas expresiones que cambian de denominación en el mismo contexto; todo ello hace referencia a cambios que no son cambios y es aquí donde se sostiene la matriz estructural de la continuidad social.

Entonces se comprende cómo y por qué se imponen las dictaduras, la dependencia de un poder económico central; la sujeción de los propios valores a los valores de la cultura impuesta; en una palabra, la reducción de todo movimiento político de la sociedad (basado en las relaciones dialécticas de los seres humanos que se esfuerzan por construir el mundo) a movimientos ideológicos (desprovistos de todo significado y convertirlos solamente en signos).

Luego entonces la brecha entre los países pobres y países ricos, entre investigadores y extensionistas, entre técnicos y campesinos se justifica en cuanto los países ricos, los investigadores o los técnicos sigan alucinando con el estado perfecto, el saber total, la omnipotente tecnología, la que suponen resolverá todos los problemas de las necesidades humanas; lo cual en última instancia es la negación de la libertad, la pérdida de la autonomía, la pérdida de la capacidad crítica y, lo que es peor, la pérdida de la alegría de vivir que conduce al suicidio.

Desde esta estrecha perspectiva es de prever que la sociedad boliviana devenga en el

DECULTURACION Y RESISTENCIA ENTRE LOS AYMARAS

autoetnocidio, que la sociedad occidental sea conducida a la locura del estallido atómico...

CONCLUSIONES.

Es indudable que el paso más revolucionario que registra la historia es aquel donde la agricultura se transforma en ciencia agrícola, a partir de entonces la producción de alimentos se determina por las exigencias de las industrias que trascienden el viejo mundo para conseguir alimentos frescos y baratos en sus colonias. La emancipación política de muchas de estas colonias del poder central no ha cambiado en mucho la explotación que se hace de sus productos nativos a través de las transnacionales instaladas en puntos estratégicos de la geografía del Tercer Mundo.

De acuerdo a sus especificaciones la producción de alimentos debe ser extensiva y en lo posible de un solo producto. Siguiendo estos lineamientos la ciencia agrícola divulgada en las Universidades y Escuelas Técnicas llega a las comunidades campesinas a través de las Estaciones Experimentales financiadas por el Estado. Los expertos preparados teóricamente y a partir del pequeño ámbito experimental tratan de extender estos conocimientos entre los agricultores. En Bolivia en casi 50 años de este tipo de trabajo no se han producido grandes cambios aún en la agricultura tradicional, a pesar de los esfuerzos y el capital extranjero invertido.

El último argumento al que concurren los especialistas es imputar a la psicología campesina el fracaso de sus políticas desarrollistas en el plano alimentario. Los rasgos denigrativos atribuidos principalmente a los indígenas aymaras del Altiplano son evidentes si se los mira desde la estrecha perspectiva desarrollista, pero no es así si estos comportamientos los consideramos normales ante la invasión cultural. De ahí que una lectura etnopsicológica de las relaciones humanas que se plantean en el proceso de concepción y aplicación de conocimientos de la ciencia a la agricultura, se impone como un develador de las matrices imaginarias que suscitan determinados compor-

tamientos, para comprender los problemas sociales, económicos y políticos de un grupo de campesinos en la comunidad aymara de Pomani en la lucha contra diversas situaciones de frustración y de resistencia a la deculturación; así mismo de un grupo de técnicos en pugna por solucionar parte de esta situación desde su propia lógica.

La relación que se da entre técnicos (principalmente agrónomos) e indios aymaras (fundamentalmente campesinos) se origina a partir de las relaciones que el Estado genera a través de sus instituciones, de tal manera que las concepciones sobre el desarrollo rural que tengan determinados gobiernos definen los contenidos de los programas de capacitación académica de quienes fungen como capacitadores rurales.

Los programas de desarrollo rural están estrechamente vinculados a las demandas del sistema de producción capitalista: una mayor división de trabajo, mayor producción de materias primas y creación de nuevas necesidades; demandas que están estrechamente relacionadas con los proyectos utópicos de occidente: vaciar los contenidos del lenguaje colectivo de las sociedades consideradas "primitivas" para someterlas al modo de producción dominante. La formación del agrónomo boliviano, por tanto, lleva en sus ideas y sus acciones el sello de un valor de cambio y la huída del compromiso personal con los indios a quienes considera como "inferiores", reproduciendo de esta manera su historia personal y la de su medio social (el urbano), que lo presionan a actuar como agente y vigilante del cumplimiento de los planes inmediateistas de los gobiernos de turno. La generación y la transferencia de tecnología, en consecuencia, concebidos como fines en sí mismos no son capaces de producir el bienestar campesino en tanto desconozcan otros factores (instituciones internas, valores, tradiciones, mitos) que determinan la aceptación o rechazo de la moderna tecnología agrícola.

En este sentido, la participación voluntaria de un sector de los comunarios en los programas de desarrollo está cargada de fuertes connotaciones socioeconómicas que no representan la realidad de la mayoría de los cam-

pesinos. La experiencia de campo de este estudio demuestra que la persona voluntaria es aquella que posee un nivel de vida un poco superior al del resto de la comunidad, habla y escribe en castellano, tiene mucho interés en sacar beneficios económicos de un programa, por eso trata de que participen en el mismo personas de su mismo nivel económico (cuando se trata de efectuar aportes económicos) y su mismo grado de conocimientos (cuando se trata de recibir instrucciones técnicas), no teme arriesgar puesto que sabe que cualquier programa de "ayuda" a lo más le hará perder el tiempo. En este sentido los "voluntarios" representan a un status social dentro la comunidad y no así a otros sectores menos pudientes y capacitados de la misma.

De esta manera el campesino se constituye en un objeto antes que en un sujeto de los cambios a los que se ve enfrentado, lo cual ahonda los conflictos internos, tanto comunales como personales, porque el procedimiento técnico es imposible sin la repercusión en otras dimensiones de la existencia de los campesinos.

Esta tendencia a estereotipar los valores de occidente psicológicamente no es otra cosa que el delirio colectivo de una sociedad (la nuestra) que cada vez más se va cerrando en sí misma, impermeable a cualquier tipo de experiencia y donde la tecnología es el soporte perfecto de la mitología contemporánea: "a través de ella todo es posible"; imaginación colectiva que sirve de justificación para la colonización y para que sociedades enteras reduzcan todo movimiento político a movimientos ideológicos.

El proyecto utópico de Occidente, construcción intelectual de filósofos y matemáticos generalmente salidos de la burguesía en el que inevitablemente hemos entrado, cada vez y con más celeridad está transformando los materiales culturales en síntomas, dando lugar a la estructura esquizofrénica. De esa manera nuestra cultura se esta deculturando merced a un mecanismo de abstracción y contracción que consiste en destruir todo aquello que haga referencia a los símbolos (los mitos) para transformarlos en signos; en base a un ideal rigurosamente racionalista, voluntarista y cientificista.

La sociedad aymara no teniendo los recursos económicos, ni políticos para rechazar las im-

posiciones gubernamentales, sólo tiene dos alternativas: aceptar y utilizar los recursos que le proporcionan para lograr beneficios personales, lo cual cada vez y con mayor fuerza la están llevando a una sistemática individualización del uso de los recursos comunitarios y por tanto a una mayor explotación de sus compañeros de clase (numéricamente estos son los menos); o, resistirse al cambio por considerar amenazada su sobrevivencia como grupo étnico, es decir, que una mayor individuación de los recursos significaría la desaparición del Ethos comunitario, en suma el autoétnocidio (numéricamente estos son los más).

La resistencia masiva de los aymaras al cambio deculturante en la comunidad de Pomani ofrece respuestas contraculturales que son elaboradas a partir de signos y símbolos que sostienen y le dan sentido a esta sociedad; de tal manera que su identidad esta definida por la dependencia sobre todo económica (en términos de relaciones de producción). Mantiene una dualidad en sus relaciones tanto con el exterior como al interior de la comunidad, es decir, por una parte se convierte en imitador del invasor y por otra define una voluntad de permanecer en cuanto Otro.

Quien sostiene esta ambigüedad y cohesiona al grupo y le permite elaborar respuestas reestructuradoras de su universo mítico es la mujer, por cuanto ella vive más "adentro" que "afuera" de los límites comunales; es la raíz que origina los seres y las ideas que van ha impedir el autoétnocidio. Este fenómeno de "vuelta a la entraña materna" es sin duda una de las causas para el culto católico que se le hace a la Virgen Maria. Esta se halla fusionada a las deidades indias que son diosas de la fecundidad, ligadas a los ritos cósmicos del proceso vegetativo de los cultivos, de ahí los ritos agrarios. Pero también la virgen católica (representada en Santa Rosa de Lima para los pomaneños) es la Madre, quien ya no solo vela por la fertilidad de la tierra, sino que es un refugio para los desamparados. Este cambio de situación es particularmente visible en los aymaras que han abandonado la comunidad y viven en las minas, en los Yungas o en los barrios marginales de las ciudades; se trata pues ya no de asegurar las cosechas, sino de encontrar un regazo al cual retornar por la con-

dición de miseria y orfandad, quizá predomine más el sentimiento antes que la pobreza material que expresa su situación histórica concreta tanto en lo espiritual como en lo material. Así mismo la Madre Universal, la Virgen, la Pachamama es también la intermediaria entre el aymara, que se siente desheredado, y el poder desconocido que no tiene rostro: el K'ara, el extraño.

El proyecto colectivo que entonces elabora la sociedad pomaní el ver amenazados los patrones de equilibrio tradicionales es el mesianismo, como respuesta a las frustraciones económicas y culturales, refugiándose en la estereotipación de los elementos ajenos (en este caso la tecnología agrícola tradicional); evasión alucinatoria que les impide percibir los problemas en su amplia dimensión política. Los aymaras en este sentido, se encuentran en una relación de dependencia con respecto a quienes asumen la representación de la Madre mítica de tal manera que el deseo del grupo se organiza y reorganiza en torno a objetos que en ese momento sirven de base para la resistencia. Hoy este deseo está proyectado en la ciudad y sus representantes, entre ellos el agrónomo. Todos estos elementos se encuentran en torno a la personalidad e identidad étnicas las mismas que articulan las estructuras comunales en un solo elemento de implicación y complementaridad mutua absolutamente indisoluble. Por tanto, el proyecto mesiánico de los aymaras de Pomani contiene todos los elementos para la subversión y al mismo tiempo este proyecto puede devenir en síntoma cuando corte con las matrices profundas de los imaginarios que le da sentido, transformándose en una estructura psicótica, donde los materiales culturales se metamorfosean transformándose en rituales vacíos y anacrónicos.

La cultura criolla boliviana, esencial-

mente occidental y racionalista y la cultura aymara fundamentalmente mítica y voluntarista en su encuentro cotidiano exige cada día más un cambio en la orientación que hoy por hoy se le da a los programas de desarrollo rural. Los técnicos entienden que sus relaciones con los campesinos no son tan solidarias como ellos desearían, es decir, que hubiera una amplia receptividad a sus ideas e innovaciones. Estos comportamientos apuntan a cambios inmediatos en la producción de excedentes agropecuarios. Los campesinos por su parte entienden el conflicto que ocasiona, tanto en los técnicos como en ellos mismos, su limitada aceptación de cambios en sus prácticas agropecuarias tradicionales. Estos comportamientos apuntan a conservar la personalidad y la identidad étnicas, antes que someterse a los intereses del mercado local.

El acuerdo intentaría darse, cuando exista una revisión de los contenidos de los "paquetes tecnológicos" que se tratan de imponer a los campesinos y por otra parte, de las metodologías que se utilizan en la transferencia de tecnología. Ambas situaciones se plantean unilateralmente en las Estaciones Experimentales sin tomar en cuenta el conjunto de factores que integran al sistema de producción tradicional de los aymaras.

Esta situación de dependencia es entendida por los campesinos, y de la cual muchos han aprovechado para sacar ventajas económicas personales, sin embargo, la gran mayoría aún espera una oportunidad para poder expresar sus desacuerdos y plantear alternativas de desarrollo que eleven su nivel de vida no en términos mercantilistas, sino desde una perspectiva que tome en cuenta a los aymaras como seres humanos con amplias potencialidades para resolver sus conflictos tanto internos como externos.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, X. Bodas de Plata o Requiem para una Reforma Agraria?, CIPCA, La Paz, 1979.

ARGUEDAS, A. Pueblo Enfermo, Ed. Juventud, La Paz 1979.

BATTEN, T. Las comunidades y su desarrollo. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1984.

BOHAM, M, Informe Boham, cit. en Romero, J. Bolivia, Nación en Desarrollo. Ed. Juventud, La Paz, 1974

CEPAL. Informe Anual, 1985.

CEVORATEV. E. Mujer y desarrollo. CIID, Bogotá, 1979.

CIMMYT, Manuales para educación agropecuaria. Extensión y Capacitación rurales. Ed. Trillas, México 1985.

D'ORBIGNY, A. El hombre Americano. Cit. en Romero, J. obcit.

FREUD, S., Totem y Tabú. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

GARCILAZO DE LA VEGA, I. Historia General del Perú, Buenos Aires

1944.

KASSAPU, S. "El Impacto de la Tecnología Extranjera: un balance", en CERES/FAO Enero-Febrero, Roma 1981.

LAING, R. El Método de Percepción Interpersonal. Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1973.

LAPLANTINE, F., Introducción a la Etnopsiquiatría. Ed. Gedisa, Barcelona, 1979.

Las Voces de la Imaginación Colectiva. Ed. Granica, Barcelona, 1977.

MARADIAGA, S. Cuadro Histórico de las Indias. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1945.

MORENO, G. R., Bolivia y Argentina. Notas Biográficas y Bibliográficas. Santiago, 1901.

NN.UU. Informe Keenleyside; cit en Romero, J. ob. cit. Informe de la misión técnica de las NN.UU. sobre Bolivia. Confidencial cit. en Romero, J. ob. cit.

ULLOA, A., El Indio Americano, cit. en Romero, J. ob. cit.