



Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  [http://cat.creativecommons.org/?page\\_id=184](http://cat.creativecommons.org/?page_id=184)

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

**“LA NACIÓN AYMARA EXISTE”**  
**Narración, vivencia e identidad aymara en el**  
**Departamento de Puno, Perú**

Tesis doctoral presentada por  
Domenico Branca

**Directoras**

Dra. Montserrat Clua i Fainé  
Dra. Montserrat Ventura i Oller

**Tutora**

Dra. Montserrat Ventura i Oller

Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural  
Departament d'Antropologia Social i Cultural  
Facultat de Filosofia i Lletres  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Octubre 2016



## RESUMEN

### “LA NACIÓN AYMARA EXISTE”

#### **Narración, vivencia e identidad en el Departamento de Puno, Perú**

Esta tesis analiza los conceptos de ‘identidad’ y ‘nación’ aymara en el departamento peruano de Puno. El texto se fundamenta en una investigación etnográfica de una duración total de un año, llevada a cabo principalmente en la ciudad de Puno y en dos comunidades campesinas del sur del departamento, Ancasaya y Alpacollo, en el distrito de Ilave (Puno, Perú). ‘Identidad’ y ‘nación aymara’ son actualmente conceptos políticos y reivindicativos de gran importancia en el departamento de Puno que en la tesis son estudiados desde un punto de vista sincrónico y diacrónico. Se muestra cómo el concepto de ‘nación aymara’ ha ido cambiando en el curso de los siglos, tanto en sus significados como en los sujetos que lo han empleado. Desde el siglo XVI, cuando comparece en documentos y crónicas, y hasta la primera mitad del siglo XX, ‘nación aymara’ era un término casi exclusivamente descriptivo que indicaba a un conjunto de grupos distintos que hablaban un mismo idioma, el aymara. Quienes empleaban dicho término eran, en una abrumadora mayoría de casos, cronistas, religiosos, viajeros y científicos extranjeros o peruanos, y en ninguno de los casos aymara. Sin embargo, a partir de los años 70 del siglo XX se conocieron cambios importantes a nivel político, social y económico; la Reforma Agraria (1969) comenzó a modificar una situación de desigualdades y a nivel continental – y, en realidad global – iban afirmándose los estudios étnicos, mientras que en el Perú y en Puno se ampliaba el acceso a la educación superior y universitaria para las y los hijos de los campesinos. En este contexto de profundas transformaciones, en Bolivia aparecerá el concepto de ‘nación aymara’ que, a partir de esta fecha, comenzará a ser empleado por los propios ‘intelectuales indígenas’ aymara. En Puno, será en los años 80 del siglo XX que, gracias sobre todo a la labor de organizaciones y sujetos de origen campesino, se comenzará a reflexionar y a reivindicar, desde un punto de vista indígena, una identidad política aymara. El concepto político de ‘nación aymara’ emergerá en Puno a partir de las reflexiones identitarias de dirigentes e intelectuales de origen campesino a finales de los años 90, pero será en concomitancia de eventos tópicos (el asesinato del alcalde de Ilave, en 2004, y el llamado



‘aymarazo’ en 2011) que el término irá cobrando fuerza, tanto política como analíticamente desde un punto de vista aymara. A partir de entrevistas en profundidad llevadas a cabo sobre todo en Puno con sujetos que se autoidentifican como aymara, se dedica otra parte a describir y analizar qué entienden las y los actores sociales con ‘identidad’ y ‘nación aymara’. En las entrevistas emerge el concepto de ‘vivencia’, un concepto que sirve a las y los actores sociales para describir y explicar quién sería – y, por ende, quién no sería – aymara. A esto se dedica la parte basada en un trabajo de campo en profundidad en las comunidades de Ancasaya y Alpaccollo (Ilave), donde la vivencia aymara se analiza a partir de la construcción de la persona en un recorrido del ciclo vital y ritual, incluyendo un análisis de los desequilibrios en dicho proceso, como la pérdida del *animu*. A partir de los datos recogidos, la tesis propone interpretar la idea de ‘nación aymara’ en cuanto *narración* política identitaria construida, fundamentada y legitimada *a partir* de una idea – también mediada políticamente – de *vivencia* en cuanto aymara. De esta forma, la idea de ‘nación’, nacida en ámbito urbano por individuos procedentes de zonas rurales, fundamenta su legitimidad en un complejo histórico-cultural todavía vigente en el campo.

**Palabras clave:**

Identidad, etnicidad, nación, aymara, Perú, Puno

## ABSTRACT

### “THE AYMARA NATION EXISTS”

#### **Narration, Experience, and Identity in the Department of Puno, Peru**

This thesis analyses the concept of ‘identity’ and Aymara ‘nation’ in the Peruvian department of Puno. The text is based on an ethnographic study of a total duration of one year, carried out mainly in the town of Puno and in two rural *comunidades* in the south of the department, Ancasaya and Alpacollo, in the district of Ilave (Puno, Peru). ‘Identity’ and ‘Aymara nation’ are currently political and claim-oriented concepts of great importance in the department of Puno; in the thesis these concepts are studied from a synchronic and diachronic point of view. In order to show how the notion of ‘Aymara nation’ has been changing in the course of the centuries, both in its meanings in the subjects who have used it. From the sixteenth century, when it appears in documents and chronicles, to the first half of the twentieth century, ‘Aymara nation’ was almost exclusively descriptive term indicating a set of different groups speaking the same language, Aymara. This term was used – in an overwhelming majority of cases – by chroniclers, clerics, travelers and scientists, foreign or Peruvian, but never by an Aymara. However, from the 70s of the XX century there were important political, social and economic changes; Agrarian Reform (1969) began to change a situation of inequality, and in Latin America – but, indeed, around the world – ethnic studies took hold. In Peru, and in the region of Puno of course, grew access to higher and university education for the children of peasants. In this context of profound transformations, in Bolivia the concept of ‘Aymara nation’ appears, and, starting from this date, will begin to be used by the Aymara ‘indigenous intellectuals’. In Puno, starting from the 80s, different organisations and subjects of peasant origin have been reflecting upon and claim – from an indigenous point of view – an Aymara political identity. The political concept of ‘Aymara nation’ in Puno emerges from the reflections on the concept of identity made by leaders and intellectuals in the late 90s. However, it will be in conjunction with topical events (the murder of the mayor of Ilave, in 2004, and the so-called ‘aymarazo’ in 2011) that the term will be gaining strength, both politically and analytically from an Aymara perspective. In this thesis I rely on in-depth interviews

conducted mainly in Puno with subjects who identify themselves as Aymara; I dedicate the third part to describe and analyse what the social actors understand when they use or reflect on the concepts of ‘identity’ and ‘Aymara nation’. From the interviews emerges the concept of *vivencia* [experience], a conceit that serves the social actors’ purpose to describe and explain who is – hence – who is not Aymara. The fourth part is dedicated to this issue, and it is based on my ethnographic fieldwork in the *comunidades* of Ancasaya y Alpacollo (Ilave). In this part, I analyse the Aymara *vivencia* from the construction of the person and its vital and ritual cycle, including an analysis of imbalances in the process, such as loss of *animu*. From the data collected, the thesis proposes to interpret the idea of ‘Aymara nation’ as a political identity narrative built, founded and legitimated from an idea – also politically mediated – of *vivencia* as Aymara. The idea of ‘nation’, born in urban areas by individuals from rural areas, bases its legitimacy on a historical and cultural system still in force in rural areas.

**Keywords**

Identity, ethnicity, nation, aymara, Peru, Puno

*A José Henry Alanoca Laura*

*A la Nación Aymara*



## AGRADECIMIENTOS

Sin la indispensable ayuda, en todos los sentidos, de familiares, amigas y amigos, colegas y docentes, esta tesis no habría sido posible. Quiero agradecer – en el orden cronológico con el que han intervenido con sus aportes – en primer lugar, a mis padres, Gianpiero y Anna Rita, por su apoyo incondicional en toda mi educación, por la misma educación que me dieron, por haberme permitido estudiar y por haber apoyado siempre mis decisiones, mis viajes, mis experiencias; a Emiliano, no tanto por ser mi hermano, cuanto por el estimulante y constante enriquecimiento intelectual que me da el conversar con él.

A Riccardo Badini, por haberme vehiculado el interés y el amor por Perú y por Puno, por sus culturas y por su gente; a Esther Fernández Cifuentes, porque comenzó con ella, y a sus padres por haberme acogido.

Quiero agradecer a la Universidad Nacional del Altiplano de Puno y, en particular, a la Escuela Profesional de Antropología por haberme hospedado y hospedarme, por enseñarme, y por considerarme de los suyos. Específicamente, estoy en deuda con los doctores Jorge Apaza Ticona, Juan Bautista Carpio Torres, Luperio Onofre Mamani, Luis Enrique Rivera Vela y Héctor Luciano Velásquez Sagua, además de con el ingeniero Fortunato Mamani Escobar.

Por considerarme como su hijo, como integrante de la familia, por compartir conmigo sus problemas, por ayudarnos mutuamente, por enseñarme, por quererme: mucho más que gracias a Vicente Alanoca Arocutipa, a Celedonia Laura Ticona y a Susan Liz Alanoca Laura, quien nació exactamente diez años después que yo. Gracias a ellas y ellos descubrí parientes que no conocía: a la *mamita* Philipa Arocutipa, a la tía Lucy Alanoca y al tío Mario Arocutipa, a sus hijos Rosy, Nestor, José y Rosemary, y a su sobrino Cristian, en Ancasaya; al tío Vicente Laura y a la tía Fermina Ticona, a mis *compadres* Mario y Alicia, a sus hijos Elmer y Lucho, a sus esposas y sus hijitas e hijitos, a Elsa, Raúl y sus hijos, a Edwin, Ninfa y sus hijos, a Irma, al tío Antonio y sus hijos. Por supuesto, a Lucio y Angélica y a mis tres ‘sobrinos’, Fausto, Christian y Jhosep; a toda la gente de Ancasaya y Alpacollo, de Suqinapi, por las conversaciones, los trabajos, su hospitalidad: a todas y todos ellos mis gracias, consciente de tener una deuda enorme.

A Paola Mancosu, mi compañera, por nuestra vida, en Cerdeña, en Ancasaya, en Puno, siempre juntos; por su indispensable presencia y por su indispensable presencia intelectual.

En Puno, a Yanina de la Riva, por su amistad y por su preciosa ayuda en la documentación bibliográfica de este trabajo; a Ana Pino, Eland Vera, Boris Espezúa, Jesús Alegría de *Pluralidades*, y a Boris Rodríguez, Yanett Medrano y Santiago Mendoza de *IDECA*; cada una y uno de ellos me ha ayudado a través de sus consejos y a través de las discusiones que tuvimos, a ir entendiendo – espero de manera cuanto más correcta – la historia y la actualidad del departamento de Puno. Quiero agradecer por su fundamental aporte a esta investigación a la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA) y a todas y todos sus integrantes, en particular, a Andrés Mauro Cruz Layme y Milton Cariapaza.

En cada una de las páginas de esta tesis están las discusiones, las vueltas por Puno y los distritos, las enseñanzas, las lecturas compartidas, las traducciones del aymara, las poesías, las borracheras con Jhon Alex Sona Garambel, Samuel Cordero, Boris Blanco, Edwin Quispe Curasi, Alan Mamani, Julio Aroquipa, Pio Chambi, Verónica Ancco, Rolando Pilco, Gilbert Mamani, Roger Gonzalo Segura, Víctor Villegas y Luis Pacho.

Por la amistad, los consejos y las discusiones sobre cultura y literatura en Puno, a José Luis Ayala, José Luis Velásquez Garambel, Henry Esteba, Walter Paz Quispe Santos, Alberto Cáceres, Feliciano Padilla, Jorge Flórez-Áybar, Omar Aramayo y Christian Reynoso.

Por su amistad y por su ayuda en Lima, sin duda a Juan Damonte Valencia y Maria Grazia Vargiu.

Por supuesto, mi agradecimiento a todas las personas entrevistadas, por su disponibilidad y por la indispensable ayuda en este trabajo. Gracias, también, a las y los estudiantes de la maestría en Lingüística Andina y Educación (cursos 2013 y 2016) por todo lo que me enseñaron.

Gracias también a mis amigas y amigos traductores: Fiorenzo Iuliano, Alan Mamani, Pamela Murgia y Edwin Quispe.

Quiero agradecer a las y los integrantes de los grupos *Ciudadanes* en Barcelona y *AHCISP* (Antropologia i Història de la Construcció d'Identitats Socials i Polítiques) de la UAB: gracias a ellas y ellos he tenido la oportunidad de crecer y ampliar considerablemente el marco teórico de referencia. Gracias a Verena Stolcke por todas sus enseñanzas; por

supuesto, no puedo no agradecer a Montserrat Clua i Fainé y Montserrat Ventura i Oller quienes me han acompañado en estos años como directoras de la tesis; si este trabajo tiene algún mérito, pues se debe sin duda alguna a ellas; a mí, se deben los errores.

Gracias a todas y todos ellos, en Perú, en Puno, en Cerdeña o en Cataluña: a seguir luchando por la dignidad de los pueblos.

Santu Sparau, Sardigna  
16 de Santu Gaini (octubre) de 2016





# ÍNDICE

RESUMEN

ABSTRACT

INTRODUCCIÓN I

PARTE PRIMERA: CONTEXTOS 1

*Capítulo I: El contexto de la investigación* 5

1.1 De dónde nace esta investigación 5

1.2 Objetivos y limitaciones 9

1.3 Metodología y técnicas de investigación 13

1.4 Los sujetos de la identidad aymara: consideraciones metodológicas 22

1.4.1 La Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA) 26

1.5 Investigación bibliográfica 39

1.6 Nota lingüística y de traducción 40

*Capítulo II: Marco teórico* 47

2.1 Identidad(es) 47

2.1.1 Identidad aymara: ‘vivencia’ y ‘narración’ 53

2.2 Etnicidad(es) 58

2.3 Nación(es) 66

2.3.1 Perspectivas ‘perennialistas’ y perspectivas ‘modernistas’ 69

2.4 Las etapas de la construcción de la nación peruana 82

2.5 Las Comunidades Campesinas en el Perú 88

2.6 ‘India/o’ y ‘mestiza/o’ 98

2.7 Los ‘pueblos indígenas’ 101

2.7.1 Quechua y aymara en Puno 106

2.8 Cuando descubrí sobre mi ‘ser gringo’. El etnógrafo en el campo 112

2.9 Términos y conceptos clave 113

*Capítulo III: El lugar de la investigación* 119

3.1 Presentación del departamento de Puno en 2016 119

<b>PARTE SEGUNDA: CATEGORÍAS</b>	<b>141</b>
<i>Capítulo I: ‘Nación Aymara’: breve historia de un concepto</i>	<b>145</b>
1.1 Nación/Aymara	148
1.2 “Los otros hablan por nosotros”. El término ‘nación aymara’ a través de la historia	152
1.2.1 Organización territorial pre-inca, colonización ibérica y siglo XVI	152
1.2.2 Siglo XVII	165
1.2.3 Siglo XVIII	170
1.2.4 Siglo XIX	172
1.2.5 1900-1969	177
<i>Capítulo II: ‘Indias/os’ y ‘misti’ en Puno</i>	<b>181</b>
2.1 “El mundo al revés”	181
<i>Capítulo III: ‘Nación’ e ‘identidad aymara’: etnicidad y antecedentes</i>	<b>195</b>
3.1 La antropología andinista de los 70 y el interés por la etnicidad	197
3.2 ‘Nación’ e ‘identidad aymara’: antecedentes teóricos y analíticos	201
<i>Capítulo IV: ‘Nación aymara’ e ‘identidad’ en Puno. La representación de un “nosotros”</i>	<b>239</b>
4.1 Sobre un libro, dos congresos y una propuesta	246
4.2 El grito de la Nación Aymara	257
4.3 Análisis, propuestas y reivindicación política	263
4.4 La lucha anti-minera	281
<b>PARTE TERCERA: NARRACIÓN</b>	<b>291</b>
<i>Capítulo I: ‘Nación aymara’: ¿Pueblo, nación o identidad?</i>	<b>295</b>
1.1 ¿Quién dice que la nación aymara no existe? Si no existe, entonces, ¿nosotros qué somos?”	298
1.2 “La nación aymara existe”	299
<i>Capítulo II: Tiempo, espacio y atributos</i>	<b>307</b>
2.1 Espacialidad y temporalidad	307
2.2 Los atributos de la ‘nación’ y la ‘identidad’ aymara	316
2.3 La lengua aymara	324
2.3.1 El “efecto de prestigio”	330
2.4 La ‘doble identificación’ como aymara y peruan@s	336

**Capítulo III: Unidad descuartizada y completud a reconstruir** **343**

**PARTE CUARTA: VIVENCIA** **351**

**Capítulo I: Identidad aymara como ‘vivencia’** **355**

1.1 La comunidad y su espacio simbólico	355
1.1.1 Ancasaya y Alpacollo	358
1.2 Vivir como aymara: desde la periferia de Puno hacia la comunidad	368
1.2.1 Vivir en la periferia de Puno	369
1.2.2 Vivir en la comunidad	385
1.2.3 La casa en la comunidad	394
1.2.4 Un día cotidiano en Ancasaya y Alpacollo	397
1.2.4.1 La tía Lucía prepara el desayuno	397
1.2.4.2 Amarrando vacas	397
1.2.4.3 Sembrando papas	398
1.2.4.4 Quemar basura	401

**Capítulo II: Persona, ser humano, humanidad** **403**

2.1 Devenir gente	403
2.1.1 Parto y nacimiento	405
2.1.2 Muerte del feto	411
2.1.3 Agregación a la comunidad	414
2.1.4 <i>Muruña</i> : primer corte de cabello	416
2.1.5 Atribución del nombre y bautismo	418
2.1.6 Enamoramiento y matrimonio	423
2.1.7 El matrimonio: Suqinapi, 2014	425
2.1.8 Fiestas: San Miguel 2013, Alpacollo	429
2.1.9 Cargos: el Teniente Gobernador	434
2.2 Morir	435
2.2.1 El Día de los Muertos	439
2.2.2. El lugar de las almas, el volver de los muertos	458
2.2.2.1 ¿Adónde van las almas?	458
2.2.2.2 ¿Cuándo regresan?	460

**Capítulo III: Alteridades otras** **465**

3.1 El <i>kharisiri</i> es un quiste	465
3.2 Lo que sale del cuerpo y lo que entra: <i>animu</i> y <i>antawalla</i>	481
3.2.1 Los componentes anímicos	483
3.2.2 <i>Animu jawutma</i>	491

<b>CONCLUSIONES</b>	<b>499</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>507</b>
<b>GLOSARIO</b>	<b>557</b>

## INTRODUCCIÓN

‘Identidad’ y ‘nación’ son palabras que caracterizan la época en la que vivimos. En cualquier tele-noticiero, en artículos periodísticos o en las declaraciones de jefes de estado y políticos, identidad y nación son tan ubicuas, tan presentes que, a menudo, pueden pasar desapercibidas a los oídos de los que no están demasiado interesados en dichas temáticas como argumento de estudio; forman parte de un discurso tan común y cotidiano que, parece, no haría falta descomponer. Es justamente si se comienza a interrogarse sobre qué son la identidad y la nación que estos términos adquieren profundidad histórica, importancia individual y social, trascendencia económica y, por supuesto, dinámicas políticas peculiares y distintas en base al contexto.

En América Latina, y en el caso de las y los aymara peruanos de los que trata este trabajo de tesis, los temas de la identidad y la nación se encuentran fuertemente entrelazados. Sin embargo, respecto al contexto puneño, el tema no ha sido profundizado de manera adecuada. La escasez de investigaciones en este sentido, por tanto, conlleva la necesidad de responder a las siguientes preguntas: ¿qué se entiende, en el departamento peruano de Puno, con el término ‘nación aymara’? ¿Y con el concepto de ‘identidad aymara’? Dichos temas, por sí, son bastante complejos, e implican una profundidad histórica, una importancia política y, para muchas y muchos aymara peruanos, un compromiso emocional que representa parte importante de sus propias vivencias cotidianas. En razón de esto, el objetivo central de la presente tesis doctoral es esclarecer y analizar temas, cuestiones, aspectos relacionados con la identidad política y la ‘nación aymara’ en el Departamento de Puno. Mi contribución – necesariamente circunscrita a algunos ejes temáticos principales – procura responder a preguntas concretas acerca de la ‘nación’ y de la identidad aymara en el contexto de Puno.

Los datos que se presentarán a continuación son el resultado de un trabajo etnográfico cuya duración total ha sido de un año en el departamento de Puno y, concretamente, en la capital del departamento, Puno, y en dos comunidades cercanas, Ancasaya y Alpacollo, en el distrito de Ilave. Al ingreso norte de esta ciudad hay un letrero que dice: “Bienvenidos a Ilave, capital de la Nación Aymara”. Pero, en primer lugar, cabe preguntarse ¿qué es la ‘nación aymara’? Pregunta inicial de mi investigación. Hace alrededor de 400 años, el

padre jesuita Ludovico Bertonio destinaba su *Vocabulario* (1612) a sus compañeros evangelizadores. En la dedicatoria, escribía: “A los curas y sacerdotes de la Nación Aymara”. Sin embargo, como se habrá manera de mostrar, el significado del término ‘nación aymara’, en su fluctuación a lo largo de diferentes épocas y espacios se ha ido modificando hasta la actualidad.

Ahora bien, el trabajo que aquí presento se articula en cuatro partes. La primera, titulada *Contextos*, funciona como introducción al estudio, otorga informaciones acerca del contexto, las condiciones de investigación, el marco teórico en el que la tesis se fundamenta, los términos-clave y una breve descripción de las y los actores sociales.

La segunda parte, *Categorías*, trata de esclarecer los cambios ocurridos al término ‘nación aymara’ en el curso de los siglos, desde el uso descriptivo y de categorización que hicieron varias figuras no aymara ya en siglo XVI, hasta el empleo político y reivindicativo indígena a partir de la segunda mitad del siglo XX. Asimismo, se repasan la historia del Perú y su construcción como nación-estado, y del departamento de Puno, así como la literatura etnográfica y antropológica producida sobre identidad y ‘nación aymara’ para, finalmente, centrar la atención en la historia de la construcción política de la identidad aymara en Puno.

La parte tercera, *Narración* se basa en entrevistas en profundidad realizadas con sujetos que se autoidentifican como aymara y trata de restituir – empleando las palabras de las y los propios actores sociales – su punto de vista respecto a qué entienden con ‘nación aymara’ y con identidad aymara, así como su perspectiva sobre qué quiere decir ser – y no ser – aymara.

Este último argumento se profundiza en la cuarta y última parte, *Vivencia*, en la que se describen las etapas y los momentos principales durante la formación social del *jaqi* (persona) vinculados con los lugares físicos de desarrollo, y con la familia y la comunidad. Asimismo, se investigarán algunos mecanismos de definición de la identidad en su articulación con la alteridad.

La tesis finaliza con un capítulo de conclusiones donde se retoman las ideas desarrolladas a lo largo del texto y se acompañan de una propuesta teórica que distingue entre lo que se denomina como “identidad aymara como ‘vivencia’” e “identidad aymara como ‘narración’”. A continuación, se incluye una bibliografía final donde se nombran

todas las obras citadas para realizar el presente trabajo y un glosario de términos aymara con su traducción al castellano.





# **PARTE PRIMERA**

## **CONTEXTOS**



En las próximas páginas procuraré mostrar las informaciones básicas sobre la presente tesis para que las/los lectores puedan ubicar el tema, el contexto, la metodología y el marco teórico sobre los cuales se estructura el trabajo.

Esta *Parte Primera* está dividida en tres capítulos: en el primero se relatarán los antecedentes que han llevado a la elección del argumento y del contexto en el que se ha investigado, así como los objetivos y las limitaciones encontradas. Asimismo, se explicitarán la metodología y las diferentes técnicas de investigación empleadas en la recolección de los datos así como los perfiles de los sujetos que, de hecho, han colaborado con este trabajo a través de las entrevistas y los conocimientos que me han vehiculado. Cierra el primer capítulo una nota en la que se especifican temas relacionados con la lengua aymara y la traducción de las citas de diferentes estudiosos/as de otros idiomas al castellano.

El segundo capítulo tratará del marco teórico sobre el cual se fundamenta la tesis, afrontando los principales argumentos relativos a los estudios étnicos e identitarios, así como las diferentes propuestas teóricas sobre el concepto de ‘nación’, añadiendo un breve resumen sobre las etapas de la construcción de la nación peruana. De la misma forma, y desde el mismo punto de vista analítico, se profundizarán temas centrales en el contexto latinoamericano tales como las categorías de ‘pueblos indígenas’, de ‘indias/os’ y ‘mestizas/os’ y, también, de ‘gringa/o’, específicamente relatando mi propia experiencia etnográfica. Finalmente, se concluirá el capítulo repasando los términos clave que serán empleados en la tesis.

El tercer y último capítulo de esta parte estará dedicado a presentar el lugar de la investigación, el Departamento peruano de Puno. Se darán elementos de su geografía física y social, la ubicación de los dos macro-grupos étno-lingüísticos, quechua y aymara, discutiendo con más detenimiento los temas relacionados con las migraciones internas y externas al departamento mismo, para terminar con una presentación de la ciudad de Puno en la actualidad.



# CAPÍTULO I

## EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

*“Como si fabricar diferencias nos produjese un malicioso placer”*  
(Gruzinski 2007: 29)

### *1.1 De dónde nace esta investigación*

Toda investigación nace por alguna razón precisa y ponderada o por algún caso fortuito. Ésta en particular se debe tanto a una como a otro. Pero se debe también y, quizás sobre todo, a mi historia personal que, debo decir, no tiene mucho de especial. Mi interés antropológico-etnográfico por Perú no ha sido inmediato; antes que nada, tuve una fascinación literaria por América Latina, que cultivaba en particular durante las clases de matemáticas en el colegio. A su vez, este interés se lo debo a una banda musical que escuchaba de adolescente y que había publicado un disco titulado *Tierra y libertad* que, a pesar del título ‘mexicanista’, era una especie de álbum conceptual sobre la obra de Gabriel García Márquez. Fue así que comencé a leer novelas y relatos de escritores sudamericanos, en sus traducciones italianas. Se trataba de viejas ediciones del período del *boom*, y también sucesivas, que encontraba entre los libros de mis padres, y que a finales de los 70 y en los 80 circulaban adjuntas a periódicos y diarios o en ediciones baratas en los quioscos. Particularmente unos sectores consistentes de la izquierda italiana tuvieron una atracción muy fuerte por América Latina y sus culturas, así como por sus revoluciones o, mejor dicho, de la idea que les llegaba de ellas, en las que la revolución cubana ocupaba el primer lugar, con Fidel y el *Che* Guevara entre los símbolos más fuertes. El golpe de Pinochet en Chile, en 1973, vio a Italia entre los lugares donde los/las exiliados/as chilenos/as buscaron reparo y un grupo musical, *Inti Illimani*, residió en dicho país hasta 1988, contribuyendo en gran medida a la difusión de ciertas ideas sobre América Latina. Tal vez en mi adolescencia llegué ‘en diferido’ respecto a los tiempos del *boom*, pero crecí con el subcomandante Marcos y los zapatistas, con los libros de los *tupamaros* y con *Montcada*, la revista de la Asociación Italia-Cuba. Me gustaba leer de viejos dictadores de ciento veinte años, de

barcos balleneros en la Tierra del Fuego y de relatos sobre el fútbol argentino. El único autor peruano que leí en aquel entonces fue Mario Vargas Llosa: *La guerra del fin del mundo* y una novela breve e impresionante, *Los cachorros*. Perdí por completo interés en este escritor cuando, a los dieciséis años, un amigo de mi papá me dijo que Vargas Llosa era de derechas; estúpidamente, juzgué que por eso no me hacía falta leerlo, ni averigüé cuán verdadera fuese la afirmación.

En la universidad cursé el grado en *Ciencias de los bienes demoeoantropológicos y ambientales* y comencé a interesarme en las identidades políticas. Una vez más, el interés tuvo que ver con mi historia personal y con el entorno en el que nací y crecí, esta vez ya no sólo familiar sino regional o, si se prefiere, ‘nacional’. No creo equivocarme si digo que un sentimiento de diferenciación con respecto a Italia, y de fuerte identidad ‘nacional’ estuvo y está presente en la isla de la que procedo, Cerdeña. Estamos en medio del mediterráneo, entre Córcega, Túnez, Italia y las Baleares. Aquí se desarrolló una civilización, la nurágica, tan compleja como todavía relativamente desconocida; luego llegaron los fenicios y los griegos, después los romanos, los vándalos, los bizantinos y los árabes; ‘fuimos’ independientes por cerca de cinco siglos. Pasaron los pisanos, los genoveses, después los catalano-aragoneses, los españoles – al emperador Carlos V, que “poco debía de conocer a Cerdeña, si no por las cartas «interesadas» de los virreyes”, se atribuye la frase según la cual los sardos son “pocos, locos y mal unidos” (Casula 2013) – los piemonteses y, hasta ahora, los italianos. El independentismo político – presente a nivel electoral a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial y de la *Liberación* de Italia del nazi-fascismo – está fuertemente marcado por una identidad diferencial de los y las sardas, tanto a nivel cultural como de soberanía económica. Basada en una tradición literaria y estatal medieval, la lengua es en la actualidad uno de los elementos clave de la conciencia identitaria sarda; fuertes son las tentativas de crear una normalización lingüística, a nivel de escritura que, sin embargo, encuentran también varias resistencias, por las características propias de los idiomas hablados en la isla<sup>1</sup>.

---

1 La Ley Regional del 15 de octubre de 1997, n. 26 declaró el sardo como lengua oficial de la isla junto con el italiano. Excluyendo las lenguas clasificadas como lingüísticamente no sardas (el tabarquino, un dialecto del ligure, hablado en la isla de San Pietro, en la parte sur-oeste de Cerdeña; el catalán, hablado en la ciudad de Alguer; los dialectos llamados sardo-corsos, con las dos variantes del sassarés y del gallurés, hablados respectivamente en el nor-oeste y nor-este de Cerdeña), hay dos variantes principales del sardo: el logudorés,

En general, se habla, se discute, se reivindica a varios niveles una especificidad y, también una independencia de Italia de matriz identitaria. El contexto en cierta manera, ha orientado mis intereses hacia el estudio de las identidades; pero no fue la única razón. El descubrimiento de la etnicidad como campo de investigación lo debo de hecho a la profesora Gabriella Mondardini – que recuerdo con mucho cariño – la cual, en su curso de antropología cultural nos hizo estudiar un libro colectivo titulado *Antropologia della violenza* (Dei 2005). Uno de los artículos que componen el texto, *Il mito del conflitto etnico globale*, me impactó fuertemente. Se trata de un análisis anti-perennialista y anti-reduccionista, en el que el autor, Robert Bowen escribe:

hablando de conflictos entre grupos locales se tiende normalmente a dar por sentadas tres aseveraciones: la primera, que las identidades étnicas son antiguas e inmutables; la segunda, que dichas identidades proporcionan los motivos de persecuciones y asesinatos; la tercera, que la diversidad étnica en sí conduce inevitablemente a la violencia. Las tres están mal (Bowen 2005: 125)<sup>2</sup>.

Estas aseveraciones continúan siendo centrales en mis estudios. Después de conseguir el máster en Antropología Cultural y Etnología, en la Universidad de Sassari, en Cerdeña, me mudé a la capital de la isla, Cagliari, donde empecé a trabajar en un locutorio, esperando postular por algún doctorado y seguir estudiando antropología, aunque sin tener las ideas demasiado claras. Seguía leyendo sobre América Latina, en particular sobre el indigenismo en México. Un sábado por la mañana, en un mercadillo del casco histórico, compré por dos euros una edición en italiano de *Los ríos profundos* de José María Arguedas (1997): fue mi segundo contacto con los Andes peruanos. El primero lo había tenido cuando todavía vivía y estudiaba en Sassari, en la biblioteca de humanidades, buscando textos de antropología americanista, donde encontré un libro de Arguedas editado por Antonio Melis: *Musica, denze e riti degli indios del Perù* (1991). Después de haber terminado de leer *Los ríos profundos* me animé a seguir algún curso sobre América Latina en la Universidad. Riccardo Badini – del cual había comprado un libro algunos meses antes –, profesor de literaturas

---

que ocupa el cabu ‘e susu (‘cabo de arriba’, la parte septentrional), y el campidanés, en el cabu ‘e josso (‘cabo de abajo’, la parte meridional).

<sup>2</sup> Todas las citas de obras cuyo original no son en castellano, aparecen en la tesis traducidas al español por el autor. Ver en esta parte el apartado titulado *Nota lingüística y de traducción*.



hispanoamericanas y alumno del mismo Antonio Melis, empezaba esos días un curso, por casualidad, sobre Arguedas, entre otros temas. No estaba matriculado y seguía las clases como oyente. En esas ocasiones, tuve las primeras informaciones sobre las culturas quechua y aymara de Perú en general y de Puno en particular, donde Badini hace investigación desde finales de los 80. Rápidamente, la fascinación inicial, que nunca ha desaparecido, se convirtió en interés de investigación. Leía todo lo que Riccardo me proporcionaba acerca de la cultura aymara, buscaba artículos y libros, leía poesías y novelas sobre Perú y de autores peruanos.

Sin embargo, decidí centrar mi atención sobre Puno por dos razones principales: por un lado, el conocimiento del contexto por parte de Badini me daba la posibilidad de tener unos contactos previos antes de entrar en el campo, cosa que me hubiera facilitado al menos en un primer período, como efectivamente pasó. Me contacté con José Luis Ayala, en Lima, y con José Luis Velásquez Garambel, en Puno – ambos amigos de Riccardo – que se demostraron muy disponibles en aconsejarme. Me contacté, además, con el prof. Enrique Rivera Vela en Puno, que fue muy disponible, introduciéndome en la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno. Por el otro, durante la investigación bibliográfica previa me sorprendió encontrar muy pocos trabajos específicos sobre aymara peruanos, pese a que el último censo disponible (INEI 2008: 117) habla de alrededor de 450.000 personas que aprendieron como primera lengua materna el aymara, más de la mitad de los cuales habitan en el sur del departamento de Puno. Al contrario, era mucho más fácil toparse con artículos sobre temas como nación e identidad entre los aymara bolivianos (alrededor de 2.000.000 de personas), e incluso chilenos (50.000). Sin embargo, revisando blogs y publicaciones regionales puneñas, la identidad aymara y la ‘nación aymara’ eran temas presentes. La posibilidad de acceder con cierta facilidad en el campo y, sobre todo, la falta de un ‘archivo’ de estudios sobre identidad y ‘nación aymara’ en la región más aymara de Perú fueron las motivaciones que me llevaron a elegir lo que, luego, se ha convertido para mí como una segunda casa.

En ese entonces, vivía con mi ex-novia – que es catalana – en Cagliari, donde yo cursaba clases de antropología de la globalización y de literaturas hispanoamericanas, y ella completaba unas prácticas en la Cineteca Sarda. Decidimos mudarnos a Barcelona, ella para postular en un máster de cine y yo en un doctorado en antropología. Por lo que podía

leer entonces, me encontraba a menudo con este término, *nación aymara*, y me parecía que tal cuestión, así como la de la identidad aymara, eran aspectos todavía poco indagados, por lo menos en el caso de los aymara peruanos.

Contacté, entonces, con Montserrat Ventura y Montserrat Clua, especialistas en etnología amerindia – Ventura – y sobre identidad y nacionalismo – Clua. Armé el proyecto y, en octubre de 2012 después de ser aceptado por el Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona, comencé mi doctorado en la UAB. Después de poco menos de un año de construcción del marco teórico y estudio de la bibliografía, comencé mi trabajo de campo en el departamento de Puno, donde llegué por primera vez el 18 de julio de 2013.

## *1.2 Objetivos y limitaciones*

El objetivo central de esta tesis es responder a las siguientes preguntas: ¿qué se entiende, en el departamento peruano de Puno, con el término ‘nación aymara’? ¿Y con el concepto de ‘identidad aymara’? Dichos temas, por sí, son bastante complejos, y conllevan una profundidad histórica, una importancia política y, para muchas y muchos aymara peruanos, un compromiso emocional que representa parte importante de sus propias vivencias cotidianas. En razón de esto, la tesis busca esclarecer y analizar temas, cuestiones, aspectos relacionados con la identidad política y la ‘nación aymara’ en el Departamento de Puno.

Ahora bien, mi contribución – necesariamente circunscrita a algunos ejes temáticos principales – procura responder a ciertas preguntas concretas acerca de la ‘nación’ y de la identidad aymara en el contexto de Puno. En primer lugar, y entre los sujetos con los que he estudiado, cuando se habla de estas categorías, ¿existe – o no – un acuerdo más o menos general sobre el significado, el empleo y el grado de implicación política activa de las personas? Cabe añadir que teniendo en cuenta la gran heterogeneidad del departamento, el número de población, y la historia misma del contexto, aparece cuanto menos impropio y equivocado decir que “los aymara piensan, dicen, hacen” con respecto a un determinado asunto.

Además, el término ‘nación aymara’, que aparece en época colonial, ¿ha significado desde sus primeros usos lo que significa actualmente? ‘Nación’ e identidad aymara son términos que nacen y adquieren significados en contextos socio-políticos e históricos

peculiares; por lo tanto, se revela necesario comprender quién, desde dónde y cuándo comienza a producir discurso sobre estos términos, y en qué manera, además de estudiar cómo, y a través de cuáles mecanismos retóricos, se pueden actualmente definir la ‘nación’ y el sentimiento de identidad aymara en Puno. Además, ‘nación’ e ‘identidad’ son términos que, si bien pertenecen al mismo campo ideológico y reivindicativo, no se pueden considerar como intercambiables. Por esta razón, es necesario investigar su articulación.

Una ‘identidad’, y una ‘nación’ de acuerdo con ciertos discursos, se constituyen como realidades ‘objetivas’, representadas por ciertos rasgos, elementos y caracteres; pero, ¿en qué caracteres, o signos diacríticos, se reconocen los que se autoidentifican como aymara? El tema de la autoidentificación es, también, imprescindible para entender dicha identidad en Puno. Entonces, otra pregunta central tiene que ver con quién *es* (o, mejor dicho, con quien es *considerado*) aymara y por qué razones.

Ahora bien, en el estudio llevo a cabo una distinción – de hecho, puramente descriptiva – entre lo que he definido como “identidad y nación aymara como ‘vivencia’” y lo que denomino “identidad y nación aymara como ‘narración’”, identificando además las personas que he designado como “los sujetos de la identidad aymara en el departamento de Puno”, es decir, las y los actores que construyen y viven de manera cotidiana, una identidad como aymara, en la ciudad de Puno o en comunidades rurales. Postulo que la “narración” de la ‘nación’ y la ‘identidad’ aymara, básicamente – aunque no sólo – elaborada a partir de un espacio urbano, es construida narrativamente a partir de una realidad vivida, en particular en las zonas rurales; la ‘comunidad’, de este modo, se vuelve el centro físico y simbólico de la representación de la identidad aymara. En el discurso sobre la ‘nación aymara’, ésta se imagina como un proyecto territorial – aunque casi nunca separatista – que aglutina las comunidades rurales en su interior. Sin embargo, pese a que en la narración de identidad y ‘nación’ se dicotomicen y separen los dos contextos – el urbano y el rural – que, en muchos casos se piensan opuestos, la realidad nos obliga a repensar dicha fractura que, de hecho, es más imaginaria que real (Kingman y Bretón 2016). Identidad ‘vivida’ y ‘narrada’, al contrario, no se encuentran separadas ni independientes una de la otra; la narración, reivindicativa o política, de la identidad aymara, se apoya en la identidad vivida, basándose en elementos de la construcción procesual de la persona y de su vivencia de la cotidianidad. A su vez, esta última constituye la base de una reivindicación política que

adquiere su legitimidad a partir de prácticas y normas socio-culturales propias del horizonte vivencial aymara.

Uno de los temas centrales de esta tesis tiene que ver con la idea, bastante generalizada, de ‘pérdida’ de la identidad aymara. Una pérdida que, desde un punto de vista tanto de la narración como de la vivencia, se entiende estrechamente imbricada con una idea de ‘imposición’ de identidades otras con respecto a la aymara y a la andina (Burman 2010, 2011a).

Ahora bien, como cualquier trabajo esta tesis es una aproximación a una realidad social fluida y cambiante. Lo que quise registrar, analizar e interpretar está, claramente, sujeto a modificaciones constantes, a otras interpretaciones y puntos de vista. La complejidad del fenómeno, las numerosas y distintas variables que intervienen, la heterogeneidad del contexto, el número de la población, son todos factores que no permiten generalizar sobre las conclusiones y las propuestas.

En las reivindicaciones políticas en Puno, lo ‘étnico’, lo ‘identitario’, lo ‘nacional’ se articulan estrechamente, influyen y están influidos por los acontecimientos políticos y económicos de los Andes meridionales, del contexto nacional peruano, del contexto regional andino transnacional como, también, de los eventos mundiales. Tuve necesariamente que circunscribir mi investigación a zonas muy limitadas, una urbana y otra rural y, aún así, no puede generalizarse de una manera definitiva.

El uso de técnicas de investigación cualitativa, si por un lado permite conocer más en profundidad las prácticas sociales y culturales y ciertos discursos políticos del contexto, por el otro deja inevitablemente fuera del análisis un recuento cuantitativo de las opiniones acerca de un determinado argumento. Durante el segundo período de investigación de campo (2014), en realidad me propuse, con la colaboración de algunos miembros de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA), elaborar un cuestionario sobre autoidentificación y sobre la opinión acerca de la existencia o no de una ‘nación aymara’. En mi idea – luego parcialmente concretada en un borrador de cuestionario – había la posibilidad de complementar los datos cualitativos con los cuantitativos, dejando que fueran los propios actores sociales (por supuesto, un número muy limitado de ellas/os) – a construir las preguntas de acuerdo con sus propias interpretaciones políticas. Durante algún evento en alguna comunidad, los dirigentes de UNCA hubieran tenido que entregar los

cuestionarios a los participantes, ayudando a los que no sabían leer y escribir a completarlo. Sin embargo, por cuestiones de organización y de problemas internos (se debía convocar el congreso de UNCA para elegir el nuevo presidente), los continuos reenvíos frustraron la realización del proyecto y, consecuentemente, la obtención de datos cuantitativos. Espero, en el futuro, poder re-anudar dicho proyecto.

Quiero precisar que otra limitación tiene que ver con el muestreo, en particular por la escasa representación de mujeres, especialmente en las entrevistas. Como se verá, de 35 entrevistas en profundidad, solamente 9 han sido realizadas con mujeres, y 26 con varones. En mi planteamiento inicial esperaba otorgar una representación más amplia a lo femenino; empero hubo factores estructurales que no lo permitieron. En primer lugar, por una cuestión de participación política en la que, por lo menos en Puno, es sobre todo masculina; en segundo lugar, por la casi total ausencia de reflexiones publicadas por mujeres – fenómeno que se encuentra también en la producción literaria y poética de la región de Puno; en tercer lugar, por mi género, el cual influía bastante en las relaciones sociales en el campo. Por estas razones, el punto de vista femenino es decididamente infrarepresentado. Sin embargo, siendo un tema de absoluto interés, espero tener la posibilidad de trabajarlo en el futuro, centrándome, entre otras cuestiones, en las construcciones de lo masculino y lo femenino en Puno tema que, por otro lado, ha sido analizado por Mitchell (1994, 2003) y Smith (2010, 2011) en el caso de comunidades aymara del mismo Departamento.

Los de la ‘identidad’ y la ‘nación aymara’ son temas relevantes y presentes – si bien con distintas intensidades – no sólo en el Perú sino también en Bolivia y Chile. En este trabajo, se ha dejado necesariamente de lado un estudio en profundidad tanto de los contextos histórico-sociales y políticos de los países vecinos como de las características de las reivindicaciones políticas aymara propias de Bolivia y Chile, las cuales son en este trabajo estudiadas de manera necesariamente marginal y contextual. Esto limita la posibilidad de una comparación que arroje luz sobre los elementos comunes, las variaciones y las peculiaridades de los movimientos políticos aymara particulares de cada país. A este propósito, uno de los pocos trabajos comparativos es el de Xavier Albó (2002: 63-102).

En el mismo contexto puneño, caracterizado por la presencia de individuos procedentes de distintas zonas lingüísticas y de diferentes *background* socio-culturales, quechua, ‘mestizo’, uro y de otras regiones del país y del exterior, no se ha podido indagar en

profundidad el punto de vista de los ‘no aymara’ acerca de la ‘identidad’ y de la ‘nación aymara’. Este es un tema que requeriría otra tesis doctoral.

### *1.3 Metodología y técnicas de investigación*

‘Nación’ e ‘identidad’ aymara en Puno forman parte de un mismo discurso reivindicativo. En el caso específico del término ‘nación’, me interesaba comprender cuáles eran los elementos centrales en su descripción, así como si el manejo cotidiano de este término-concepto era común a todas y todos ‘las y los aymara’, algo generalizado e interno al paisaje cotidiano de las personas o si al contrario, representaba un tipo de reivindicación elaborada o, por lo menos, empleada solamente por algunos sectores sociales. Y, si así fuera, ¿quiénes eran aquellas y aquellos que construyen, recuperan, emplean, escriben, describen, formulan acerca de la ‘nación aymara’ y de la identidad de las y los aymara? Y, por otro lado, ¿cómo interpretan el concepto de ‘nación aymara’ los que están incluidos en esa ‘narración’ y que, pese a reivindicarse aymara, no participan en el desarrollo de este discurso?

Además, me resultaba imprescindible comprender cuáles eran los mecanismos retóricos empleados en la construcción y reivindicación de la identidad y la ‘nación aymara’ en el Departamento de Puno, así como entender qué atributos, elementos y rasgos primaban en la presentación que se hace hacia afuera. Las construcciones identitarias, de hecho, van creándose a través de la elección estratégica de ciertos elementos a costa de otros, elementos que, de acuerdo con Barth (1976), pueden cambiar conforme con el paso del tiempo, quedando estables los *límites* de inclusión y exclusión dentro de un determinado conjunto (el cual, por supuesto, puede cambiar, a su vez, las reglas de inclusión y exclusión).

De acuerdo con esta visión, se revelaba también necesario lograr comprender quién es considerado aymara y, al contrario, quién no lo es, así como las motivaciones que subyacen a dichas inclusiones y exclusiones.

Durante el período transcurrido en esta región sureña de Perú, colindante con Bolivia, mi interés principal consistió, entonces, en estudiar el significado político y social del término ‘nación aymara’, así como entender el concepto, también político, de ‘identidad aymara’. La geografía de mi estancia en las diferentes comunidades y en la ciudad de Puno refleja,

de cierta manera, cuanto me dijeron las y los entrevistados en largas conversaciones que tuvimos en la ciudad.

Básicamente, la mayoría de ellas y ellos insistían que si quería comprender la ‘verdadera identidad’ aymara, es decir, qué quiere decir ser aymara y, por ende, el sentido mismo de ‘nación aymara’, tenía que ir a las comunidades rurales. Es allá, me decían, que ‘lo aymara’ seguiría permaneciendo todavía más vital; como se verá a lo largo del trabajo, esta ‘narración’ es mucho más problemática de como me la dibujaban en diferentes conversaciones y entrevistas en profundidad.

Al entrar en el campo no tenía todavía una idea exactamente definida de cuánto tiempo iba a pasar en la ciudad y cuánto en el campo, ni tampoco en qué comunidades realizaría la estadía. Tenía la idea de vivir un tiempo en la ciudad de Puno, y un tiempo en alguna comunidad aymara de la región, para comprender cuáles eran los sentidos que, en el ámbito urbano y en el rural, se atribuyen a ‘identidad’ y ‘nación aymara’ y si existían diferencias entre interpretaciones sobre la base del contexto. Como se verá a continuación, tuve la suerte de vivir desde los pocos días de mi llegada a Puno en la casa de una familia<sup>3</sup> aymara, procedente del campo, en el barrio de Salcedo, en la periferia de Puno. Las visitas frecuentes a las comunidades de Ancasaya y Alpacollo, siguiendo a la familia que iba a visitar a sus parientes, me dieron la posibilidad de aproximarme al ámbito rural de manera gradual. Por tanto, aproveché esta situación, y decidí enfocar la primera parte del trabajo de terreno en el contexto urbano y la segunda en el rural, volviendo finalmente una tercera vez para confirmar algunos datos y, por supuesto, para ver a mis amigas y amigos.

La duración total de mi trabajo de campo en el departamento de Puno ha sido de alrededor de un año dividido, como acabo de mencionar, en tres estancias de diferentes meses.

La primera, desde julio de 2013 hasta enero de 2014, consistió en seis meses transcurridos mayoritariamente en la ciudad de Puno, con visitas frecuentes a las

---

<sup>3</sup> En este mismo apartado relataré las circunstancias en la que conocí a la familia Alanoca-Laura. Al momento de mi llegada, en julio de 2013, vivían en la casa de Salcedo (un barrio de Puno) cuatro persona más yo: Vicente, que trabaja como docente de antropología en la Universidad Nacional del Altiplano de Puno (UNA); Celedonia, su esposa, ama de casa; Susan, su única hija (en la época cursaba el colegio) después de la muerte de José, el primogénito, a los 22 años, por un accidente de tránsito; y Jorge Washington, un sobrino por el lado de Celedonia – hijo de su hermano menor, Edwin – que cursaba ingeniería en la UNA.

comunidades de Ancasaya y Alpacollo (distrito de Ilave), así como a otras comunidades cercanas y a otros centros de la región sur del departamento de Puno, de mayoría aymara.

En la segunda, desde el mes de julio de 2014 hasta finales de noviembre del mismo año, viví en la comunidad de Ancasaya, con visitas frecuentes a las cercanas Alpacollo y Suqinapi, además de otras comunidades y centros de la región, y viajes esporádicos a Puno.

La tercera, desde los primeros días de junio de 2016 hasta mediados de agosto del mismo año, tuvo como base principal la ciudad de Puno, pero con desplazamientos frecuentes a Ancasaya y Alpacollo, además de a varias comunidades cercanas.

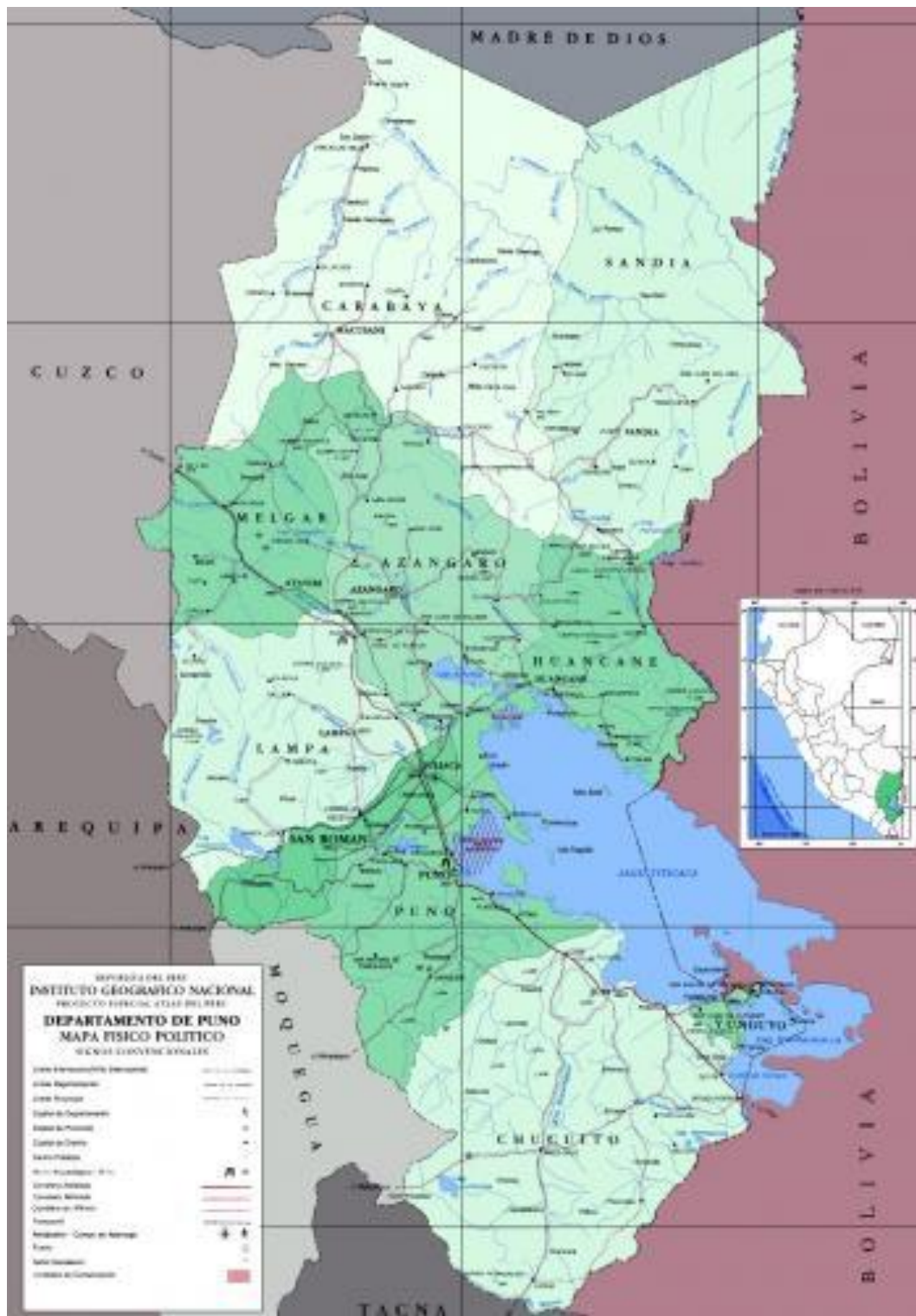
**Mapa 1: Perú**



Fuente: [mapasinteractivos.net](http://mapasinteractivos.net)



**Mapa 2: Mapa político del departamento de Puno**



Fuente: map-peru.com

**Mapa 3 y 4: Imagen aérea del departamento de Puno; posición de Ancasaya y Alpaccollo con respecto a Juliaca y Puno**



Fuente: Elaboración propia sobre mapas de google earth.

En la recolección de los datos que están en la base de esta tesis doctoral he ido entrecruzando varias técnicas, de acuerdo con la ocasión y/o la necesidad que cada vez se me iba presentando. En primer lugar, y a la hora de *entrar* en el campo, he recurrido a la observación participante que, desde una etapa temprana de mi estancia, se explicó con la vivencia en la casa de la familia Alanoca-Laura<sup>4</sup>, de procedencia aymara, en un barrio de la zona sur de Puno (de abrumadora mayoría aymara), Salcedo. De acuerdo con Rosana Guber (2001: 66), “el acto de participar cubre un amplio espectro que va desde «estar allí» como un testigo mudo de los hechos, hasta integrar una o varias actividades de distinta magnitud y con distintos grados de involucramiento”. Los seis meses que viví con la familia me ayudaron a ir entendiendo y participando en la vivencia cotidiana, las incumbencias, las prioridades, el respeto de ciertos horarios, las relaciones familiares y amicales en Puno y con las comunidades de origen; en fin, a comprender la manera diaria en que se desarrolla la vivencia de una familia aymara de origen rural en un barrio periférico de la ciudad de Puno.

Sin embargo, mi relación con Vicente, Celedonia y Susan – y, por supuesto, con todos sus parientes en Ancasaya, Alpacollo, Suqinapi y en otras comunidades – va mucho más allá de una circunstancial estancia, aunque prolongada, en un país lejano. Realmente – y sé que para ellos es lo mismo hacia mí –, se han convertido en mi familia al otro lado del océano y de la vertiente este de los Andes. En cierta manera, es difícil escribir sobre ello, de una forma impersonal, ya que me siento como si estuviera relatando aspectos privados de nuestra relación. “Acompáñenos, pero no nos jodan”, repite a menudo Vicente en sus conferencias, citando a un viejo dirigente aymara; espero de verdad cumplir con esta ‘máxima’, no sólo hacia mi familia de adopción, sino también hacia el conjunto de las y los aymara (y quechua, y puneñas/os en general). Por supuesto, mi gratitud, mucho más allá de lo que me enseñaron y espero haber aprendido acerca del mundo aymara desde un punto de vista académico, es antes que nada una gratitud humana, entre personas que – como

---

4 He decidido emplear los nombres reales – con el consentimiento de las personas – sólo cuando relato de la familia con la que he vivido y con algunos parientes más cercanos de ella porque me parece respetuoso que comparezcan en el relato y, además, como pequeño homenaje por su trato hacia mí. Confieso que tenía muchas dudas a este respecto. En el caso de las otras personas, la decisión de no emplear nombres reales (excepto cuando las/los entrevistados revisten algún cargo público) se debe a razones políticas que podrían, de alguna manera e indirectamente, afectar a mis interlocutores/as.

siempre acaece – se conocieron por casualidad y que, finalmente, acabaron por ser familia, con sus problemas, sus lutos, sus alegrías, y su intimidad.

José había fallecido por un accidente de tránsito un año y medio antes de que yo llegara a Perú; tenía tan solo veintidós años. Como es comprensible, había sido una tragedia para toda la familia, y sobre todo para su padre, su madre y su hermana menor, comportando cambios importantes en sus vidas. Conocí a Vicente el 22 de julio de 2013, en la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional del Altiplano, gracias a la presentación del prof. Enrique Rivera Vela. Tenía su viejo celular rojo en las manos y la voz profunda con la que me contaba su estancia en España y la muerte de su hijo. A Celedonia, su esposa, la conocí el mismo día, ya que Vicente me invitó a almorzar en su casa; recuerdo mi primer viaje en *combi* con él, recorriendo la vía que lleva de Puno a Salcedo, el barrio donde viví con ellos durante seis meses. Después de ese almuerzo, Vicente me dijo que había hablado con Celedonia, y me preguntó si me gustaría vivir con ellos por el tiempo que quisiera. El 25 de julio fui por primera vez a Ancasaya para la fiesta de San Santiago y así, sucesivamente, iba entrando cada vez más en las relaciones familiares y en los varios contextos en los que se movía la familia.

En los primeros tiempos de mi estancia, los parientes de la familia en la comunidad me decían que me había enviado José para que sus padres y su hermana no siguieran tan tristes; era una responsabilidad que, de hecho, me pesaba bastante.

En la fiesta de San Miguel, en Alpacollo, el 6 de octubre de 2013, comenzó a llover. Estábamos bailando y tomando cerveza con varios familiares y, apenas el cielo comenzó a descargar, una tía me dijo que el José me había aceptado, que ya me había convertido en hijo, sobrino, nieto, primo; Vicente y Celedonia me dijeron lo mismo, abrazándome. Estaba aturdido por el alcohol, espantado por la responsabilidad, en medio de una comunidad andina debajo de la lluvia y pensé en mi familia de origen. Me sentí que estaba traicionando a todos, allá y acá, me sentía fuera de lugar y tuve la necesidad de llamar a mi hermano Emiliano. Él escuchó mi desarticulado discurso y, luego, pese a no ser antropólogo, comenzó con calma una docta disquisición sobre el origen social de la institución familiar, y de cómo la historia de la antropología está llena de ejemplos en el que el/la etnógrafo/a es, a menudo y con gradaciones diversas, adoptado por la familia en la que ha sido hospedado. Después de dormir un buen rato en medio del pasto, volví mojado – y sin ya

más problemas – a la fiesta, asumiendo la fortuna de tener una familia a cada lado del océano<sup>5</sup>.

Gracias a todos los integrantes de la familia, que me iban introduciendo, pude aproximarme cada vez más a las comunidades de Ancasaya y Alpacollo, de las cuales procede la familia con la que vivía, ya sea en las fiestas de aniversario o patronales, ya sea por ayudar en faenas agrícolas o de otro tipo o, simplemente, para ir a visitar a los parientes. Estas visitas frecuentes me permitieron entablar relaciones cada vez más estrechas con varias personas que, con toda razón, han entrado de derecho entre mis amistades y con las cuales, por cierto, tengo una deuda permanente. En estas visitas, la observación participante y las conversaciones informales representaron la manera más directa de recolectar datos e informaciones, además de ‘aprender aprendiendo’ directamente con las personas que me hospedaban en las diversas circunstancias y en la manera de portarse hacia las y los otros.

Para lo que tiene que ver con mi vivencia en la comunidad de Ancasaya<sup>6</sup> – y, con las frecuentes visitas a comunidades cercanas, tales como Alpacollo, Pallallaque y Alintuyo – la técnica que más he empleado en la recolección de los datos, como he mencionado anteriormente, ha sido la observación participante, un tipo de relación que “obliga a sus practicantes a experimentar, en un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción” (Clifford 2001: 41). Y, por supuesto, no sólo las vicisitudes de la traducción, sino todo un complejo de acciones, comportamientos y labores que, sin participación y observación, no hubiera podido alcanzar a través de la mera lectura de textos teóricos ni de datos cuantitativos. Por otro lado, la famosa frase de Geertz (2003: 31) – “¿qué hace el etnógrafo?: el etnógrafo escribe” (cosa que, en realidad, haría también la etnógrafa...) – sería solamente el punto de llegada en la escritura de una etnografía. Antes de eso, pese a todos los problemas y los debates relativos a la autoría, la validez, la interpretación que conlleva el estar en el campo (Abu-Lughod 2012, Appadurai 1986, 1988, Clifford y Marcus

---

<sup>5</sup> Confieso que no estaba seguro de revelar este episodio. Me convencieron las motivaciones que me dieron Eunice Romero Rivera y Rocío Ruiz en abril de 2016 en Barcelona.

<sup>6</sup> Como específico en la cuarta parte del trabajo, por razones contextuales, en mi segunda estancia (2014) no pude alojarme en la casa de Celedonia y Vicente; cuando necesitaba volver a Puno, me quedaba en la casa de mi amigo Alex, que vive con su familia – proveniente de una zona quechua en el norte de Puno – en un barrio al norte de la ciudad. Por supuesto, estoy agradecido con toda la familia Sona-Garambel por haberme hospedado y tratado, una vez más, como uno de familia.

1991, García Canclini 1991, Geertz 1980, 1988, 2003, Gupta y Ferguson 1992, 1997, Kuklick 1997, Marcus y Cushman 1991, Peirano 2004, Rosaldo 1988, Said 1989) – y que, por cierto, son escritos y elaborados por el/la etnógrafo/a también en el campo mismo – probablemente, en el caso de una etnografía en una comunidad andina, y en una ciudad también, la/el etnógrafa/o tendrá que sembrar papas o quinua, aprender la distancia entre huecos en la siembra de la papa, amarrar ovejas, ayudar en la construcción de un techo o de un segundo piso, asistir en la matanza de una vaca o cosas por el estilo. Por lo tanto, claro, escribe, pero escribe *después* de haber – por lo menos, un poco – aprendido y vivido: parafraseando a García Márquez, sería un “vivir para contarla”.

En la elección de las y los entrevistados, hubo varios factores que determinaron la selección. Gracias al apoyo de la familia Alanoca-Laura, pude conocer a varias personas involucradas con el tema de la ‘nación aymara’ y la reivindicación de la identidad, básicamente en Puno. La muestra fue de tipo no probabilístico, empezando por el llamado “método de conveniencia”, con el cual elegí a individuos con los que pude comenzar a obtener los primeros datos. Luego, pasé al procedimiento llamado “bola de nieve”, pidiendo a los informantes que me presentaran a otras personas que pudieran ayudarme. Este método tuvo la ventaja de establecer con el sujeto entrevistado una relación de confianza (Martínez-Salgado 2012).

Una ayuda importante en la investigación – aunque no la única – estuvo representada por algunos integrantes o ex-integrantes de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA), institución que, desde los años 80 del siglo XX, sigue activa en la reivindicación de temáticas culturales e identitarias, articulando a nivel comunal, un número muy grande de comunidades aymara de la región puneña. Gracias a su ayuda, no sólo he podido entrevistar a sus integrantes en Puno, si no conocer y conversar con varias personas que ellas y ellos me indicaron.

#### *1.4 Los sujetos de la identidad aymara en Puno: consideraciones metodológicas*<sup>7</sup>

No siendo ‘los aymara’ un conjunto homogéneo y estático, un “sujeto absoluto” en la definición de James Clifford (2001: 81), como han mostrado en particular Albó (1980) para Bolivia, y sobre todo Pozo (2015: 243-246) en el caso de Puno, me propongo restituir una visión de las identificaciones en cuanto aymara que muestre las ambigüedades, los procesos históricos, las adhesiones o los rechazos, así como los contextos, los actores y las motivaciones que subyacen a su autoidentificación.

El perfil de las y los entrevistados, así como de las personas con las que tuve repetidas conversaciones informales, es bastante heterogéneo; es necesario, entonces, comprender quiénes son y desde dónde hablan los sujetos que producen discurso acerca de la ‘nación’ y la ‘identidad’ aymara en Puno. A la hora de distinguir claramente entre categorías sociológicas nativas y categorías analíticas académicas, otorgando a cada una su validez epistemológica y explicativa, propongo un esquema para entender a los ‘sujetos de la identidad aymara’ en las provincias sureñas de la región peruana de Puno. La premisa fundamental es que las categorías aquí presentadas no deben ser entendidas como teleológicas, naturales o jerárquicas, sino más bien descriptivas. Además, dichas categorías no deben considerarse estáticas, sino transversales y dinámicas, ya que la misma persona puede ser identificada, al mismo tiempo, como perteneciente a más categorías a la vez o, de todas formas, pasar de una a la otra. De manera esquemática, entonces, haré una distinción entre ‘intelectuales’, ‘intermediari@s’ y ‘comuner@s y ciudadan@s’.

Sin embargo, antes es preciso aclarar que, en el departamento de Puno, lo rural y lo urbano se encuentran fuertemente articulados y comunicantes, aunque semióticamente en las antípodas. Para utilizar una metáfora de la cosmovisión aymara, podría decirse que se trata de opuestos pero complementarios. La oposición es dada por los diversos sentidos que, generalmente, se le atribuyen en la zona sur de Puno. Desde el punto de vista de las y los entrevistados, como se verá en el curso del análisis, si la ciudad sería un lugar ya ‘occidentalizado’, la comunidad seguiría manteniendo las tradiciones y la idiosincrasia

---

<sup>7</sup> Este apartado, junto con los titulados *Identidad aymara: ‘vivencia’ y ‘narración’* y *Unidad descuartizada y completud a reconstruir* han sido leídos en Puno el 23 de junio de 2016 a los integrantes del grupo *Pluralidades*. Quiero agradecer por sus comentarios, críticas y consejos a Jesús Alegría Argomedo, Ximena Málaga Sabogal, Ana Pino Jordán, Eland Vera, Rolando Pilco Mallea, Pablo Abdo, Ildaura Fernández, Julio Aroquipa, Yanett Medrano Valdéz y Paola Mancosu.



propia de lo aymara. Esta tendencia ha sido evidenciada por varios autores/as y en diversos contextos. En Puno, por ejemplo, ya en los años 50 del siglo XX, Bourricaud hacía notar que “la oposición entre la ciudad y el campo tal vez no tiene un sentido muy claro en la región que nos ocupa” (Bourricaud 1962: 16). En el caso de los aymara chilenos, Claudia Zapata escribió que “la comunidad es el anclaje histórico y geográfico por excelencia de la memoria [...], aparece como lugar de la cultura, las raíces y los ancestros” (2007: 178). Más recientemente, también Eduardo Kingman y Víctor Bretón (2016) han abordado el tema, cuestionando justamente la idea según la cual lo ‘urbano’ y lo ‘rural’ se encuentran en las antípodas. Los estudiosos destacan más bien una transformación del contexto rural, tan profunda que es imposible no reconocer los vínculos con el espacio urbano. A su vez, este último, ha ido incluyendo “una variedad muy amplia de formas de vida que, en muchos sentidos, constituyen verdaderas «modernidades paralelas» o «alternativas»” (Kingman y Bretón 2016). En palabras de Bengoa, entonces,

La realidad indígena actual, al terminar del siglo, no es la de las comunidades aisladas que estudió la antropología tradicional hace dos décadas («sociedades folk») sino una combinación cada vez más compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos y comunicaciones internacionales y en una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad (Bengoa 2009: 19-20).

A raíz de esto, me ha parecido oportuno definir este ‘perfil’ – exclusivamente descriptivo – de las y los que producen discurso acerca de nación e identidad aymara. Por tanto, tengo en cuenta a los que defino como *intelectuales*, es decir, individuos que se identifican como aymara, en su mayoría varones, que producen, publican y difunden conocimiento acerca de la identidad y cultura aymara. Generalmente, tienen un estatus social alto – que no siempre coincide con el económico –, y estudios universitarios realizados en universidades nacionales o extranjeras. El lugar de elaboración de sus obras es normalmente urbano, regional o nacional y su relación con el medio rural se renueva en ocasión de eventos particulares tales como fiestas patronales, aniversarios de la comunidad o presentaciones de carácter cultural. Particularmente en las comunidades, y en menor medida en Puno, el intelectual puede ser tácitamente criticado por vivir en la ciudad, hecho que lo convertiría en *misti*, mestizo y, por ende, ya no más aymara. Su estatus y poder



adquisitivo, entonces, lo acercaría más a una figura *otra* que a la condición de *jaqi*, ‘persona aymara’.

Con *intermediari@s* se hace referencia a individuos, mujeres y varones, que generalmente viven una autoidentificación consciente en cuanto aymara y que difunden – de manera consciente o inconsciente – conocimiento acerca de la identidad y la cultura aymaras, en el campo o en la ciudad. Se diferencian de los intelectuales por no producir o, mejor dicho, no publicar saber en los medios normalmente empleados, es decir, libros, artículos en diarios y revistas regionales, o blogs en línea, entre otros. Pueden tener, por ejemplo, estudios secundarios o universitarios, trabajar como profesores rurales o ser estudiantes. Se trata de personas particularmente activas en la organización, participación y difusión de eventos relacionados con la cultura y la identidad aymara. Viven y trabajan en la ciudad o en la comunidad vehiculando, en los diferentes espacios, obras e ideas.

El tercer grupo incluiría a *l@s comuner@s* y *ciudadan@s*. Se trata, de hecho, del conjunto más heterogéneo, tanto social como económicamente, cuya autoidentificación como aymara puede ser más o menos explícita. Son individuos que pueden vivir y trabajar en la comunidad o en la ciudad, frecuentando uno de los lugares por cuestiones de salud, abastecimiento de productos, eventos, ferias y fiestas. Lo que los distinguiría de las dos categorías previas es el no publicar y no comunicar fuera del contexto comunitario y/o familiar conocimiento sobre identidad y cultura aymara.

De todas formas, hay que subrayar que el común denominador entre las tres categorías señaladas es la vivencia en lo cotidiano de lo que es analítica y políticamente definido como ‘identidad aymara’.

En total grabé 35 entrevistas en profundidad realizadas con diferentes personas que se autoidentifican y son identificadas por su entorno social como aymara. Por lo general, han sido entrevistas conducidas en una sola ‘sesión’, aunque en 4 casos grabé en al menos otra ocasión sobre diferentes argumentos con el mismo sujeto. En 4 casos grabé eventos y congresos en los que participaron varias/os ponentes. No incluyo en este recuento las numerosas conversaciones informales y cotidianas que tuve en Puno o en las comunidades donde viví o que visité; sin embargo, los datos que me parecieron más importantes los he registrado en las libretas de campo.

Cabe señalar que en el análisis no he citado todas las entrevistas, ya que, en muchos casos, las ideas y opiniones sobre un determinado argumento o tema eran compartidas: he procurado, por tanto, mostrar en líneas generales las continuidades o divergencias relativas a un determinado discurso, y citar las palabras que me parecieron más ilustrativas.

De estas 35 entrevistas, 9 han sido con mujeres y 26 con varones, cuyas edades oscilaban entre los 19 y los 74 años. En el muestreo incluyo la distinción que propongo entre ‘intelectuales’, ‘intermediari@s’ y ‘comuner@s-ciudadan@s’ – cuyo valor es descriptivo del contexto – y resulta compuesto de la siguiente manera:

7 ‘intelectuales’, de los cuales 1 mujer y 6 varones, cuya edad está comprendida entre los 31 y los 74 años. 5 de ellas/os tienen estudios universitarios, 1 de secundaria y 1 de primaria. En cuanto a las profesiones, se cuentan 5 profesionales (docente, investigador académico, informático, comunicadora, consultante), 1 escritor y 1 campesino que fue también sindicalista. 5 sobre 7 se criaron en una comunidad rural, 1 vivió varios años en ella, 1 nació y se crió en Puno. Actualmente, 2 viven en una comunidad, 1 en Lima y 4 en Puno;

16 ‘intermediari@s’, de los cuales 2 mujeres y 14 varones, cuya edad está comprendida entre los 23 y los 65 años. 3 de ellos tienen estudios secundarios, mientras que el resto ha concluido – o lo está haciendo – la preparación universitaria. En cuanto a las profesiones se encuentran 6 estudiantes (incluidas las 2 mujeres), 3 docentes universitarios, 1 profesor rural, 1 profesor de primaria (que trabaja también como comerciante y es *yatiri*, experto ritual<sup>8</sup>, 3 agrónomos, de los cuales 2 técnicos profesionales, 1 campesino – que trabaja también como vigilante de seguridad en Ilave – y 1 director de una ONG. 13 de ellos se criaron en una comunidad, 1 en Puno, 1 en Huacullani y 1 en Juli, ambos pueblos de la provincia de Chucuito-Juli. Solo 1 vive en la comunidad, 1 en Huacullani, 1 en Juli, 1 en Huancané, 1 en Chucuito y el resto en Puno;

12 ‘comuner@s-ciudadan@s’, de los cuales 6 mujeres y 6 varones, cuya edad está comprendida entre los 19 y los 71 años. 1 de ellos no tiene estudios, 7 los tienen de primaria, 3 de secundaria y 1 universitarios. Por lo que tiene que ver con las profesiones, se trata de 9 campesinas/os, 1 de los cuales es también comerciante, 1 comerciante, 1

---

<sup>8</sup> El *yatiri* es ‘el que sabe’, “un especialista ceremonial” (Fernández Juárez 1997: 105). Ver también Burman (2011a), Fernández Juárez (1999, 2002a, 2004c, 2015); Hickman (1975: 67-106), Huanca (1989), entre otros.

estudiante y 1 ama de casa. Todas/os se han criado en la comunidad, menos 1 que ha vivido su infancia parte en la comunidad y parte en Puno. 2 de ellas/os viven en Puno, 1 en Juliaca y el resto en una comunidad.

#### *1.4.1 La Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA)*

A continuación, presentaré una organización central para entender los conceptos de ‘nación’ e ‘identidad’ aymara en Puno, así como los ‘sujetos de la identidad aymara’, muchos de los cuales participan, participaron o, de alguna forma, han tenido relación con esta institución, es decir la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA)<sup>9</sup>.

Habiendo un antecedente importante por lo que tiene que ver con la historia de UNCA – la tesis de Erik Pozo (2015) –, reenvío a ella para más detalles. En este apartado relataré la historia de UNCA a través de las palabras de su ex-presidente, Mauro Cruz Layme, añadiendo en las notas algunas especificaciones contextuales, y enriqueciéndolas con algunos datos de Pozo (2015) y de otra tesis, la de Rolando Pilco Mallea (2016).

Estas páginas tienen la finalidad de encuadrar históricamente el nacimiento de la organización aymara más importante de Perú, organización que tiene lazos fuertes con los vecinos de Bolivia y Chile. Creo que la entrevista de Cruz necesita de pocas aclaraciones, y que más bien es realmente muy clara y que, además, da cuenta de la trayectoria actual de UNCA, así como de la organización estructural de la misma. Asimismo, pueden encontrarse aquí varios de los temas que serán analizados en el curso de este trabajo de tesis.

La entrevista ha sido realizada el 2 de agosto de 2013 en los locales de UNCA, en jirón Arequipa, en la ciudad de Puno.

---

<sup>9</sup> Cabe señalar que hace pocos años se fundó la Unión de Mujeres Aymara (UMA), organización que trabaja estrechamente con la UNCA, cuya presidenta ha sido en su fundación Rosa Palomino. De todas formas, ya a partir de los años 90 existían varias organizaciones de mujeres aymara que trabajaban con UNCA o de manera autónoma. Véase a este propósito Calisaya (2013).

M.C. Aquí en Perú, en Puno, en 1983, había cambios climatológicos, o sea había sequía en ese tiempo<sup>10</sup>. Entonces, en ese tiempo, tampoco no hubo organizaciones, pero la necesidad misma obligó a la zona de que se organizara, y en conjunto podrían lograr algún apoyo, ¿no? Entonces, organizaron las multicomunales por distrito. En distritos hubo algo de dos, o hasta cuatro organizaciones, hasta una organización... es multicomunales, agrupados de varias comunidades<sup>11</sup>. En conjunto, podían lograr varios programas, proyectos, así, y lograron en ese tiempo.

Entonces, hubo algunos hermanos que eran estudiantes, esgresaron como antropólogos<sup>12</sup>... entonces, ellos también preocupados de los que son aymaras, ¿no?, preocupados de unificar al pueblo aymara. Entonces, teniendo a esas organizaciones, los hermanos han convocado a todas las organizaciones multicomunales, organizaciones de mujeres, jóvenes, entre asociaciones de productores, entre otras, ¿no?

---

<sup>10</sup> Cruz se refiere a un período de sequía que conoció todo el Altiplano andino en los primeros años 80 del siglo XX. Por ejemplo, Lovón escribe: “La región sur del Perú afrontó a finales de 1982 e inicios de 1983 una coyuntura de sequía excepcional. El cuadro más crítico sucedió en el piso andino superior – territorios situados por encima de los 3.800 de altitud – comprometiendo esencialmente las zonas altiplánicas de los departamentos de Puno y Cusco”. Cabe resaltar que, todavía con Lovón, la sequía afectó a alrededor de 300.000 familias, la mayoría de las cuales se dedicaban a agricultura y ganadería y, en menor medida, al comercio (Lovón 1985: 13). Véase también Caballero (1992) y Monge (1997).

<sup>11</sup> La Ley 24656, “Ley general de comunidades campesinas” de 1987, así definía en el artículo 27 las multicomunales: “Las Empresas Multicomunales son personas jurídicas de derecho privado, de responsabilidad limitada, cuyas participaciones son de propiedad directa de las Comunidades socias. Son autónomas en lo económico y administrativo. Se constituyen para desarrollar actividades económicas de producción, distribución, transformación, industrialización, comercialización y consumo de bienes y servicios requeridos por las necesidades del desarrollo comunal. El Reglamento determina su régimen de organización y funcionamiento, régimen económico-financiero, laboral y de participación de los trabajadores, distribución de utilidades y disolución y liquidación de estas empresas. La constitución de una Empresa Multicomunal y todo acto que la modifique será acordado en Asamblea General que celebra en los delegados de las comunidades socias. Estas Empresas tienen existencia legal desde el momento de su inscripción en el Libro de Comunidades Campesinas y Nativas del Registro de Personas Jurídicas de los Registros Públicos. La sola presentación de las copias certificadas por Notario Público o por Juez de Paz, de acta de constitución serán títulos suficientes para su inscripción registral” (<http://www.cepes.org.pe/legisla/ley24656.htm>). Véase también Barrios y Padrón (1986).

<sup>12</sup> Hay que tener en cuenta que a comienzo de los años 80 inició a gestarse la idea de crear una facultad de estudios en turismo y antropología que, efectivamente, vio la luz dos años después en Juli, como sede separada de la entonces Universidad Nacional Técnica del Altiplano (UNTA) ubicada en Puno (Degregori, Ávila y Sandoval 2001, Carpio, Velásquez y Cutipa 2009). Como muestra Pilco, en un Acta de creación de UNCA de 1984, los asistentes discutieron expresamente el tema de la educación universitaria y, desde las multicomunales y el apoyo de la Liga Agraria José Carlos Mariátegui de la Provincia de Chucuito (LAJCM) se organizaron las primeras becas destinadas a jóvenes campesinos: “Desde la perspectiva de las multicomunales y ligas agrarias distritales, los cupos de becas para las comunidades campesinas de base de LAJCM fue debatido en asamblea y en términos de la necesidad de contar con profesionales. Los primeros becarios fueron líderes y técnicos como bisagra entre las multicomunales y UNCA, bajo la promesa de modernización del campo a través del desarrollo rural” (Pilco 2016: 58). Y entre los primeros alumnos

Entonces, en eso, en 1984, más o menos ha empezado la iniciativa, la de unificar, pero también en 1984 – como primer año era 83 – había sequía, al siguiente año había inundación, o sea se llevaba todas las *chakras*<sup>13</sup>, inundaba pampas, todo... Pero la *chakra* ya había, por el próximo... por ese año ya había sustento, ¿no? Pero, de todas maneras ya había organizaciones. Entonces, las entidades estatales, como las internacionales han visto de que sí, hay que apoyar a las familias que necesitaban, ¿no?<sup>14</sup>

Entonces, desde 85, 86, 87, han estado en ese proceso de gestionar algunos proyectos sociales entre otros. Desde luego, convocan a las organizaciones y plantean, plantean de que el pueblo aymara debe unificarse a través de una organización. Entonces, de acuerdo a la información de ellos, hay documentos en donde indican que ellos han querido organizar una central de multicomunales. Entonces, como hubo así entendidos que eran antropólogos aymaras, indican mejor hay que denominar Unión de Comunidades Aymaras, para que, en conjunto, puedan hacer muchos logros. En 1987<sup>15</sup> ya se constituyó formalmente la Unión de Comunidades Aymara.

---

figuraron Bonifacio Cruz Alanguía y Héctor Luciano Velásquez Sagua, respectivamente el primero y el segundo presidente de UNCA.

<sup>13</sup> En el DRAE la voz es *chacra*, “del quechua *chakra*”, término empleado en Argentina, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Perú y Uruguay por “alquería o granja”. En lengua aymara, la palabra correspondiente es *yapu*, aunque *chakra* es usado comúnmente cuando se habla en español. En la región de Puno, sin embargo, no indica tanto un caserío o una granja, cuanto el campo mismo donde se siembra y, por extensión, la actividad de sembrar o llevar a cabo tareas agrícolas.

<sup>14</sup> Véase Pozo (2015: 56) y Pilco (2016: 57).

<sup>15</sup> Pese a que el proceso organizacional comenzó años atrás, el Acta de fundación de UNCA tiene como fecha el 21 de noviembre de 1986, siendo fundada en Juli por Bonifacio Cruz Alanguía, Nicolás Díaz Mendoza, Juan Baustista Carpio Torres, Teófilo Lauracio Ticono, Maglio Aguilar Olivera, Cipriano Quenta Yucra, Edmundo Valencia Carpio y Manuel Serrano Poma (Pozo 2015: 46). En la propia página web de UNCA puede leerse: “Las principales tareas asignadas a UNCA, eran: La Investigación, Extensión, promoción del Desarrollo Integral con una misión oportuna, eficaz y culturalmente pertinentes a las necesidades y acciones más sentidas de la población aymara. La obtención de Personería Jurídica no fue sencilla, por que en el Perú no existían normas legales para el tipo de organización que se gestó, no era sindical o gremial, no era ONG, ni empresarial, era básicamente una organización que se gestó desde las raíces culturales del Pueblo Aymara, que no solamente busca desarrollo económico, sino toma fundamentalmente la identidad y a partir de esta identidad cultural busca una forma de desarrollo integral para las familias y comunidades Aymaras. En consecuencia adoptar una modalidad de organización acorde con la ley, era realmente difícil. Después una gestión larga por más de un año, se logra el reconocimiento como entidad civil representativa de las comunidades y multicomunales, sin fines de lucro en fecha 13 de enero de 1987, desde luego, se ratificó la vigencia del directorio y se elabora algunos lineamientos básicos para un periodo de cuatro años, posteriormente en 1991 se designa un nuevo directorio que duró a abril de 1994, donde se produce el primer Congreso de UNCA, para aprobar el estatuto y elegir el Consejo Directivo” (<http://unca.galeon.com/>).

Ahora, de acuerdo a los estatutos, el cambio de la directiva es por 3 años, pero el fundador de esta organización – en paz descansa – tal Bonifacio Cruz Alanguía, ese hermano ha dirigido un promedio de 10 años, la organización de comunidades aymaras, ha sido relegado, relegado, ¿no? Y después, él también ya convocó para el congreso de la Unión de Comunidades Aymaras<sup>16</sup>.

Eso ha sido en 1995, 1997...;1996!, Primer Congreso de la Nación Aymara, claro, acá en Puno, pero anteriormente han hecho encuentros aymaras, acá en Puno, en Jayllihuaya, hay un centro poblado, ahí al frente, y así en algunos distritos, así encuentros... varias actividades se han hecho.

Pero por primera vez en la historia han hecho el Primero Congreso de las Comunidades Aymaras en provincia de Yunguyo<sup>17</sup>, en donde sale elegido democráticamente un hermano también antropólogo, tal Héctor Velásquez Sagua, actual docente de la Universidad Nacional del Altiplano y regidor también de la Municipalidad Provincial de Chucuito-Juli... entonces... así, pe'<sup>18</sup>, entonces... ahí se ha organizado el Primer Congreso de Comunidades Aymaras y sale [...] elegido el señor Héctor Velásquez Sagua y ha hecho varias gestiones, programas, proyectos, o sea, reconstrucción.

---

<sup>16</sup> Bonifacio Cruz Alanguía, antropólogo beneficiario de unas de las primeras becas de LAJCM y las multicomunales, ocupó el cargo de presidente de la institución desde noviembre de 1986 hasta el abril de 1994. En esta etapa, de acuerdo con los datos recogidos por Pozo, la cuestión de la identidad aymara no ocupaba un lugar prioritario, en absoluto: “El 12 y 13 de abril de 1993, a cinco años de esa respuesta, se realizó una reunión para analizar la situación de la UNCA y establecer las actividades que debían de priorizar. Los rubros prioritarios fueron los siguientes: agropecuario, salud, educación, microempresa y pesquería. También debía darse prioridad a la creación de fondos rotatorios para los campesinos, el desarrollo integral del niño y la electrificación rural. Entre los temas prioritarios no aparece nada ligado a cuestiones de identidad” (Pozo 2015: 58). Pero, además de esto, la etapa de Cruz fue caracterizada por la búsqueda y la obtención de colaboraciones de otras instituciones de apoyo económico, primera de las cuales – por importancia también en su desarrollo futuro – fue el Fondo Indígena (FI), una institución boliviana. Pozo destaca dos puntos importantes: en primer lugar, el FI manejaba el término “indígena”, un término que, hasta la fecha, no comparecía en las actas de UNCA, mientras que campesino compareció una única vez. Sin embargo, más adelante, él también comenzará a emplear el término, cuando ya no será presidente (Pozo 2015: 71-72); y, en segundo lugar, por primera vez se hacía mención a Bolivia, un referente muy importante – como se verá en particular en la tercera parte – en las instancias identitarias aymara.

<sup>17</sup> Cruz se refiere al congreso que se llevó a cabo el 12 de abril de 1994, en la comunidad de Wiñaymarka Intiwara, en Yunguyo. La “etapa desarrollista” fue abriéndose a otros temas y argumentos, en particular el de la ‘identidad’ aymara; en ese mismo congreso, junto a otros grupos de trabajo, uno en particular se ocupó de estudiar el tema de la identidad cultural: “El quinto grupo trató sobre el tema identidad del pueblo aymara y su perspectiva, llegando a los siguientes acuerdos, recuperar y mantener el mundo aymara y su lengua (lecto-escritura) con una tecnología para la mejor producción agropecuaria en base al avance científico; crear una ley, doctrina ley [sic] sobre la base de nuestra vivencia, valorar nuestras plantas medicinales con el conocimiento científico a través de capacitaciones, intercambio entre comunidades, distritos y provincias, regiones (Acta UNCA 12/04/1994)” (citado en Pozo 2015: 73). Se puede notar cómo en esta etapa temprana,

Así, entonces, éste... han hecho varios programas y proyectos para las comunidades aymaras, temas educativos, salud, éste, justicia, derecho, todo eso, ¿no? Han logrado algunos proyectos, tema educativo, salud, justicia, medio ambiente, y otro, temas a nivel de diplomado, maestría, para que los profesionales aymaras, jóvenes aymaras puedan prepararse en otras universidades extranjeras, así, ¿no?, han hecho convenios, contactos, así y se ha visibilizado, en otras palabras, la organización a nivel nacional e internacional a la fecha.

El siguiente presidente ya convoca para el Segundo Congreso y el Segundo Congreso se ha llevado acabo acá en la Universidad Nacional del Altiplano, donde han participado algo de 500, 600 aymaras, dirigentes, autoridades, y donde también sale elegido tal Modesto Chambi Loma, el hermano es de la provincia de Yunguyo, y... bueno, ha hecho logros e igual ha hecho contactos con diferentes instancias internacionales, foros educativos, varias actividades, como siempre, a la fecha hacemos igual, ¿no?, pero el hermano ya hace mucho tiempo ha fallecido también<sup>19</sup>.

---

el idioma representaba ya uno de los rasgos más importantes en el tema de la identidad. Todavía no se mencionaba el término ‘nación’, pero sí ‘pueblo’. Se podría avanzar la hipótesis según la cual Héctor Velásquez, elegido como presidente el día después (13 de abril de 1994), estuvo en esta mesa ya que, en cuanto antropólogo y ya docente de la UNA Puno, publicó un artículo en 2013 sobre plantas medicinales y un libro en 2015 relacionado con tecnología andina.

<sup>18</sup> Por “pues”. Es una interjección muy común en Perú y en todo el departamento de Puno. A menudo, como se habrá modo de ver en todo el trabajo, es elidida en “pe”. Cubre una variedad de sentidos bastante amplia; por ejemplo, puede indicar exhortación (“¡acaba, pe’!”) o afirmación (“sí, pe”, “así es pe”, traducción del aymara *ukhamaya*).

<sup>19</sup> Modesto Chambi perdió las elecciones en 1994 con Héctor Velásquez. Pese a que Cruz hable de “500, 600 aymara”, según Pozo fueron 348 los socios que asistieron al evento, doblando los participantes del Primer Congreso (Pozo 2015: 92). El entrevistado habla de “contactos con diferentes instancias internacionales” que, en particular, ha sido el FI, con el que ha tenido un estrecho contacto. El período de Chambi es definido por Pozo como un período “político” con la tentativa de crear un partido que representara a los aymara a nivel electores; de contactos con organizaciones internacionales y nacionales que manejaban discursos etnicistas, en Bolivia, Ecuador y en el mismo Perú. Además, siguiendo al autor, cabe destacar que en este mismo contexto, Alejandro Toledo – quien ganará la presidencia de la República Peruana en 2001 empleando símbolos y atuendos “indígenas” (Pajuelo 2007) – será el más importante opositor del dictador Alberto Fujimori, también manejando un discurso etnicista (en 2000 organizará la “Marcha de los Cuatro Suyos”, clara referencia al imperio inca). Después de una etapa marcada por proyectos de tipo económico, y después de un todavía tímido interés hacia la identidad cultural, no será sino entre el última parte de la década de 1990 y comienzo de 2000 que, debido a una coyuntura particular, en UNCA comienza a fortalecerse el tema de una ‘identidad aymara’. Pero, es sumamente importante destacar que, en un acta de UNCA del 19 y 20 de noviembre de 1999, todavía bajo la presidencia de Chambi, se nombrará por primera vez a la ‘nación aymara’: en este se planteaba el “reconocimiento de la nación aymara dentro del Estado peruano”, además de referencias a la creación de una Universidad Aymara – proyecto retomado también después de unos quince años – y de la necesidad política de que los aymara deben “estar como Nación Aymara dentro del Estado peruano” (citado en Pozo 2015: 102). Este empleo del término ‘nación’ es, por lo general, el mismo que se continúa haciendo en la actualidad. No tiene matices separatistas ya que subraya la voluntad de ser ‘nación’ dentro de la ‘nación’ peruana, es decir, ser parte de ella; pero, aquí se nota un paso más, es decir, un planteamiento – que podría

Bueno, seguidamente ya convocan el Tercer Congreso y sale el señor Gerónimo Romero Huayna, es un hermano de Zepita, provincia de Chucuito, profesional aymara también... y él ha dirigido así nomás el laboro desde hermano, temas identidad, la auto-identificación<sup>20</sup> ... esa ha sido su labor y él igual ha trabajado con muchas instituciones del Estado, cooperaciones internacionales, eventos, encuentros, talleres y todo eso, ¿no? Más ha sido formación de líderes, para que más adelante los profesionales o líderes aymaras puedan dirigir su pueblo, entonces... eso era su objetivo y eso se logró.

Y también él convoca al Cuarto Congreso de UNCA, pero el hermano hace cinco años ya falleció, ¿no? Entonces, y el Cuarto Congreso se llevó acá en Puno, en el distrito de Ácora, ahí se ha llevado, entonces... siempre ha sido la idea de que el pueblo aymara debe andar unificado, debe conocer sus derechos y todo ello, y desde luego se ha éste... se ha hecho una propuesta, un proyecto-Ley, o sea, Legislación Aymara, ¿no?<sup>21</sup>

---

definirse *en nuce* – de lo que se irá desarrollando más adelante, en particular, en Ecuador y Bolivia, a saber, la re-fundación del Estado peruano como ya no sólo uninacional, sino plurinacional.

<sup>20</sup> El énfasis sobre la identidad aymara continuó bajo la presidencia de Gerónimo Romero (2001-2004), elegido el 30 de junio de 2001, y de la vicepresidencia de Brígida Peraza Cornejo. Según Pozo, en esta ocasión acudieron 525 socios, “el mayor número de asistencia registrado hasta ese momento” (2015: 111). El período de Romero fue caracterizado por cambios importantes en el estatuto, en la ampliación de la base social y de las provincias aymara (que incluyeron también Huancané, Moho y Puno). Pero, además se impulsó por la organización de un congreso de mujeres y jóvenes aymara.

<sup>21</sup> La así llamada “Ley Aymara” se aprobó en 2004 bajo la presidencia de Milton Cariapaza Roque, a pesar de que la idea nació antes de esta fecha. Según Pilco, “Luego de la sustentación de sus trabajos, los egresados de la Escuela de Promotores en Educación Intercultural Bilingüe (EPEIB-UNCA) serán los facilitadores en la agenda de trabajo de UNCA en 2004 en diferentes temáticas: organicidad del Pueblo Aymara, tierra y territorio, educación aymara, justicia propia, economía colectiva y asuntos internacionales. La formación de cuadros en la Escuela de Promotores en EIB tuvo un primer impacto en el *I Foro de Propuesta Educativa Aymara* realizado en 2004. En esta reunión convocada por UNCA participaron 2 egresados de la EPEIB-UNCA como ponentes y facilitadores, evento al que asistieron estudiantes del Instituto Superior Pedagógico de Puno (ISPP), líderes, dirigentes de comunidades y multicomunales, dirigentes de comunidades y multicomunales, dirigentes de organizaciones de mujeres y bases de UNCA. De la experiencia anterior de elaboración de la *Ley Aymara* UNCA retoma la metodología participativa en el Foro con la cooperación de los egresados de EPEIB-UNCA como facilitadores. La propuesta educativa aymara y otras propuestas se trabajó con la participación de los comuneros aymaras empezando desde las bases de nivel comunal, distrital, provincial y regional mediante foros y talleres” (Pilco 2016: 79, énfasis del autor).



Por ejemplo, en las comunidades, cuando hay algún problema, entonces normalmente, las autoridades de las comunidades pueden solucionar ese problema, ellos tienen esa capacidad... pero, no hay ningún documento que diga «sí, se tiene que sancionar de esa forma», o sea, que es acuerdo de esa autoridad o acuerdo de la Asamblea, ¿no?, cómo se tiene que juzgar a esa persona... entonces, eso la UNCA, a nivel de su equipo, a nivel de sus líderes, han escrito eso, pues se juzga en la comunidad, cómo se enseña en tema de educación, cómo al niño se enseña... entonces, todo eso se ha inscrito, todo.

Entonces, esta misma propuesta se ha planteado el Estado, de que reconozca como tal al pueblo aymara, pero a la fecha eso no es escuchado, porque los políticos o los que dirigen el pueblo peruano digan pe' que ellos ya están pensando como separatistas, porque puedan tener su propia... propia ley, propia legislación. Bueno, eso se truncó ahí, mucha gente ha sido informada por sus derechos, más que todo lo que es recursos naturales, medio ambiente, que los aymaras teniendo los recursos, sí podemos administrar nuestros recursos; que sí tenemos capacidad de dirigir, en cualquier instancia. Entonces, mucha gente ya tiene esa información, y muchos dirigentes también tienen información y muchos ya son profesionales, no es como antes, todo cambia.

En ese Cuarto, en el Cuarto Congreso sale elegido el hermano Milton Cariapaza Roque<sup>22</sup>, es de Ácora. Igual, como joven dirigente, más se preparó... bueno, ha dirigido, también, a nombre de la... del pueblo aymara, como otros presidentes han hecho igual, pero no tanto, porque a veces cada dirigente como direcciona una organización. Entonces, no ha sido tan débil pero de todas manera se ha visibilizado como joven dirigente que ha dirigido esta organización.

Después, nuevamente, él convoca al Quinto Congreso de UNCA, en este Quinto Congreso sale elegido el hermano Roberto Iscarra Ramírez<sup>23</sup>, que también el hermano ha dirigido, ¿no? O sea, con los mismos principios, con los mismos objetivos que UNCA tiene, ¿no?

---

<sup>22</sup> Presidente de 2004 a 2007.

<sup>23</sup> Dirigió la organización del 2007 al 2010.

Entonces... el ex presidente Roberto convoca también a otro congreso de UNCA, en donde yo salí elegido como presidente de esta institución<sup>24</sup>, y vengo a la fecha dirigiendo dos años, y muy probable al año, más o menos en este tiempo, ya no sea presidente, de acuerdo al estatuto, 3 años entonces...yo ya debo convocar en el mes de marzo o abril, tal vez antes, de acuerdo al estatuto, 6 meses de convocatoria, entonces, en agosto por ahí ya se estaría llevando el congreso de UNCA. Entonces, de acuerdo... la Comisión de Organización, también va preparando agenda, qué tema también se va a discutir en ese congreso, porque tenemos ya avanzado la legislación aymara, tenemos ya avanzado la agenda aymara, la propuesta educativa aymara... o sea, hay varios temas que se ha avanzado, ¿no? Entonces, seguramente en este congreso un poco que vamos a dar fuerza a esas propuestas.

*D.B. ¿Quién trabaja esos temas? Profesionales?*

M.C. Nosotros. O sea, en cada evento recogemos y sistematizamos, consolidamos en todos ideas, entonces, para nosotros eso es agenda aymara.

*D.B. ¿Y cuánta gente hace parte de UNCA?*

---

<sup>24</sup> Cruz fue presidente del 2011 al 2014.

M.C. Antiguamente, como decía que habían las organizaciones multicomunales y, bueno, participaban los presidentes verdaderos, elegidos por sus distritos, y ellos participaban... entonces... UNCA tenía fuerza, bastante fuerza en ese entonces, sus bases eran más de 18 organizaciones, ¿no? Entonces, con las 18 organizaciones eran las que decidían, ¿no?, y cada organización-base traía gente, entonces... convoca 500, hasta 1500 personas, convocaba uno para el congreso... pero, como no siempre dura el proyecto, los proyectos, las multicomunales actuales se han, en otras palabras, debilitado bastante. El problema, también, en muchas organizaciones, han sido politizadas, también, porque los gobiernos de turno... como tienen otros aparados de Estado, entonces... no le conviene que exista una organización sólida, fuerte para, por lo menos, éste... discutir al Estado, ¿no? Pero... no sé, al parecer, ha sido manejado por algunos movimientos políticos... las organizaciones, entonces, desde ahí es debilitado las organizaciones... Entonces, muchos dirigentes han participado a las candidaturas como alcaldía, corregidor, ¿no? Así, entonces... y pierden la fortaleza de la organización y la misma... o sea, los mismos aymaras se acusan «que ya politizaron por los intereses», o sea que ya son... son personas que maneja, ¿no? Entonces, eso es un gran problema, ¿no? O sea, las organizaciones también han sido manejadas, como decía políticamente, entonces, ahí han perdido bastante fuerza, las organizaciones, y pero sí, han sido informadas también a través de UNCA, muchos dirigentes han sido formados todos ellos, ¿no? Entonces, ahora en nuestro pueblo aymara ya no hay mucha fuerza, como antes que hubo.

Las comunidades aymaras están, o sea, UNCA está estructurado por niveles: las organizaciones de primer nivel son las comunidades y parcialidades que están ahí, y las organizaciones de segundo nivel son las multicomunales, que agrupan a esas comunidades. Y UNCA es la organización de tercer nivel, o sea, que tiene más peso, la organización aymara, una organización de tercer grado que representa al pueblo aymara en el marco de los pueblos indígenas, los derechos de los pueblos indígenas y bajo el Convenio o tratados internacionales, ¿no?

Ahora, en esta gestión, por ejemplo, hubo el Aymarazo<sup>25</sup>, por ejemplo, podemos hablar de los que han dirigido, ese movimiento Frente de Defensa, Comité de Luchas y otras, que también han sido ex dirigentes de la Unión de Comunidades Aymaras, muchos han sido directivos, han participado, se han formado, o sea, han visto que tratados, que les ampara a los pueblos y otros temas más. Entonces, ellos fácilmente donde están afectados, concesionados, por ejemplo, en las zonas, y ellos, al tener esa información convocan, se reúnen y se hacen elegir como representantes para puntos específicos, ¿no? Frente de Defensa o Comité de Lucha. Entonces, los mismos se han movilizado, han convocado hasta el gran levantamiento aymara... y UNCA ha estado activamente en eso, pero no UNCA, de acuerdo a la historia, no convoca paros ni huelgas, pero sí forma cuadros que, mañana o más tardes, o más adelante pueden ser autoridades, pueden ser presidentes de sus comunidades y que pueden direccionar de distinta forma, o sea, que tenga ese nivel de manejarlo, puede ser un alcalde, y como aymara tiene que dirigir su pueblo. Puede ser un consejero en la Región, un Presidente Regional, o sea... claro, ese es el labor, aunque ya hemos tenidos nuestros consejeros aymaras, alcaldes, eso sí hay... entonces, si hablamos así, en el aspecto político, de hecho que falta mucho; no es tan suficiente que un aymara pueda dirigir. Entonces, ese labor de esta organización es más...su labor más puntual es identidad, porque con este mundo globalizado, entonces, ya quiere pues ya tapanlo, ¿no? Todos los usos y costumbres que se manejan en la

---

25 El llamado “Aymarazo” incluye una serie de eventos que se verificaron en la primera parte de 2011 en el departamento de Puno, a raíz de unas luchas anti-mineras por parte de comunidades del sur de Puno. El líder de este movimiento fue Walter Aduviri Calisaya, quien en 2014 llegó al segundo turno en las elecciones para el gobierno regional, siendo derrotado por el actual presidente, Juan Luque Mamani. La prensa atribuyó a la movilización caracteres étnicos y, de hecho, en la huelga y disturbios que ocurrieron en la ciudad de Puno y en otras localidades participaron comuneros y comuneras que llegaron de diferentes partes del Departamento. El diario El Correo, en su edición de Puno, relata la siguiente cronología: “Febrero del 2011, un grupo de dirigentes y tenientes aimaras llegan a la ciudad de Puno para pedir audiencia con el presidente regional Mauricio Rodríguez. Su intención era que emita un pronunciamiento prohibiendo la minería en el sur. El 10 de mayo del 2011 se inicia una huelga indefinida en contra de las concesiones mineras de la zona sur de la región Puno; el 20 de mayo del 2011, el viceministro de Minas, Fernando Gala Soldevilla, anunció que el Gobierno viene cumpliendo el acta suscrita con las autoridades y dirigentes de Puno, prueba de ello es la Resolución Viceministerial que declara el cerro Khapia como patrimonio cultural de la Nación. El 24 de mayo 2011, la población aimara en un número mayor a las cinco mil almas expresan al unísono «no a la minería» porque atenta a la Pachamama, madre de la existencia en el altiplano. Se cumplió entonces 15 días de huelga. El 26 de mayo del 2011, la huelga aimara llegó a su máximo nivel de violencia, la tarde de este día varias delegaciones de comuneros rodean las principales instituciones de Puno y empezaron a saquear. Fue una noche intranquila para la Ciudad Lacustre. Y el 27 de mayo 2011, el viceministro de Minas, Fernando Gala, sostuvo que es «inviabile» cancelar por decreto supremo las concesiones mineras y petroleras en Puno, como demanda la población, porque afectaría la seguridad jurídica del país” (El Correo 26 de mayo de 2014). En un primer momento, a raíz de los hechos, el entonces presidente Alan García canceló los acuerdos con la empresa minera canadiense Bear Creek, la cual hizo valer sus derechos prometiendo acciones legales. Se llegó entonces a un compromiso en el que la empresa se empeñaba a no actuar operaciones de exploración en la zona hasta que no hubiera tenido las concepciones correspondientes, aunque seguía su actividad donde ya tenía derechos.

comunidad... pero, con las leyes que el Estado también tiene, la comunidad también se basa en base a esa ley... que la comunidad las leyes que tiene son ley interna, que casi no son válidas para el Estado... nosotros eso decimos que sí tienen que tener legalidad, sí valen, sirve. Y ¿qué instrumento nos ampara? Los convenios y los tratados internacionales, eso tiene validez, ¿no?<sup>26</sup> Entonces, así ha sido el labor de organización, entonces, actual... en el estatuto, por ejemplo, de nuestros ex dirigentes que han elaborado y ahí aparece que hay organización de jóvenes, organización de mujeres, asociación de productores, multicomunales, o sea, artesanos, o sea varios están ahí, ¿no? Entonces, pero como decía hace rato que un poco, todas esas organizaciones también se han debilitado... algunos están con fuerza, algunos ya no. Entonces, eso es que está pasando, pero nosotros como aymara que somos y nos identificamos y... seguiremos... creo que no vamos a perder porque mucha gente se autoidentifica.

---

<sup>26</sup> A este propósito, véase el apartado sobre *Las Comunidades Campesinas en el Perú*.

Por ejemplo, ahora el Estado, en 2017, el Estado convoca al censo nacional, entonces, nosotros como organización aymara, participaremos; incluso, ya nos han convocados y hay algunas organizaciones nacionales que han sido elegidos para que ya represente la Instituto Nacional de Estadística Informática... entonces, cada vez que nos convocan a nosotros, nosotros tenemos que poner parte ahí, o sea... qué pregunta se va a formular para que se auto-identifiquen, por lo menos en esa pregunta diga «sí, hace 50 años, sí mi papá hablaba éste... aymara», ¿no? Entonces, ya no hablará aymara, pero en ese momento se tiene que identificar que «sí, soy aymara». Entonces, esas preguntas se va a hacer... Y ahora el censo al 2007, creo, 2007? Ese censo... según el Ministerio de Cultura ellos sólo nos indica que somos una población 350.000 aymara, pero, para nosotros eso no es tan exacto, porque si realmente... en Puno por ejemplo somos más de 1.200.000 electores, ¿no? Entonces, aymaras ¿cuántos somos? Seremos pe' más de 500.000 aymaras... sólo en Puno. Pero si... nosotros, hermanos que han salido a otras regiones como a Tacna, Moquegua, Lima, y la pregunta no se ha formulado, claro no se ha acogido pe' eso, ¿no? Y muchos hermanos acá, en el censo, no han dicho pe' nada, entonces es por eso que no se ha tomado en cuenta. Entonces, calculándolo, los aymaras somos más de 1 millón de aymaras, en Perú, tal vez más... entonces, en ese censo, nosotros exactamente vamos a saber, ¿no? Y eso también nos hace reflexionar cuando los migrantes, o sea, de otros naciones, por ejemplo los chinos, que están en nuestro país, ellos tienen el dato exacto, de hecho por lo que ellos ingresan, entonces, por las migraciones, o sea, cuántos chinos están ingresando... entonces, ellos fácilmente indican «nosotros somos más de 1 millón de chinos que estamos acá contribuyendo al Estado peruano», y nosotros nos preguntamos «entonces, ¿los aymaras no contribuimos? ¿Qué somos? Somos de acá y no tenemos un dato exacto». Entonces, esa labor de las organizaciones, más que todo de UNCA y de las organizaciones nacionales que existen en el Perú, entonces, eso ya está en debate, eso ya lo hemos lanzado, ya hemos sido escuchados por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI)<sup>27</sup>.

A través de las palabras de Mauro Cruz, se ha procurado presentar el sujeto político que más ha contribuido en el desarrollo de un sentimiento político étnico-identitario aymara en Puno, la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA). Dejando que el entrevistado reconstruya su propia visión de la institución que presidía, se han añadido notas que

---

<sup>27</sup> Con relación a esto, véase el apartado sobre la lengua y el “efecto de prestigio” en la Parte Tercera de esta tesis.

contextualizaran los momentos distintos de la emergencia de la organización, cronológica y temáticamente. De las notas, construidas con los datos registrados en particular por Pozo (2015) y Pilco (2016), se ha precisado la cronología de los presidentes de la institución y, sobre todo en las primeras etapas, las prioridades que ocupaban los intereses de UNCA, desde su fundación – legalmente en 1986, aunque el proceso fue más complejo – hasta la última presidencia de Mauro Cruz, que terminó en 2014 (el actual presidente de UNCA es Hugo Jilaja).

**Foto 1: Sede de UNCA en el jr. Arequipa, Puno. Detalle de la fachada donde aparece un fragmento de “Orgullo Aymara” del ‘gringo’ Dante Nava (1931)**



Fuente: foto del autor (diciembre de 2013)

La fundación de UNCA fue posible en un contexto económico-social caracterizado por graves problemas ambientales, y su creación se debió a una coyuntura favorable de necesidad organizativa entre diferentes sujetos (comunidades, multicomunales, dirigentes de base, estudiantes de origen campesino). Se pasó de unos intereses orientados hacia el

desarrollo de las comunidades aymara de la región Puno, gracias además a varios acuerdos y partenariados con otras instituciones y fundaciones, nacionales e internacionales – en el que fueron muy importantes las becas estudiantes de origen campesino, muchos de los cuales antropólogos – a un énfasis cada vez mayor sobre temas relacionados con lo étnico y lo identitario. Estos temas, poco presentes en la primera década de vida de UNCA, fueron cobrando importancia sobre todo a finales del siglo XX, y más bien, en correspondencia del mandato de Hugo Chambi, antes, y de Gerónimo Romero, después. Además, durante el período de Chambi (1998-2001), comparece por primera vez el término ‘nación aymara’ que, como en la mayoría de los actuales discursos, no contemplaba la separación de Perú, sino la integración al país en cuanto ‘nación’ en la ‘nación’. El énfasis sobre lo étnico y lo identitario, de ahí en adelante, constituirá un tema decisivo en la agenda de UNCA que, sin embargo, continuará – bajo las diversas presidencias – a interesarse, proponer y realizar proyectos de desarrollo rural de varios tipos.

### *1.5 Investigación bibliográfica*

En cuanto a la investigación bibliográfica, además de la búsqueda en la biblioteca de Humanitats de la Universitat Autònoma de Barcelona, y las búsquedas en numerosos repositorios en línea, realicé investigación bibliográfica en diversos centros y archivos latinoamericanos, especialmente en Perú y, en menor medida, también en Bolivia. En Lima, en el Centro de Estudios Latinoamericano “Antonio Cornejo Polar” (CELACP) y en el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); en el Cusco, en el Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas” (CBC) y en el Archivo Municipal del Cusco; en La Paz, en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) y en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF); en Puno, en el Centro de Documentación del Gobierno Regional (CENDOC), en la Biblioteca Municipal “Gamaliel Churata”, en el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), en la oficina de Servicios Educativos Rurales (SER), en la biblioteca de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Altiplano, en la Biblioteca de la Casa del Corregidor, en la biblioteca del Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA) y, también, en los archivos privados de varios amigos que, con amabilidad, me abrieron las puertas de sus



bibliotecas, en las que nos quedábamos revisando libros, revistas y hojas sueltas durante horas y horas, a veces, hasta dormirnos dentro<sup>28</sup>.

### *1.6 Nota lingüística y de traducción*

En el transcurso del trabajo de escritura me he encontrado con diversas problemáticas relacionadas con la grafía a emplear en la transcripción de las entrevistas, la necesidad de la traducción de las citas bibliográficas, el extenso uso de palabras aymara y la obligatoriedad de especificar fonéticamente la grafía y los signos de puntuación que empleo para las citas.

Me ha parecido conveniente mantener en las transcripciones la particular pronunciación de las y los entrevistados, ya que de esta manera es posible darse cuenta de la variedad específica del español andino, desde hace cinco siglos en contacto permanente con las lenguas aborígenes de la región (Parodi y Luján 2014) – sobre todo quechua y aymara, en el caso de Puno –; y esto en particular por lo que tiene que ver con las características que asume en el departamento puneño, características comunes a la zona andina de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y de Argentina, por supuesto con diferencias contextuales importantes y significativas (Garatea 2013: 128). Significativas son, del mismo modo, las variaciones socio-lingüísticas y el llamado “efecto de prestigio” (Escobar 1978, Albó 1980, Cerrón-Palomino 2003, Branca 2014) que ha subalternizado históricamente el quechua y el aymara con relación al español. Este aspecto será retomado en el apartado *El “efecto de prestigio”* de la Parte Tercera de esta tesis.

Sin entrar en tecnicismos lingüísticos que, de hecho, no me competen, diré brevemente que no se trata de errores, sino de la transcripción de la estructura gramatical particular del ‘español andino’, fuertemente influenciado – en particular en la falta de acuerdo entre género y número, en el ‘loísmo’, y en el intercambio entre las vocales /e/-/i/, y /o/-/u/ – por las lenguas quechua y aymara. A nivel diacrónico, esta manera de escribir ha sido estudiada por ejemplo por Cerrón-Palomino (1992) y, más recientemente, por Lipski (sf), con particular atención en un documento del siglo XVI de Francisco Tito Yupanqui, en cuyo

---

<sup>28</sup> Estoy particularmente agradecido con Jhon Alex Sona Garambel, Vicente Alanoca Arocutipa, Walter Paz Quispe Santos, José Luis Velasques Garambel, Rolando Pilco Mallea, Víctor Villegas, Luis Pacho y Henry Noé Esteba Flores en Puno, Juan Damonte Valencia y José Luis Ayala en Lima. Cada uno de ellos, de diferentes maneras, hicieron posible que llegara a información que, de otra forma, me hubiera sido imposible alcanzar.

texto “abundan los trueques entre vocales altas y medias, de manera bidireccional para el caso de /i/-/e/, aunque sólo en dirección a la articulación media para /u/-/o/”<sup>29</sup>. En 1954, Alfred Métraux recopiló en un pequeño artículo de notas etnográficas aymara “una petición presentada por los *alcaldes mayores* de los departamentos de Oruro, Potosí, Chuquisaca y La Paz”, en el cual añadió “respetando la ortografía original del texto” (1954: 227-228). Una ortografía que, sin duda, se revela sumamente interesante:

Pedimos *livertad* y justicia y respeto Educacion, desamparo, garantias, y queremos separarnos de los esclavizados de indios y de los blancos mestizos *creollos* de los pubelos que siguen todavia y nos odean (sic) y nos ultrajan todavia actualmente... Nosotros No queremos sublevaciones. No queremos *Revoluciones ne* guerras. No queremos atacar a los pueblos *ne* a vellorios. No queremos matar a nadie *ne* entre nosotros hermanos indios. Si no respetamos los Derechos humanos de cada cual *ne* mucho menos no queremos meternos a ninguna Politicas *ne* partidos que sera partidos no sabemos nada y somos ignorantes... (Métraux 1954: 228, énfasis mío).

En este breve texto se puede notar una grafía que reproduce el lenguaje hablado, en particular en zonas rurales, donde el castellano es a menudo la segunda lengua después del quechua y/o el aymara, dependiendo del contexto.

En Puno, ya en 1927, Fransisqo Chuqiwanka (así firmó) propuso la *Ortografía indoamericana* [sic], un breve artículo aparecido en el Editorial del número de diciembre del *Boletín Titikaka*, con un comentario de Churata (2016a)<sup>30</sup> al final. Básicamente, Chuqiwanka proponía tan sólo tres reglas:

---

<sup>29</sup> El autor propone varios ejemplos: “*di* [de], *il* [el], *siñor* [señor], *cabeldo* [cabildo], *obespo* [obispo], *Felepe* [Felipe], *ecllesia* [iglesia], *vergen* [virgen], *on* [un], *natorales* [naturales], *mocha* [mucha], *josticia* [justicia]” (Lipski sf: segunda página del documento inédito). Y además cita a Felipe Guamán Poma de Ayala quien, de la misma forma, “evidenciaba neutralizaciones vocálicas en castellano motivados por la interferencia del quechua [...]. *Enfíeles* [infieles], *principales* [principales], *becita* [visita], *deuina* [divina]; *jubeleos* [jubileos], *yntitulado* [entitulado]; *príncipe* [príncipe].

<sup>30</sup> En diciembre del año siguiente (1928) se publica en el *Boletín Titikaka* una carta de Chuqiwanka a Churata (Chuqiwanka 2016b).

1 – qada letra no rrepresenta mas qe un sonido elemental imbaryable qalqyera que sea la qombinasyon qe forme.

2 – qada silaba no tyene mas de una boqal – las silabas de una palabra se qwentan por el numero de sus bocales.

3 – qada palabra se escribe como se pronunsysa (Chuqiwanka 2016a: 65).

La propuesta de Chuqiwanka<sup>31</sup> fue sin duda innovadora y, de cierta manera, subversiva; el estatus del español como lengua ‘nacional’, con una ortografía y una gramática ya fijadas desde hace siglos, era puesta en discusión, criticada desde una periferia que más bien, en ese artículo, impulsaba por una desestructuración de unas normas que, en realidad, no representaban la manera de hablar de la gente de Puno<sup>32</sup>.

Otro antecedente notable dentro de la literatura crítica puneña es, sin duda alguna, Gamaliel Churata. El uso de las lenguas quechua, aymara y española que hace el escritor y poeta puneño ha sido objeto de profundos análisis (Hernando Marsal 2007, 2010, Usandizaga 2012, Espezúa 2015). En el acápite titulado *La sirena del Laykhakota madre de el Pez de oro*, y más precisamente en la parte IV, se halla un diálogo en el que un personaje no identificado – posiblemente un *challwa*, pez, del ejército del *Khori-Puma* que lucha en contra del *Wawaku* – así habla:

Ahy no istovieron il Wawaku ni sos Anchanchu; y ahura sawitilo cómo si has inujaru sauier Hotoris ti lu biá ualado y il Tata-Achachila si los has tocó sos khinas. Si lu tas pidronado, is, nu más, purqui sos uijo si disi gosto nu más y las Hotoris nu si has dadu cointa; y si ti lo has ualado purqui turus si has ualaru. Y il dansiri, hina, vieras, sin qui ti poidis, rimidiar... (Churata 2012: 932).

Churata procura reproducir una cierta pronunciación del español hablado, en particular en zonas rurales; sin embargo, en la idea del autor, no hay ningún tipo de discriminación;

---

<sup>31</sup> En realidad, Chuqiwanka había publicado, junto con Julián Palacios, un texto en 1914 (otra versión será publicada en 1933) en el que los dos autores presentaban la propuesta de un alfabeto “syentífico” trilingüe (Hazen 1974, Zevallos 2002, Schwartz 2013).

<sup>32</sup> Para críticas y reflexiones sobre esta cuestión, véase Vich (1996, 2000), Matta (2002), Zevallos (2002), de Llano (2009), Durston (2014).

más bien, es casi una descripción etnográfica de una realidad lingüística realmente heterogénea, como de hecho es la puneña.

Empero, y voy llegando a las motivaciones que me han conducido a transcribir de este modo ‘híbrido’ las entrevistas, hay dos referentes trascendentales en la literatura peruana: Ciro Alegría y José María Arguedas. Los dos autores, en varias de sus novelas, han logrado restituir la manera de hablar español de los individuos, de acuerdo con matices socioeconómicos. Por ejemplo, en su novela *Los perros hambrientos*, publicada por primera vez en 1939, Ciro Alegría mostraba muy bien las diferencias de estatus – social, económico, cultural – de los personajes de su novela. La hambruna se hacía cada vez más insostenible y los ‘indios’ se fueron a la casa de don Cipriano, el hacendado de la zona:

Después de hacerse esperar mucho, salió don Cipriano, acompañado de don Rómulo, a ver qué deseaban. Ambos llevaban revólver al cinto. Una algarada se levantó:

– Patrón, venimos pa que nos atienda...

– Oiganós, patroncito...

—Ya nos morimos, patrón...

—Patrón..., patrón..., patrón..., patroncito...

Don Cipriano trató de imponer orden tomando un gesto autoritario y diciendo:

– Hable uno por uno.

– Patrón, patrón – vociferó un indio de pequeña estatura para destacarse del montón –, algo me pide, ya no tengo nada; mi mujer se muere, patrón...

– Comidita, patrón – gimió otro.

Don Rómulo intervino, gritando:

– Hable uno por uno...

Y don Cipriano:

– A esos huairinos ya les advertí.

¿De qué se quejan ahora? ¡Vuélvanse a Huaira! Y los de aquí, maten sus vacas, sus caballos, sus burros, sus ovejas... Yo no tengo nada...

Uno de los huairinos replicó:

– Ya hemos ido pa Huaira, patrón. Y don Juvencio nos dijo: «Conque ustedes, ¿no?... Agradézcan que no los mato comua perros... Váyansen». De todos modos, los diallá tamién mueren. ¿Qué vamos hacer, pue? Socorranós, patroncito... Le trabajaremos cuando seya el tiempo. No pierdasté sus brazos, patrón... (Alegría 1996: 245-246).

En este diálogo, es posible notar la diversa manera con la que Alegría hace hablar los personajes; don Cipriano ‘habla’ un español gramaticalmente correcto, mientras los campesinos emplean un español para muchos *motoso*, incorrecto (*diállá* por *de allá*, *seya* por *sea*...). Ahora bien, muy al contrario, mi decisión de transcribir las entrevistas tal y como han sido pronunciadas se debe principalmente a la necesidad etnográfica de documentar la realidad, pero también estética, de mantener la pronuncia. No hay, en absoluto, ningún tipo de descalificación o de cuestiones relacionadas con lo sociolingüístico o de atribución de sociolecto a lo que en última instancia es una variedad local dialectal del castellano; además, muchas de las personas que he entrevistado – incluidas aquellas que hablan una forma que se consideraría ‘incorrecta’ – tienen estudios secundarios o universitarios. Por lo tanto, mi idea es la de rescatar dicha pronunciación y no la de subalternizarla.

En lo que respecta a la traducción de citas procedentes de textos publicados, me ha parecido necesario hacer una versión al español por dos motivos principales. Por un lado, creo que para un castellano hablante la lectura de las citas traducidas va a ser mucho más fluida que si no lo fueran; además, pese a que el inglés y el francés sean los idiomas más comunes en la literatura científica, no todos y todas pueden leerlo, y esto me parece realmente una limitación seria hacia la divulgación de los trabajos; por el otro, creo que la traducción – tanto cultural como lingüística – es una herramienta necesaria en los estudios antropológicos y que, por lo tanto, es necesario implementarla (Lins Ribeiro y Escobar 2006).

He procurado traducir todas las palabras y las frases en lengua aymara (y, aunque sean muy pocas, las en quechua). Mi conocimiento de la lengua es, sin embargo, en un estado bastante rudimentario; entiendo el contenido de una oración simple, consigo también contestar con respuestas básicas, y me resulta más fácil entender el sentido de un texto escrito. Debido a estas limitaciones, siempre he recurrido a amigos y amigas aymaraparlantes, con los cuales he discutido ampliamente todos los términos. Los errores que, seguramente, habrá, son debidos a mi equivocación, por supuesto.

Quisiera aclarar el uso de los signos de puntuación a lo largo del texto. En una cita breve, no más de tres líneas, empleo las comillas ‘altas’ o ‘inglesas’ (“”); en el caso de que la cita contenga texto de otra/o autora/autor, empleo las comillas llamadas ‘bajas’ o

‘latinas’ («»); para enfatizar una palabra – que no sea una cita textual de otra/o – he decidido emplear las comillas ‘simples’ (“”) y, en algunos casos, la cursiva. Las palabras extranjeras son enfatizadas con el uso de la cursiva.

Para escribir las palabras en aymara he recurrido a la sistematización que se encuentra en *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical*, editado por Hardman, Vásquez y Yapita (2001), y más concretamente, en el artículo de Laura Martín (2001). A continuación, cito tres cuadros tomados del artículo especificado y relacionados con la fonética y el alfabeto fonémico del aymara:

<b>Cuadro 1: Cuadro fonético: contoides del aymara</b>						
	Bilabiales	Dento- alveolares	Alveo- palatales	Velares	Post-velares	Glotal
Sordas						
Oclusivas						
Simples	p	t		k	q	
Aspiradas	ph	th		kh	qh	
Glotalizadas	pʼ	tʼ		kʼ	qʼ	
Africadas						
Simple		č				
Aspiradas		čh				
Glotalizadas		čʼ				
Fricativas						
Llanas				x <	x >	h
Sibilantes		s	š			
Sonoras						
Nasales	m	n	ñ	ŋ		
Laterales		l	~ l			
Vibrante simple		r				
Semi-consonante	w		y			

Fuente: Martín (2001: 26).

**Cuadro 2: Cuadro fonético: vocoides del aymara**

	Anteriores		Centrales	Posteriores	
Altas	i	ḭ		u	ṵ
	ɪ	ɪ̰	ʌ	ʊ	ʊ̰
Medias	e	ḛ	ɔ	o	o̰
	ɛ	ɛ̰		ɔ̰	ɔ̰̰
Bajas			a		a̰

Fuente: Martin (2001: 27).

**Cuadro 3: Alfabeto fonémico del aymara**

p	t	ch	k	q
ph	th	chh	kh	qh
p'	t'	ch'	k'	q'
	s		j	x
m	n	ñ		
	l	ll		
w	r	y		
	i		u	
		a		
	..	(Alargamiento)		

Fuente: Martin (2001: 28).

## CAPÍTULO II

### MARCO TEÓRICO

‘Identidad’, ‘nación’ y ‘etnicidad’ son términos recurrentes en lo que tiene que ver con el pueblo aymara. Particularmente los primeros dos, son tanto conceptos usados en la reivindicación política por las y los actores sociales, como categorías analíticas empleadas por estudiosos/as, y esto genera a veces confusiones y ambigüedades. El término ‘etnicidad’, al contrario, recurre muy poco en las reivindicaciones políticas, pero sí está presente en los análisis sociológicos y antropológicos. En los próximos apartados se discutirán justamente estos tres conceptos – identidad, etnicidad y nación – para dar una base teórica en el análisis político aymara. Asimismo, se estudiarán las categorías sociales y políticas que han tenido más trascendencia en la historia peruana y puneña tales como ‘india/o’ y ‘mestiza/o’, estudiando también la normativa sobre las comunidades rurales en el Perú y el punto de vista aymara sobre los quechua en Puno, enmarcándolo dentro de la discusión sobre los ‘pueblos indígenas’. Finalmente, en el último apartado de esta Parte, se otorgarán las definiciones operacionales de los principales términos que se emplearán en la tesis.

#### *2.1 Identidad(es)*

El término “identidad”, “al igual que cualesquiera términos de clasificación socio-cultural, no es producto de diferencias morales, culturales o «raciales» como tales” (Stolcke 2008: 15). No se trata de atributos implícitos que obligan a los sujetos a adoptar ciertas conductas, respetar determinadas normas o valores inducidos por una condición definitoria. Tampoco se trata de códigos inscritos en los cuerpos, en la sangre o en los genes de un individuo. En definitiva, “la biología no es destino”, como ha evidenciado Stolcke, refiriéndose a las relaciones socio-históricas y simbólicas del “ser mujer en relación con el hombre” (Stolcke 2004: 78). Sin embargo, relacionar algún comportamiento o actitud con una supuesta esencia intrínseca es una operación común. En ocasión de la Copa América que se disputaba en Chile en 2015, el comentarista de una televisión italiana



hizo notar que “Jamaica juega un fútbol un poco africano, considerado también el origen de sus jugadores”. Una declaración de este tipo implica la idea de una inherencia africana implícita y objetiva que obliga a los jamaquinos a jugar de una manera “africana”. Muy lejos de este tipo de perspectivas esencialistas, en esta tesis se considera que “las identidades sociales son siempre creadas, y por lo tanto, históricas” (Stolcke 2008: 15). Este es, a mi manera de ver, el primer punto de partida para analizar las identidades sociales, es decir, la necesidad de conceptualizarlas como formaciones históricas y no como “hechos naturales, biológicos” (Stolcke 2000a: 31).

Las identidades son productos históricos que adquieren significados y evolucionan en el tiempo. Nunca permanecen inmutables, sino que cambian sus gramáticas, los signos diacríticos que, en un determinado momento las significan, así como pueden cambiar las fronteras que marcan inclusión y exclusión. En la introducción del clásico estudio publicado en 1969, Fredrik Barth revolucionó los estudios étnicos al afirmar que la constitución y los límites étnicos entre los grupos no son dados por elementos culturales, sino por el reconocimiento, el mantenimiento y la perpetuación de los límites mismos. Según Barth, las fronteras étnicas no desaparecen “a pesar del tránsito de personal a través de ellos”, sino que “las fronteras étnicas [...] generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen”. En la opinión del estudioso, en las investigaciones sobre grupos étnicos lo que debe considerarse como herramienta que constituye las fronteras entre identidad y alteridad no es tanto – o no solamente – la “cultura” del grupo mismo sino el “límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra” (Barth 1976: 17), ya que éste puede cambiar y no por esto desaparece la frontera entre dos grupos. La contribución de Barth abrió nuevas perspectivas en antropología, impulsando el desarrollo de los estudios sobre identidades étnicas y contribuyendo a desanclar la etnicidad de una visión objetiva. De acuerdo con varios autores y autoras, en los estudios étnicos e identitarios, la oposición teórica ha sido largamente polarizada entre dos tendencias opuestas. Por un lado, los enfoques que defienden el carácter esencial de las identidades sociales, para los cuales existiría una “correspondencia necesaria” (Hall 1998: 196) entre lo cultural y lo biológico, y de la cual sería imposible escapar justamente por su determinación. Según estas posturas, el sujeto se encuentra irremediamente anclado a su género, clase, raza, reconduciendo las

identidades a realidades inmanentes y naturales. Por el otro, los enfoques que rechazan la determinación natural, y explican las identidades como construcciones sociales históricamente mediadas. Estas posturas, definidas constructivistas o instrumentalistas, en realidad múltiples y a menudo teóricamente lejanas, conciben las identidades como procesuales, es decir, resultado de varios factores contextuales – sociales, culturales, políticos, económicos – ubicables en tiempos y espacios definidos. No se trata, por lo tanto, de objetos materiales de los cuales es imposible escapar, y a los cuales los individuos se encuentran inevitablemente amarrados. Sin embargo, muchas son las críticas que han recibido los enfoques constructivistas. Por ejemplo, Claudia Briones, retomando la definición de Brubaker y Cooper (2001) de “constructivismo cliché” afirma que “la versión escolarizada de discusiones densas ha sido la de postular las identidades como múltiples, inestables, negociadas, fragmentadas, fluidas, relacionales, situacionales, contingentes, construidas, etc. Conjunto de calificativos que, sin distinguir discusiones ni niveles, se aglutinan como típicos de una familia de enfoques constructivistas, pasibles de expurgar los pecados de los enfoques esencialistas” (Briones 2007: 60). La antropóloga argentina comparte con Brubaker y Cooper la idea según la cual “estos calificativos se han vuelto tan familiares – de hecho obligatorios – en los últimos años que uno los lee (y escribe) virtualmente en forma automática” y que “corren el riesgo de convertirse en meros indicadores de actitud” (Brubaker, Cooper 2001: 14). Desde un punto de vista etnográfico, según Briones, se corre el riesgo de olvidar las prácticas y discursos de los mismos actores sociales, acabando por ser un mero ejercicio académico. Otros autores, y en particular Restrepo, han evidenciado los problemas políticos que pueden acompañar enunciados como que la identidad es una construcción. Escribe Restrepo: “desde la perspectiva de los movimientos y organizaciones étnicas, algunos activistas y académicos se han preguntado si no es cuando menos sospechoso (por no decir abiertamente reaccionario) que precisamente ahora que los grupos subalternizados se organizan en torno a aspectos como la etnicidad, ciertos académicos desde sus «torres de marfil» aparecen conceptualizándola como una contingente construcción que constituye un «capital político» instrumentalizado para posicionar ciertos sectores e intereses” (Restrepo 2004a: 227). Y lo curioso es que las primeras voces críticas surgieron de investigadores marxistas reconocidos como el

historiador Eric Hobsbawm en su compilación clásica *La invención de la tradición* (Hobsbawm y Ranger 2002).

Las identidades funcionan como términos clasificatorios de ordenamiento del mundo social y, de acuerdo con Stuart Hall, “se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella” (Hall 2003: 18). El mismo significado del término “identidad” comporta la exclusión de una otredad, en cuanto representación de lo que la identidad no es. Este mecanismo no se aplica sólo a un nivel subjetivo, sino también a un nivel colectivo de inclusión/exclusión de “los otros” por el “nosotros”. Por esta razón, Eduardo Restrepo (2006) subraya que identidad y alteridad se crean a través de “actos de distinción” que definen y delimitan quien pertenece y quien no, quien se incluye y quien es excluido. Por lo tanto, lo que interviene en la construcción de identidades es una relación mutua de creación de un adentro y un afuera, de unas fronteras simbólicas que determinan el reconocimiento de poder pertenecer a algún conjunto. Sin embargo, las dinámicas mediante las cuales funcionan las identidades y alteridades corresponden al campo de lo social y no de lo natural. Esto reconduce a otra característica de las identidades, relacionadas no solamente con la diferencia – que puede ser simétrica y no conflictiva – sino también con la dominación y el poder. Las identidades, afirma Restrepo, “no sólo están ligadas a *principios clasificatorios*, sino también a prácticas de explotación y dominio” (Restrepo 2006: 28) en el marco del acceso a recursos de varios tipos, sean ellos materiales o simbólicos. Las identidades son siempre relacionales y pueden funcionar como un juego de atribuciones y afirmaciones. Es decir, las identidades atribuidas no necesariamente deben corresponder con las identidades elegidas y afirmadas conscientemente, ya que “en tanto relacionales, las identidades no son términos aislados. En su existencia ‘hacen sentidos’ (múltiples, situados y hasta contradictorios) no sólo para quienes las asumen, sino también para quienes son excluidos. Las identidades existentes, por tanto requieren ser asignadas y asumidas, aunque las proporciones varíen considerablemente” (Restrepo 2006: 29). Además, aunque desiguales en su enfrentamiento con otras identidades, éstas no pueden concebirse como regulares, compactas y simétricas en su interior. Dentro de cada identidad grupal existen jerarquías reconocidas y disputadas, y se crean nuevas relaciones de poder entre los sujetos.

Estudiar las identidades es tarea compleja en la medida en que no se trata de datos cuantitativos y matemáticamente medibles; no son solamente listados de rasgos objetivos que – sin dejar lugar a duda – definen estructuralmente cuáles son los elementos que componen una identidad, ya que, tampoco, la identidad es una. De acuerdo con Stuart Hall, en la última parte del siglo XX han ocurrido cambios que han afectado – y que siguen haciéndolo – “los paisajes culturales referentes a clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad que nos proporcionaban posiciones como individuos sociales”. De la misma manera, es también el sujeto, considerado como un todo definido, que padece esos cambios “que des-centra[n] a los individuos tanto de su lugar en el mundo cultural y social como de sí mismos” (Hall 2010: 364). La propuesta de Hall es la de analizar estos cambios a partir de un estudio diacrónico de las modificaciones del concepto occidental del sujeto, a través de tres paradigmas centrales en el pensamiento occidental moderno. Se trata de lo que el autor define como “sujeto de la ilustración”, “sujeto sociológico” y “sujeto posmoderno”. En estos tres momentos, la idea de la identidad individual sufre modificaciones estructurales. Del sujeto considerado como dado, unitario e inmutable desde el nacimiento del individuo hasta su muerte (es decir, el “sujeto de la ilustración”), al sujeto cuya identidad es moldeada en diálogo con los otros cercanos y el entorno social que lo estructura (“sujeto sociológico”); aquí el individuo habita, se viste de identidades sociales que estarían “allí afuera”. Según esta visión, “la identidad, entonces, une [...] al sujeto y la estructura”. En la idea de Hall, es aquí que se produce la ruptura que llevará a lo que define “sujeto posmoderno”, un sujeto “carente de identidad fija, esencial o permanente” y que es definida “histórica y no biológicamente”. Los sujetos posmodernos estarían fragmentados, dislocados, sus identidades estratégicas y contradictorias: “la identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía”, concluye el estudioso. De acuerdo con Stuart Hall, entonces, las identidades no son esencias fijas, sino que se caracterizan por su multiplicidad, modificación y contextualización. Con esto no se entiende una especie de esquizofrenia del sujeto, condenado a ‘usar’ todas sus identidades en el mismo momento. Concretamente, el sujeto puede tener varias identidades con las que se identifica; la identidad nacional, la de género, la de clase, la étnica, la local. No se trata de formas de autoidentificación excluyentes, aunque puedan ser conflictivas. Tales identidades pueden ser percibidas como jerárquicas, según los intereses contextuales, sin que una excluya a la

otra. Además, nunca se mantienen fijas y estables, sino que se modifican, evolucionan, cambian, se abandonan, se recrean.

Un “contextualismo radical”, como lo denomina Grossberg (2006) repara de posibles interpretaciones que podrían reproducir una visión ‘fijista’ de las identidades. En el caso peruano y, en general, en toda la Hispanoamérica colonial, fueron construyéndose identidades sociales que adquirieron un sentido natural. Términos como “indio”, “mestizo”, “criollo” se convirtieron en categorías raciales naturalizadas, estrechamente imbricadas bajo relaciones desiguales de poder, de clase, de género y explotación laboral. De Rojas hizo notar que “cuando comienza a haber indios es cuando llegan los españoles” (de Rojas 2013: 19). La convicción que durante toda su vida acompañó a Cristóbal Colón de haber descubierto la vía para las Indias, fue a la base del término empleado en América para definir sus habitantes originarios. Los “indios” nacieron de un error geográfico, de la necesidad de distinguir entre un “nosotros” en cuanto ibéricos, y un “los otros” en cuanto “naturales” del continente recién conocido por Europa. En la parte que nos ocupa de Sudamérica, la conquista del Tawantinsuyu, el imperio inca, marcó el establecimiento del dominio español en esos territorios y la creación de identidades sociales marcadas por la desigualdad jurídica y simbólica. A los ojos de los invasores, los rasgos fenotípicos, las diferencias culturales y morales de las poblaciones autóctonas con respecto a ellos, estuvieron en la base de las relaciones de explotación laboral y de violencias epistémicas.

Sin embargo, constatar que las identidades son construidas puede comportar problemas de orden político entre diferentes actores, específicamente entre los sujetos creadores y los analistas de esas identidades. Ha sido notado (Restrepo 2004a) que las operaciones deconstructivas pueden “desempoderar” las reivindicaciones de los actores y actrices sociales, los cuales se encuentran en una posición de subalternidad con respecto a los académicos. El “conocimiento experto” producido por la academia establece la “verdad” científica de un fenómeno; la puesta en cuestión de la identidad como construcción podría quitar valor a los sujetos y a sus reivindicaciones. Es necesario, entonces, hacer dialogar las dos vertientes, así como marcar de manera clara las dos perspectivas, reconociendo el valor intrínseco de cada una.

En este modo, el discurso sobre la identidad funciona como doble articulación de delimitación del “nosotros” y de “los otros”. Sin embargo, considerar las identidades como

meras formaciones discursivas puede encubrir el hecho de que esos discursos nacen de “realidades sociales [que] adquieren una dimensión discursiva” (Restrepo 2006: 27), y no de representaciones desancladas del espacio y el tiempo. Esas realidades vehiculadas discursivamente otorgan “la posibilidad de percepciones y pensamientos” pero también “de las experiencias, las prácticas, las relaciones” (Restrepo 2006: 27). Entonces, para Briones, “decir que el discurso constituye lo real no comporta afirmar que lo real es una mera realización del discurso” (Briones 2007: 68). En el caso de la identidad aymara, esta se construye *a partir* de una vivencia que es narrada discursivamente en su reivindicación. Ambos componentes, en realidad, no se hallan separados, sino articulados, y cada uno reforzando al otro.

Especialmente en las identidades étnicas reivindicadas desde espacios subalternos, la narración ocupa un lugar destacado en dos sentidos principales. Por un lado, en la definición de los elementos de inclusión y definición de la identidad – elementos que pueden cambiar en el curso del tiempo – y, por el otro, de la presentación hacia los que se excluyen de esa identidad. En concreto, en esta tesis postulo dos categorías analíticas: la de identidad y nación aymara como ‘vivencia’ y como ‘narración’, categorías que se presentarán a continuación.

### *2.1.1 Identidad aymara: ‘vivencia’ y ‘narración’*

Se trata de una distinción que busca evidenciar la distancia entre ‘lo que se dice que se hace’ y ‘lo que se hace realmente’ (aunque, claro, en la mediación de mi interpretación) en relación con el aspecto de la identidad aymara. Empleo el término ‘narración’, específicamente tomando en cuenta los trabajos de Margaret Somers (1992, 1994) en relación con el tema. La socióloga, en *The narrative constitution of identity* (1994), se propuso re-configurar, a través de la categoría de “narrativa”, el estudio de la formación de la identidad, postulando el concepto de *narrative identity*. Así lo define Somers:

El enfoque se construye a partir de la premisa de que narratividad y relacionalidad son condiciones del ser social, de la conciencia social, de la acción social, de instituciones, estructuras, e incluso de la propia sociedad; el yo y los efectos del mismo son contruidos y reconstruidos en el contexto de las relaciones internas y externas de tiempo y lugar y poder que están en constante flujo. Esas identidades sociales se constituyen a través de la narratividad, la acción social es guiada por la narratividad, y los procesos e interacciones sociales – tanto institucional como interpersonalmente – están narrativamente mediados y proporcionan una forma de entender la presencia recurrente de las identidades particulares que son, sin embargo, no universales (Somers 1994: 621).

Por otro lado, Clua y Sánchez han mostrado recientemente que

en la identidad como narración, el flujo de experiencias sensoriales y reconstrucciones cognitivas adquiere la continuidad en el tiempo que permite construir la idea de “ser el mismo” (“mismidad”) – y diferencia – que está a la base de las filiaciones colectivas, en última instancia políticas. Por tanto, la identidad narrada – sea de una persona, sea de una colectividad (territorial o no) –, se convierte en el lugar buscado para el encuentro entre historia y ficción, entre lo que es vivido y lo que no lo es; incluyendo quién nos gustaría ser.

Y citando a Paul Ricoeur, explican que

esta narración es transformada en una «comprensión de sí, es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias» [Ricoeur 1996: 107, nota 1] (Clua y Sánchez 2014: 5).

Erik Pozo ha estudiado la identidad aymara en Puno formulando la categoría de “formación discursiva”, es decir, el “producir una definición sintética de la diversidad de promesas [unidades específicas del discurso] que articuladas componen un discurso” (Pozo 2015: 43). Sin embargo, la narración no es mero discurso: “narrar implica una verosimilitud, un gesto de comunicación, una puesta en juego de lo propio, de lo íntimo, de la subjetividad, en diálogo con una realidad. Y esa subjetivación es algo que permite que la

gente se apropie de su propia narrativa” (Rivera Cusicanqui 2014)<sup>33</sup>. Como hace notar Eduardo Restrepo (2004a), el “«discurso» es erróneamente considerado como una superestructura o un «estrato» que viene a agregarse a las prácticas sociales obturándolas o apuntalándolas según sea el caso”. Por ello, continúa el antropólogo colombiano, “esto no significa, sin embargo, que lo social es únicamente discurso, pero tampoco que lo discursivo es un suplemento de lo social” (Restrepo 2004a: 238).

La identidad y la nación aymara son, en Puno, reivindicadas a partir de una realidad ‘vívida’, sobre la cual, como si fuera los fundamentos de una casa, se construye narrativamente la idea de nación y de identidad. ‘Vivencia’ es una palabra que recorre en las entrevistas recogidas en Puno, y aquí la tomo como categoría analítica sugerida por las y los interlocutores. Implícitamente, ellas y ellos mismos distinguían entre la propia ‘narración’ y la ‘vivencia’ como aymara que, según me decían, encontraría en sus características más ‘puras’ y ‘conservadoras’ en el ámbito rural. De todas formas, esta categoría de ‘vivencia’ es también una categoría de la ‘narración’, ya que de hecho se configura como la narración de la vivencia. Por tanto, especifico ulteriormente el hecho de que la ‘vivencia’ es, como dije, tanto una categoría de la ‘narración’, como una base real de lo vivido. En este sentido, con Terradas entiendo la vivencia (en cuanto identidad vivida), como

aquel reconocimiento humano de la vida, que se caracteriza principalmente por atender a la memoria de lo vivido, a sus repercusiones afectivas, y a los sentimientos y derechos de arraigo y vinculación que dicha memoria solicita. A partir de la identidad vivida se construye una identidad cultural, la cual no es nunca netamente individual o colectiva. Se halla a medio camino de la memoria de las significaciones personales y de la memoria de los cronotopos comunes. Se construye en el ir y venir entre ambos extremos. Siempre posee arraigos y vinculaciones, sentimientos y derechos, pero no necesariamente unificados o fijados en un solo lugar o en un modo de vida particular (Terradas 2004: 64).

Entonces, la narración acerca de la propia identidad nace y se desarrolla en un contexto específico que moldea términos y expectativas, elecciones y rechazos, intereses y temáticas. Por supuesto, el contexto solo puede ‘sugerir’, ‘orientar’, no ‘obligar’, ya que la persona es

---

<sup>33</sup> Visualizado el 26/07/16 en <https://www.youtube.com/watch?v=7pGICIJpcc4>.



ciertamente el resultado de su experiencia, pero siempre puede estar sujeta a nuevos encuentros y a cambios que pueden determinar, en un sentido u otro, sus elecciones. Empero, la identidad narrada – que asume caracteres individuales o colectivos – deviene el *locus* donde el/los individuo/s recrea(n) y construye(n) historias sobre sí, como sujetos individuales y, también, como sujetos colectivos. De acuerdo con Ricoeur, se trata de una “ficción histórica” (1996: 107, nota 1): el individuo, pues, ha vivido claramente una historia; pero la historia de su identidad – es decir, su identidad narrada – es una ficción o, mejor dicho, una suma de elementos escogidos de esa historia, reales o inventados, que crean una narración. Es obvio que dichas narraciones pueden adquirir, en determinados contextos, caracteres políticos definidos. Y más aún, en lugares donde la subjetividad – ‘mi’ ser – ha sido históricamente descalificado, subalternizado, excluido. La narración de la identidad se produce, también, en escenarios de luchas simbólicas, y de búsquedas de reconocimiento y legitimación. De todas formas, decir que la identidad es narrada no implica *en absoluto* afirmar que es falsa. En la misma línea de Clifford Geertz, puede sostenerse que es una ficción, en el sentido que a ésta le otorga el mismo autor: “ficciones en el sentido de que son algo «hecho», algo «formado», «compuesto» – que es la significación de *fictio* –, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de «como sí»” (Geertz 2003: 28).

Desde un punto de vista constructivista, las identidades son creaciones históricas. Sin embargo, esta idea de creación no descalifica por sí las motivaciones que subyacen a su trabajo de elaboración, individual y/o colectiva; más allá de constatar que las identidades sociales son producto de una acción creativa intelectual, entonces, la necesidad es la de comprender por quiénes, en cuáles contextos y a través de cuáles mecanismos retóricos esta identidad es formada. Porque, claro está, las identidades – aunque construidas – no acaban permaneciendo iguales a sí mismas, sino que – por intervenciones de los mismos actores sociales – siguen constantemente en formación, en modificación. Esto, como dije, no quita legitimación a las reivindicaciones que acompañan esas formaciones identitarias. Todo lo contrario. Las reconduce a una dimensión que, de ontológica, vuelve a política y social, pisa tierra y se re-conecta a la vivencia, a lo vivido, en lo cotidiano. Porque la narración de ‘identidad’ y ‘nación aymara’ en Puno es elaborada a partir de una realidad que existe, que es vivida. Empero, es interpretada empleando términos, conceptos, categorías que – a

medida que se va creando un ‘archivo’ de términos e ideas – enriquecen el marco de la narración. Propongo un ejemplo para que se pueda entender mejor. El tema de la dualidad complementaria – “no hay nada sin un concepto dual, no existe la vida misma, es así” – me dijo un profesor que puede ser incluido entre los que defino como ‘intelectuales’ – se ha convertido en una herramienta retórica de distinción de lo que vendría a ser ‘lo aymara’. Este concepto, en la narración de la identidad aymara en Puno, se encuentra muy presente en los discursos, y es aplicado a los más varios elementos, ocasiones y situaciones. Una de ellas es cuando los alferados<sup>34</sup> ‘pasan’ fiesta (es decir, cuando se encargan de organizar la celebración para la fiesta patronal o el aniversario de la comunidad); teóricamente – o sea, narrativamente – no podrían ser del mismo sexo y, más aún, deberían ser pareja (el cargo lo toma el varón y la esposa de este lo acompaña). Ahora bien, he tenido la posibilidad de participar, durante mis estancias en el campo, a al menos ocho fiestas, en diferentes comunidades del distrito de Ilave (Alintuyo, Alpacollo, Ancasaya). Si en lo narrado, como se dijo, sería necesario, obligatorio, que ejerza el cargo la pareja oficialmente casada – justificándolo con una serie de cuestiones relacionadas con la dualidad complementaria, ‘propia’ de la cultura aymara –, en lo vivido esta obligatoriedad se diluye de acuerdo con las necesidades contextuales. La ‘tradicional’ composición de dos esposos parece ser la norma; sin embargo, en dos ocasiones quien ejercía el cargo era un varón soltero (Ancasaya, en 2014) y dos mujeres (Alintuyo, 2016). Estas observaciones etnográficas están comprobadas por comentarios y discusiones que tuve con amigos aymara de varias zonas del departamento; muchos me dijeron que, efectivamente, la norma – representada por la pareja casada – es a menudo substituida por las exigencias internas a la comunidad, por ejemplo, la falta de personas que puedan cubrir los altos gastos de la fiesta<sup>35</sup>.

Con este breve ejemplo no estoy diciendo que la identidad aymara narrada es una invención; más bien, procuro reflexionar acerca de cómo, en la narración, se van estableciendo unas pautas, así como unas ‘fórmulas’, que fijan la vivencia – de la cual procede la narración – construyendo una ‘narración’ de la identidad aymara que escoge estratégicamente sólo algunos elementos y no otros. Elementos que, en la formulación de

---

<sup>34</sup> Es la pareja, oficialmente casada, que cumple con la función de organizar y presenciar a la fiesta patronal de la parcialidad, comunidad, centro poblado o ciudad. Ver la Parte Cuarta de la tesis.

<sup>35</sup> De acuerdo con varias informaciones otorgadas por personas que ejercieron el cargo, el gasto puede llegar a los 7 mil, 8 mil soles (alrededor de 2000 euros), o a veces aún más.

identidad y nación aymara, son evidentemente considerados más funcionales en la presentación de un ‘nosotros’, tanto ante a la sociedad nacional y regional, como también ante los propios aymara. Es, más bien, lo que podría definirse como búsqueda de legitimación, desde un punto de vista étnico.

## 2.2 Etnicidad(es)

En el sentido con el que se emplea hoy, “etnicidad parece ser un término nuevo” (Glazer, Moynihan 1975: 1). Y por cierto lo era cuando los autores escribieron la introducción de su libro colectivo en 1975. Hoy día, como afirma Hobsbawm (2000: 114), “estamos acostumbrados” a términos como *etnia* o *etnicidad*, términos que pertenecen tanto al vocabulario académico como al discurso de la vida cotidiana. Glazer y Moynihan (1975: 1) registraban que su aparición en los diccionarios de lengua inglés no se dio hasta 1972<sup>36</sup>, mientras que, como nota Eriksen (1993: 161), en el importante diccionario de antropología y etnología de Bonte e Izard (2009), no hay la entrada ‘etnicidad’, sino solamente la de ‘etnia’ y de ‘etnias minoritarias’.

En antropología y en las ciencias sociales en general (McKay y Lewin 1978, Eriksen 1993, Ventura 1994, Hobsbawm 2000, Clua 2008), el uso del término ‘etnicidad’ se remonta a los años 60 del siglo XX y, en particular, su auge comenzará después de la publicación en 1969 del libro editado por Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976).

Al contrario, ‘etnia’ es una palabra procedente del griego antiguo, ἔθνος (*ēthnos*) que, en origen, indicaba un conjunto lingüístico que, más o menos, compartía unos mismos rasgos culturales. Sucesivamente, de acuerdo con Ventura (1994: 116), en cuanto “término propiamente descriptivo y clasificatorio”, su uso denotaba al extranjero; pasado al lenguaje eclesiástico, a través de su transposición latina, *ethnicus*, se empleaba como “sinónimo de idólatra, pagano e infiel” (Ventura 1994: 116; también Eriksen 1993: 4). A este propósito, Giménez nota que “las «etnias» siempre son los «otros», menos el grupo que clasifica de este modo a esos «otros» desde una posición dominante” (2006: 130). Este paradigma ha

---

<sup>36</sup> Concretamente, notan que en el *Oxford English Dictionary* de 1933 no había una entrada para *ethnicity*. Sin embargo, en el *Supplement* de 1972 se señala el primer uso en 1953 por David Riesman (Glazer, Moynihan 1975: 1).

sido puesto en discusión por Stuart Hall quien habla de “etnicidad maximalista” (Restrepo 2004b). En la perspectiva del estudioso, “todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico; esta es la fuente de la producción de sí mismos, por lo que todos poseen una etnicidad —incluyendo lo inglés británico” (citado en Restrepo 2004b: 40).

John Comaroff escribió que “el localismo cultural, como hemos sido enseñados por todas las mejores tradiciones teóricas de la modernista ciencia social occidental, estaba ineludablemente condenado a morir” (1994: 207). Sin embargo, como demuestra el crecimiento de las demandas étnicas a lo largo del planeta, estas visiones modernistas aparecen anticuadas. Actualmente, la idea según la cual las identidades étnicas desaparecerían con el avance de la modernización es, para la abrumadora mayoría de las y los estudiosos, una equivocación empíricamente invalidada. Estas posturas, procedentes de las más diversas tradiciones, pronosticaban la desaparición del fenómeno étnico por causa de la modernización y la asimilación al Estado (Horowitz 1985: 100, Río Ruiz 1998: 79-80).

Seol, en su reseña sobre los diferentes enfoques de los estudios étnicos, subraya que tanto los marxistas como los liberales convergían en que los lazos primordiales y localistas, considerados como herencia del pasado, desaparecerían con la industrialización y la modernización. Desde una perspectiva marxista, la etnia era considerada como un epifenómeno, como una situación efímera y destinada a mutar cuando los individuos hubieran logrado tomar su consciencia de clase. Por otra parte, continúa Seol, en la visión liberal las lealtades étnicas representaban lo arcaico y se constituían como evidentemente anacrónicas. Las perspectivas de corte liberal – en esto cercanas a algunas posturas marxistas – estaban convencidas de que las lealtades étnicas y localistas estaban destinadas a “racionalizarse” bajo el empuje de una homogeneización industrial y modernizadora (Seol 2008: 324). Al contrario, como afirma Smith, las lealtades étnicas y las divisiones nacionales se han visto reforzadas (Smith 1984: 3), y está claro que “la importancia de los fenómenos étnicos no han retrocedido por causa de los procesos de modernización e industrialización” (McKay 1982: 395).

Marcus Banks, en la introducción de su *Ethnicity: Anthropological Construction* evidencia el enorme número de definiciones (por ejemplo, Yinger 1985, Ogan 1992,

Eriksen 1996, Jenkins 1996, Levine 1999, Chandra 2006, Green 2006, Seol 2008, Gros 2012) que, a lo largo de las últimas décadas, han sido dadas del término ‘etnicidad’, haciendo su trabajo más difícil en razón de una literatura tan vasta: por lo tanto, como justifica el autor en las palabras iniciales, ha citado exclusivamente aquellas definiciones del concepto de etnicidad relativas a “la cualidad de ser étnico, no el adjetivo étnico en sí”. Banks ha procurado emplear términos como ‘grupo étnico’, ‘población’ y ‘grupo’ lo menos posible, consciente del “reduccionismo sociológico” que tales categorías conllevan. Además, el autor contempla “la etnicidad como una simple cualidad de los grupos y, sobre todo, tiend[e] a utilizarla como herramienta analítica, ideada y usada por académicas/os” (Banks 2005: 5-6). En efecto, ya en 1978, McKay y Lewis propusieron un cuadro<sup>37</sup> para salir de la confusión y ambigüedad terminológica. Esquemáticamente, dividen entre “tipos de identificación étnica”, que incluyen una “ethnic awareness” y una “ethnic consciousness”. La primera identificación proponen aplicarla a aquellas/os individuos conscientes de tener algún tipo de carácter “étnico” que, sin embargo, no adquiere un peso mayor respecto a sus “otras características culturales, físicas, sociales o territoriales”. La segunda, también la aplican a individuos conscientes de tener algún rasgo étnico que, sin embargo, adquiere preponderancia jerárquica en la autoidentificación del sujeto, respecto a otras posibles maneras de identificación. Este primer nivel corresponde, para los autores, al nivel individual de análisis, al cual añaden otro nivel, es decir, lo que llaman “tipo de estructuración”, distinguiendo entre “categoría étnica” y “grupo étnico”. Esta postura recuerda muy de cerca la idea – tomada en préstamo de la idea marxista de *clase en sí* y de *clase para sí* – y de “ser social/consciencia social”. En la taxonomía señalada por Restrepo (2004b: 17-18) sobre las diferentes posturas teóricas en los estudios étnicos, el antropólogo colombiano denomina “etnicidad como superestructuras” a aquellos planteamientos, de tradición heterogéneamente marxistas, que evidencian “la relación entre etnicidad y clase, en particular, y entre etnicidad e infraestructura/superestructura [...] o ser social/consciencia social”. Entre los autores que adscriben a esta postura, Restrepo incluye a Balibar (1991), Wolf (1987) y Quijano (2000) “con sus análisis sobre la economía

---

<sup>37</sup> Entre otros, y como ejemplo, véase Handelman (1977: 188) quien propone distinguir entre tipos de adscripción étnicas, a saber, “categoría étnica, red étnica, asociación étnica y comunidad étnica, advirtiendo que no hay que tomarlas como algo dado, sino que se trata de “tipos ideales en un continuum de completud organizacional [*organizational completeness*]” (Handelman 1977: 198).

política de la expansión del capitalismo desde finales de la década de 1970” y los Comaroff (1992). En lo que atiene a la literatura analítica sobre los aymara, un importante autor que puede adscribirse a esta tendencia es Xavier Albó (1986, 1991, 2002) que plantea la identidad – además de la ‘nación’ – aymara distinguiendo entre “nación aymara en sí” y “nación aymara para sí” (Albó 2002).

Regresando a la clasificación de McKay y Lewis, los “tipos de estructuración” serían la “categoría étnica” y “el grupo étnico”. Así las definen los autores:

Categoría étnica: un cierto número de personas pueden ser clasificadas en una categoría específica debido a que poseen un(os) rasgo(s) étnico(s). Sin embargo, no hay un sentido de pertenencia entre estas personas, ya que este atributo común no es percibido como base para cualquier tipo de interacción social significativa. Tales agregados pueden ser llamados categorías étnicas en sí. Grupo étnico: Un cierto número de personas interactúa de manera significativa sobre la base de un(os) rasgo(s) étnico(s) similares compartidos. Está presente una especie de conciencia y un sentido de pertenencia. Tales entidades sociales pueden ser llamadas grupos étnicos para sí (McKay, Lewin 1978: 419).

A este propósito, en un estudio sobre el concepto de “grupo”, Roger Brubaker – citando justamente a McKay y Lewis, entre otros – escribe que “debería estar claro que una categoría no es un grupo”. Y luego añade: “es, a lo mejor, una base para la formación-de-un-grupo [*group-formation*] o «grupalidad»<sup>38</sup>[*groupness*]” (Brubaker 2002: 19).

Por otra parte, Connor anota que el término ‘etnicidad’ – que define como “la identidad de un individuo para con su grupo” – es incluso “más camaleónico que el de nación” (Connor 1978: 378). El autor lamenta el hecho de que los sociólogos hayan confundido y empleado ‘grupos étnicos’ como sinónimos de minorías siendo, para él, imprescindible en su definición la trascendencia que en ella revisten los “lazos ancestrales” (Connor 1978: 386). Ahora bien, esta visión y, en particular la “biológica de los grupos étnicos”, remite a una visión substancial de los mismos.

Sin embargo, el problema de la naturalización sigue siendo presente al considerar los “grupos étnicos” como esencias ontológicas y homogéneas. De acuerdo con algunas

---

<sup>38</sup> Esta palabra comparece en un artículo precedente (Brubaker, Cooper 2001) traducido por Coria, Paz y Hobert.

perspectivas teóricas relativamente recientes, al tratar de esta manera la etnicidad se corre el riesgo de caer en lo que Brubaker, como ya se ha anotado, define como “grupalismo”. Por otra parte, en las ciencias sociales y, tal vez con más fuerza en antropología, el “grupo” ha representado la unidad mínima de análisis y, los estudios étnicos no representan ciertamente una excepción, como muestra entre otros Banton (2007) en su comentario a las “comunidades étnicas” de Weber. Otro autor, Herrarte (2007), escribe que “el pensamiento sociológico centroamericano no escapa a este grupismo [...]. Si bien en Centro América la idea de grupos humanos [...] se considera como parte fundamental de la abstracción sociológica, el grupismo es más evidente dentro de los grupos étnicos” (Herrarte 2007: 114).

Roger Brubaker ha dedicado varios estudios al esclarecimiento del concepto de “grupismo” (Brubaker y Cooper 2001, Brubaker 2002, 2009). En *Ethnicity without Groups* (2002: 164), define el término como

la tendencia a tratar grupos étnicos, naciones y razas como entidades substanciales a las cuales pueden ser atribuidos intereses y agencia. Entiendo la tendencia a reificar tales grupos como si fuesen internamente homogéneos, externamente delimitados, incluso actores colectivos con propósitos comunes. Entiendo la tendencia a representar el mundo social y cultural como un mosaico polícromo de bloques étnicos, nacionales y raciales monocolors (Brubaker 2002: 164).

El autor sostiene que a pesar de las tentativas de salir de este *impasse*, se continúa pensando en la etnicidad, la raza y la nación como entidades discretas (Brubaker 2009: 28). Yans (2006) ha criticado esta interpretación notando que, paradójicamente, también Brubaker cae en el esencialismo al tratar – del mismo modo – todas las manifestaciones grupales, aun las que, de manera consciente, se construyen voluntariamente con ese enfoque. La réplica de Brubaker es la siguiente: “el grupismo es una variable, no una constante”, variando “no solamente a través de los supuestos grupos. Los grupos delimitados y solidarios son una importante modalidad de etnicidad (y, más en general, de organización social), pero sólo representan una modalidad” (Brubaker 2009: 30). Por tanto, la propuesta del autor para lograr salir del uso esencial de la categoría de ‘grupo étnico’ es, entonces, la de repensar estructuralmente y, como primer paso, el término ‘etnicidad’. En

su propuesta, Brubaker comparte con las posturas constructivistas la necesidad de no pensar en términos estáticos, naturales y sólidos a los conjuntos o a sus manifestaciones; “quiere decir pensar la *etnización*, *racialización* y *naturalización* como procesos políticos, sociales, culturales y psicológicos”. Y, de la misma manera, “tomar como categoría analítica de base no el «grupo» como entidad, sino el *grupismo* como variable conceptual contextualmente fluctuante” (Brubaker 2002: 167-168).

Ahora bien, la literatura sobre la etnicidad es realmente demasiado extensa como para dar cuenta de las posturas de cada autor/a. Conviene, por lo tanto, quedarse con las sistematizaciones ya existentes que, por lo general, distinguen dos macro-grupos principales, es decir, las posturas llamadas ‘primordialistas’, y las llamadas ‘constructivistas’ (Ventura 1994, Río Ruiz 1998, Clua 2008). Por lo general, se tiende a distinguir entre posiciones que ven la etnicidad como un producto inherente a la naturaleza de los individuos, como un dato real y objetivo o, por lo contrario, como una construcción histórica, estratégica y fluida (Glazer, Moynihan 1975: 19-20, McKay 1982: 396, Seol 2008: 341-349).

Muchas han sido las críticas que han recibido los enfoques primordialistas (Eller, Coughlan 1993). Tomaré como ejemplo la de McKay (1982) porque, me parece, ilustra bien las debilidades de tales perspectivas. Perspectivas que, de acuerdo con el autor, pueden revisarse en los trabajos de estudiosos como Isaacs (1975) y Connor (1978), entre otros, para quienes la base de la etnicidad se encontraría en sentimientos primordiales, hecho que explicaría *per se* fenómenos como lo que Smith (1984) ha definido “revival étnico”. McKay se dice consciente de que el mayor logro del primordialismo ha sido otorgar atención a la “gran fuerza emocional de los lazos étnicos”. Empero, los problemas relativos a estas posturas son más que las ventajas. En primer lugar, sufre de “una explicación en términos determinísticos y estáticos”, atando los individuos a su ineluctable destino de ser “étnicos” sin más remedio o posibilidad de elección. En segundo lugar, los elementos definitorios de identidad étnica son pensados como fijos, dados y naturales, como si “el hombre [*sic*] fuese visto como un leopardo imposibilitado en cambiar sus manchas étnicas” enfatizando, en algunos casos aún más, la ‘raza’ como “el más indeleble de los atributos «primordiales»” (McKay 1982: 398), como en el caso de autores como van den Berghe (1967) y Patterson (1975). En tercer lugar, el rol asignado a la etnicidad en literatura es



demasiado central; al contrario, esta última no es más que *una* forma de identidad. En cuarto lugar, McKay nota cómo se ha otorgado exclusivamente a los *insiders* la posibilidad de comprender el primordialismo. En otras palabras, sólo quien siente de pertenecer al grupo puede dar explicaciones de su identidad. McKay sostiene que “esta etnocéntrica, solipsística doctrina de «*insiderism*» [Merton 1972] niega las posibilidades de categorización y generalización” (McKay 1982: 399). En quinto lugar, parece que los conflictos étnicos tienen una clara vinculación con la fuerza de los lazos étnicos primordiales. Sin embargo, esta interpretación no tiene en cuenta que se pueden tener vínculos emocionales sin que, de modo obligatorio, tengan naturaleza primordial. Finalmente, las perspectivas primordialistas abstraen etnicidad y ‘grupos étnicos’ del entorno socio-estructural, contribuyendo a cosificarlos y hacerlos esencias naturales y ontológicas. Entonces, concluye el autor, si por un lado las perspectivas primordialistas son útiles en la comprensión de los sentimientos de pertenencia, por el otro se revelan engañosos debido a su ahistoricidad, a su reduccionismo psicológico y a la incapacidad de dar cuenta de los cambios socio-económicos y políticos (McKay 1982: 397-399).

Río Ruiz añade a estas críticas la cuestión de la lucha simbólica interna a los grupos mismos. En la opinión del autor, los “eternos” lazos étnicos serían “en gran medida resultante de luchas simbólicas continuas en el seno de los propios grupos, donde se compite por monopolizar la definición de las verdaderas características distintivas de una herencia cultural o de aquellos elementos de la misma que más valor tienen y más deben respetarse y reconocerse” (Río Ruiz 1998: 87).

Siguiendo a Seol (2008), bajo la etiqueta de ‘constructivismo’ en los estudios sobre etnicidad se suelen agrupar posturas teóricamente heterogéneas que, sin embargo, comparten una mirada que considera la etnicidad como fenómeno construido socialmente y que, por lo tanto, los individuos no están necesariamente amarrados a su procedencia étnica, sino que pueden construir su identidad de manera libre, adoptando elementos procedentes de otras tradiciones culturales (Bhabha 1990, Yelvington 1991, Hall 1993, Cohen 1994). Asimismo, quedando el sujeto liberado de una idea de vínculos primordiales, los autores que trabajan desde esta perspectiva conciben la etnicidad como una cuestión electiva, circunstancial, voluntaria, pragmática y absolutamente no natural (Burgess 1978, Yeros 1999).

Como ha mostrado Marcus Banks (2005: 25 y ss.), los antecedentes de los estudios étnicos de corte constructivista se pueden hacer remontar a las obras de diversos autores<sup>39</sup> de la ‘Escuela de Mánchester’ que, a finales de los años 30, condujeron trabajos de campo en África. La figura principal, también desde un punto de vista cronológico, es la de Max Gluckman (1940<sup>a</sup>, 1940b) con su artículo titulado *Analysis of a social situation in modern Zululand*. El antropólogo estaba interesado en estudiar las relaciones entre ‘blancos’ y ‘negros’ en Zululand, con un enfoque centrado en el ‘contacto cultural’, las relaciones desiguales entre zulu y europeos y los matices que caracterizan la pertenencia o el rechazo a uno de los dos grupos. Temas e intereses que luego serán retomados en los estudios sobre etnicidad, particularmente desde los enfoques constructivistas, es decir, la importancia del contexto en el análisis y el mantenimiento de fronteras entre dos o más grupos (Banks 2005: 26).

Empero, una de las figuras centrales en los estudios étnicos es la de Fredrik Barth, editor en 1969 de un libro colectivo realmente influyente en antropología y las demás ciencias sociales, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976). Partiendo de premisas empíricas sustentadas en los estudios recopilados en el texto, Barth critica fuertemente el primordialismo y, desde un punto de vista situacionista, propone que la definición de los límites de un grupo étnico sea operada por los actores sociales mismos, quienes establecen cuáles son los elementos y caracteres definitorios, tanto a un nivel exterior, como en la conducta interna. De esta manera, pueden mutar los contenidos culturales definitorios y la forma organizacional en el grupo, pero lo que permite estudiar estas formas y contenidos culturales que cambian, es la dicotomía entre *nosotros* y los *otros* (Ventura 1994: 123). Por lo tanto, desde esta perspectiva es el grupo mismo que define los límites étnicos, y no los contenidos culturales. Entonces, estos límites son puramente sociales, desde el momento que el grupo puede modificar su estructura interna, sin por esto perder la autoidentificación previa: en sustancia, el cambio cultural no equivale a la pérdida de la identidad étnica. Pero, por el hecho de que la identidad étnica está a menudo asociada con normas de valores culturales, Barth distingue entre un “contenido étnico” y una “identidad étnica”. El primero, sería el bagaje cultural – dinámico de un grupo – mientras la segunda, la concepción del

---

<sup>39</sup> Muy importantes han sido también las contribuciones de Clyde Mitchell (1956) y Philip Mayer (1971), discutidas detalladamente en Banks (2005: 27-37). Ver también Epstein (1978: 1-3).

grupo por parte de los miembros de éste y de los que son *otros*, evidenciando como la identidad cultural no pueda existir sin un bagaje cultural que la dote de sentido. Por esto, el autor concluye que la historia de un grupo étnico no coincide con la cultural del grupo mismo porque, como se ha visto, puede ser paralela (Ventura 1994: 123).

Por el contrario, la perspectiva analítica que se adopta en esta tesis es totalmente opuesta a la primordialista, y está mucho más cerca de una mirada que se ubica entre el constructivismo y el instrumentalismo, aunque de forma crítica.

### *2.3 Nación(es)*

En la década de los 70 los aportes procedentes de los estudios sobre la etnicidad enriquecieron el debate sobre nación y nacionalismo. El tema de la etnicidad, siguiendo a Clua (2008), es actualmente indisociable en el análisis del nacionalismo. Sin embargo, en los textos ‘clásicos’ de los 40 y 50, así como en los primeros trabajos ‘modernistas’ de la década de los 60, el concepto de etnia – aunque presente de manera implícita – no constituía un tema central de análisis, al contrario de la nación. Comenzará a serlo a partir de los 70, cuando el tema de la etnicidad cobrará una trascendencia cada vez más decisiva en el análisis del nacionalismo y de los vínculos entre naciones y etnias, particularmente alrededor de la existencia de continuidades históricas entre las primeras y las segundas, a pesar de la orientación teórica de los estudiosos.

En las próximas páginas se buscará hacer un resumen, necesariamente breve y sintético, del concepto de ‘nación’, de los cambios semánticos que ha ido sufriendo en el curso de los siglos, y de las diferentes posturas teóricas que han procurado explicar el fenómeno. Dada las relaciones estrechas que mantiene con el concepto de nacionalismo, el término se estudiará en correlación con éste. El apartado tiene la finalidad de encuadrar, desde un punto de vista teórico, el término ‘nación’, de manera que luego pueda ser más claro el uso que, en los diferentes contextos históricos, se ha hecho de ‘nación aymara’.

Como sostiene, entre otras/os Montserrat Clua (2008: 4), el nacionalismo ha sido un tema que, pese a las importancias y las implicaciones socio-políticas, ha sido por largo tiempo descuidado en las ciencias sociales. Los pensadores del siglo XIX – tanto los de orientación liberal, como los marxistas – no dieron demasiada importancia al fenómeno pronosticando, de manera similar con la cuestión de la etnicidad que se ha visto en el

apartado precedente, que iba a desaparecer por sí solo (Llobera 1999; Smith 2000). En cambio, su estudio sistemático comenzará en los años 50 y 60 del siglo XX (Deutsch 1953, Snyder 1954, 1968, Kohn 1955, 1967, Hayes 1960, Kedourie 1960 [1993], Gellner 1964, Seton-Watson 1965), aunque su definitiva consagración en los estudios sociales tendrá su auge en los 80 y 90, fisiológicamente después de las independencias de los nuevos Estados de Europa del Este y la caída del comunismo (Armstrong 1982, Hroch 1985, Smith 1986, Anderson 1993, Breuilly 1993, Brubaker 1996, Llobera 1996, Connor 1998, Hobsbawm 1998, Gellner 2001). Sin embargo, todavía siguiendo a Clua – quien representa la guía más importante para esta reseña –, pese a la enorme mole de obras, artículos y comentarios, queda todavía por llegar a un consenso sintético que explique el fenómeno ya que, hasta el día de hoy, las “diferentes sensibilidades interpretativas de los distintos estudiosos [...] han tendido a polarizarse en torno a diferentes paradigmas explicativos opuestos entre ellos” (Clua 2008: 5). Empero, son muchos los trabajos de compilación de las propuestas teóricas (Delannoi y Taguieff 1993, Jaffrelot 1993, Calhoun 1998, Llobera 1999, Özkırımlı 2010) que, por lo general como se verá más adelante, suelen distinguir entre una postura llamada ‘perennialista’ y una llamada ‘modernista’, contenedores que en realidad abarcan unas diferencias teóricas mucho más complejas.

A partir de los primeros años 70, las perspectivas sobre el nacionalismo se enriquecen de los aportes de los estudios étnicos. Las dos décadas precedentes, que siguieron a las destrucciones de la Segunda Guerra Mundial, fueron un período de fuerte crecimiento económico en el mundo occidental, de bienestar y optimismo, pero también de reivindicaciones políticas y sociales; piénsese, por ejemplo, en las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos, en las luchas feministas y en los movimientos estudiantiles de los 60 tanto en Europa como en Estados Unidos. Por otro lado, entre finales de la Segunda Guerra Mundial y por las décadas siguientes, las regiones colonizadas por las potencias Europeas – particularmente Francia y Reino Unido – obtienen sus independencias de las metrópolis. Y a partir de los años 60, de acuerdo con Smith (2000: 53), los estudios sobre el nacionalismo pasar de ser interés casi exclusivo de los historiadores a objeto de análisis de otras disciplinas sociales. Es en este período que comienza a desarrollarse el paradigma modernista que, sin embargo, tendrá su punto álgido en los 70 y 80, así como a caballo de 1989, la caída del Muro de Berlín, con los

consecuentes incrementos de los conflictos nacionalistas y las independencias de las repúblicas de las entonces federaciones ex-soviéticas y ex-Yugoslavas y, siguiendo a Clua (2008: 124) la re-calibración del conflicto ya no entre bloque Este y Oeste, sino entre “mundo occidental” y “mundo islámico”, lo que ha sido definido, de manera discutible, por Samuel Huntington como “choque de civilizaciones”.

Empero, volviendo a los años 60, las primeras formulaciones ‘modernistas’ comenzaron a rechazar la idea de que el nacionalismo era un fenómeno que iba desapareciendo. Las ciencias sociales empiezan a interesarse de la situación de los nuevos estados independientes del ‘Tercer Mundo’, desde una perspectiva paternalista que se proponía llevar ayudas y modernizar las nuevas realidades, “para reproducir el modelo de Estado-nación occidental a las antiguas colonias. Y por esto se aplica el modelo canónico de *nation-building*<sup>40</sup>” (Clua 2008: 128). Básicamente, se interpretaba el nacionalismo como un fenómeno limitado a aquellos Estados del Tercer Mundo que recién habían obtenido su independencia recientemente, y como una manera de integrar el futuro estado alrededor de una nueva identidad nacional. Estos autores, por ejemplo Deutsch (1953), explicaban el nacionalismo y la nación como factores modernos, tanto políticos como económicos; de acuerdo con Clua (2008: 128-129), se produce un cambio de perspectiva que, de los historiadores difusionistas cuyo interés principal era Europa, pasa a una “nueva etapa dominada por la sociología política que hace trabajos funcionalistas centrados en los países descolonizados”. Entonces, todavía con Clua, se ha “substituido un enfoque geográficamente localizado por otro igualmente limitado a (otra) zona”.

A partir de los años 70 y, sobre todo, en el curso de los 80, se produce un cambio importante en los estudios sobre nación y nacionalismo, tanto a nivel cuantitativo como cualitativo. El foco de la producción teórica y de la atención analítica coinciden en un renovado interés por Europa; empero, lo que es todavía más importante es que a diferencia de los análisis ‘modernistas’ de los 50 y 60 del siglo XX, que seguían considerando la nación como algo dado, las nuevas propuestas de los 80 – por otro lado, elaboradas por

---

<sup>40</sup> Como afirma Clua (2008: 164), *nation-building* era “una variante de la sociología americana funcionalista que pretendía ayudar a los nuevos países descolonizados a devenir estados modernos y desarrollados a imagen y semejanza de los aparentemente modélicos países occidentales. En ese momento se aplicaba una mirada evolucionista y etnocéntrica que dividía el mundo en países avanzados y retrasados, y se creía que era obligación de los países ricos ayudar a los pobres a ser iguales que ellos”. Véase también Rokkan (1971), y la bibliografía recopilada por Rokkan Sælen y Warmbrunn (1971).

autores procedentes de distintas disciplinas – comenzaron a poner en duda “la entidad real de la nación” (Clua 2008: 129). La idea de nación ya no es interpretada como un dato real y existente por sí, sino que empieza a ser cuestionada en su existencia misma y en cuanto construcción social históricamente identificable. A partir de la caída del muro de Berlín, en 1989, y con el siguiente nuevo orden político derivado, los estudios sobre nacionalismo y nación se han ido multiplicando. Un dato significativo, que coincide con una tendencia global en las ciencias sociales, tiene que ver con el interés cada vez menos centrado en la construcción de explicaciones teóricas generales y más orientado a contextos más pequeños y localizados, tendencia de la cual no escapan los análisis sobre el nacionalismo.

### *2.3.1 Perspectivas ‘perennialistas’ y perspectivas ‘modernistas’*

Como se ha mencionado al comienzo del apartado, en los estudios sobre el nacionalismo, del cual el concepto de ‘nación’ constituye la base (Smith 1973: 16), se distingue convencionalmente y de manera muy general entre dos tendencias principales, enriquecidas con el tiempo por otras, en particular debidas al injerto de perspectivas de estudios sobre la etnicidad. Las dos tendencias clásicas son llamadas ‘perennialista’ y ‘modernista’.

Con la primera tendencia, la ‘perennialista’, suelen clasificarse los enfoques teóricos de los autores que escribieron sobre nación y nacionalismo a partir del período de entreguerras y hasta el desarrollo de las posturas ‘modernistas’ en los años 60 del siglo XX. Por supuesto, tanto dentro de la primera corriente como, aún más, de la segunda, existen matices y diferencias (Smith 2000, Clua 2008) que varían no solo en relación con los autores sino también en las obras de un mismo estudioso (Clua 2008).

A continuación, y de manera necesariamente muy breve, compararé las diferencias más importantes entre las dos perspectivas por lo que se refiere a la nación. Si para los perennialistas, la nación sería una “realidad empírica e histórica” que tiene un “origen antiguo, con una presencia constatada desde tiempos muy remotos” (Clua 2008: 136), en cambio para los ‘modernistas’ su origen sería más bien moderno y se debe al contexto socio-económico y político del período en el que ha comenzado a desarrollarse en su sentido moderno, período que correspondería con la Revolución Francesa de finales del siglo XVIII. Otra diferencia importante entre las dos visiones acerca de la nación tiene que

ver con su constitución ‘ontológica’; como sostiene Smith (2000), si para los autores adscritos a la primera perspectiva la nación se configura como “una comunidad etno-cultural politizada”, cuya base estaría representada y legitimada por los “ancestros comunes”, en la visión modernista la nación adquiere la dimensión de una “comunidad política territorializada, una comunidad cívica de ciudadanos legalmente iguales que habitan en un territorio determinado” (Smith 2000: 61). La discusión entre los dos enfoques gira además en torno a la vigencia de la nación: si las posturas perennialistas insisten justamente en el carácter arraigado históricamente y, de cierta manera, ‘perenne’ de la nación, los modernistas descalifican dicha interpretación haciendo hincapié en la naturaleza “construida [...] por sus miembros o por algunos de ellos” (Smith 2000: 61). Y este último punto tiene que ver con otra cuestión. Si los perennialistas sostienen que en la nación existe una democracia interna e igualitaria, basada en una ‘solidaridad mecánica’ interna a la nación misma, los modernistas identifican en un actor social específico, la élite e *intelligentsia* – los artífices de la construcción de la nación, ya que – todavía siguiendo a Smith – “buscan influir sobre las emociones de las masas para alcanzar sus objetivos” (Smith 2000: 61). Directamente conectado a esto es la contraposición entre lo que se podría definir como ‘homogeneidad’ vs ‘heterogeneidad’ de la nación: si los perennialistas ven las naciones como homogéneas, como “un todo sin fisuras, con una única voluntad y un solo carácter”, los modernistas en cambio destacan su esencia más bien heterogénea, de división interna en “grupos sociales (regionales, de género, de clase, religiosos, etc.), cada uno de los cuales tiene sus propios intereses y necesidades” (Smith 2000: 62).

Entonces, resumiendo, se trata de dos posturas fuertemente antitéticas en muchos sentidos y, particularmente, en la cuestión de la antigüedad y del desarrollo de la nación; por otro lado, las perspectivas modernistas – al contrario de las perennialistas – ven a las naciones como construcciones históricas recientes y no como realidades perennes que se pierden en un pasado indefinido y mitificado. Construcciones recientes en las que un grupo particular imagina la nación, entendida como una realidad heterogénea y fluida; al contrario, en las posturas perennialistas, es la homogeneidad, la solidaridad y la democracia internas los elementos que primarían.

Sin embargo, si profundizamos todavía más podemos ver cómo dentro de estas dos macro-categorías existen muchas más posturas y muchos más matices que no se reducen a

una dicotomía entre perennialistas y modernistas. Brevemente, y empleando la taxonomía individuada por Clua (2008), examinaré las principales discusiones sobre el concepto de nación.

Ya se han discutido las líneas esenciales de la postura ‘perennialista’, representada por autores como Kohn (1967) y Seton-Watson (1977), un punto de vista que tuvo su período emblemático entre las dos guerras y, de todas formas, antes de los 60, cuando recordemos, se desarrollan las primeras posturas ‘modernistas’. Además de considerar la nación como una realidad de la cual se pierde memoria en el pasado, muchos de estos autores tenían una visión ‘primordialista’, es decir, que “aplicaban una interpretación de la nación según la cual ésta era el resultado de unos vínculos primordiales (basados en la sangre, la raza, la religión...) que generan adhesiones irracionales e inevitables de manera «natural»” (Clua 2008: 144). La corriente ‘primordialista’ entra en el discurso sobre la nación por intermediación de los estudios étnicos, de la cual representa una perspectiva teórica. Sin embargo, ‘perennialismo’ y ‘primordialismo’ no son sinónimos; Smith, particularmente en las primeras obras (por ejemplo, Smith 1973), mantenía que las naciones tendrían su raíz en las mucho más antiguas etnias, sin por esto sostener la esencialidad y el ‘primordialismo’ de los vínculos entre individuos de una misma nación.

La mayoría de los autores modernistas consideran que naciones y nacionalismo son fenómenos modernos; más aún, sostienen que las naciones son fruto del nacionalismo, entendido como movimiento de masas e ideología que tiene sus orígenes a finales del siglo XVIII; por lo tanto, ni naciones ni nacionalismos habrían existido antes de ese período. Aunque aceptando el presupuesto de la modernidad del nacionalismo, la variante ‘neo-perennialista’ o ‘perennialista moderna’ postula que las naciones son mucho más antiguas de las fechas indicadas por los modernistas. La figura más influyente y destacada de dicha perspectiva es la de John Armstrong (1982). En la perspectiva del autor, el factor étnico reviste un rol determinante en la explicación del nacimiento de las naciones, como es evidente también en el planteamiento sobre los límites entre ‘grupos’ que toma prestado de Barth (1976). Escribe Armstrong:



Una dimensión temporal de muchos siglos (similar a la *longue durée* enfatizada por la escuela de los Annales de la historiografía francesa) es esencial para desenmarañar experiencias étnicas independientes de los efectos de la difusión y la mimesis. Una perspectiva temporal extendida es especialmente importante como medio de percepción del nacionalismo moderno como parte de un ciclo de conciencia étnica (Armstrong 1982: 4).

Como hace notar Özkırmılı (2010: 146), la persistencia representa un elemento fundamental en el enfoque de Armstrong quien, por otro lado, retrocede en la historia encontrando rasgos de conciencia étnica en civilizaciones antiguas como la egipcia y la mesopotámica; por lo tanto, todavía de acuerdo con Özkırmılı, para Armstrong el “nacionalismo contemporáneo no es sino la etapa final de un ciclo mayor de conciencia étnica que se remonta a las primeras formas de organización colectiva” (Özkırmılı 2010: 145). La perspectiva defendida por Armstrong, por otro lado, ha impulsado trabajos que, en la misma línea, procuran demostrar una existencia de las naciones precedentes a la edad moderna (Szücs 1986, Greenfeld 1992, Hastings 1997). Sin embargo, un problema grave de estos planteamientos es la indefinición de la palabra ‘nación’, así como la confusión entre ‘etnia’ y ‘nación’, “hasta el punto de creer que demostrar la presencia de una identidad étnica diferenciada en la época moderna es lo mismo que demostrar que la nación ya existía antes de la modernidad” (Clua 2008: 141). Y esta visión de la existencia de una ‘nación premoderna’, desde el punto de vista ‘modernista’, es totalmente inconcebible: “esta nueva entidad moderna, la nación, está definida por elementos como la ciudadanía, la cultura de masas o la educación que no estaban presentes en las configuraciones étnicas anteriores”. En este sentido, no se trata de dos tipos de nación diferentes, sino de “dos entidades diferentes, marcadas históricamente, y de las cuales solamente la más moderna se llamaría nación” (Clua 2008: 143).

La idea según la cual las naciones no nacen con el nacionalismo de finales del siglo XVIII y de los siguientes, plantea que éstas son muchos más antiguas, consecuencia de una existencia identitaria que, en base a la opinión de los diferentes autores, retrocede más o menos en el tiempo. Como se ha brevemente explicado más arriba, hay otras visiones de la nación que, al contrario, tratan el fenómeno como externo a la historia, como una dimensión hecha por vínculos primordiales que existirían por sí. Dichas visiones son

definidas como ‘primordialistas’; Clua distingue a este propósito entre dos líneas teóricas principales: la ‘primordialista cultural’ y la ‘primordialista biológica’.

La primera perspectiva, prescindiendo del antecedente de Shils (1957) que se ubica en los años 50 – y que postula una distinción entre vínculos públicos y privados, los primeros representados por instituciones modernas, los segundos por ligámenes ‘tradicionales’ como familia, religión y grupo étnico de pertenencia (Clua 1998) – comienza a desarrollarse a partir de la década del 60 y, aunque con puntos de vistas diferentes en cada autor, pone énfasis en los elementos ‘primordiales’ que intervendrían en la adhesión nacionalista. Autores como Fishman (1972), Horowitz (1985), Connor (1998) y Geertz (2003: 219-261), si bien reconocen la modernidad del nacionalismo rechazan la perspectiva constructivista de la nación al sostener la absoluta prioridad de los vínculos étnicos, entendidos como construcciones primordiales de las cuales los individuos estarían como atrapados. De acuerdo con Clua, desde esta perspectiva, “se trata de datos culturales y físicos (especialmente cuando hay un fenotipo diferenciado) que tienen una gran fuerza en determinar la lealtad del individuo, y que nunca pueden ser reducidos del todo”. Entonces, de esta manera, “el nacionalismo aparece entendido como la adhesión política a la comunidad étnica, en contra de las ventajas del Estado moderno, como una tragedia inevitable y arraigada en los elementos irracionales de la personalidad” (Clua 2008: 146).

La segunda perspectiva es llamada ‘primordialismo biológico’ y tiene como una de las figuras clásicas a Pierre van den Berghe (1978, 1981). Este autor, que parte de la sociobiología para explicar el fenómeno étnico, sostiene la importancia de la genética en la explicación de las lealtades y las adhesiones étnicas. Fuertemente criticado por una interpretación que se acerca mucho al racismo, “el problema del discurso de van den Berghe sobre la etnicidad”, de acuerdo con Ventura, “no es en su desarrollo, que contiene una cierta coherencia interna, sino en la teoría de la selección del parentesco en la que se fundamenta. Efectivamente”, continúa Ventura, “la sociobiología utiliza esta teoría para explicar el comportamiento humano sin llegar a demostrar cómo un determinado patrimonio genético permite la aparición de unos determinados caracteres culturales” (Ventura 1994: 122).

Hasta aquí, se ha procedido a hacer un breve repaso de las principales posturas ‘primordialistas’ y ‘perennialistas’ sobre el estudio de la nación y el nacionalismo. A

continuación, se darán las líneas generales para una aproximación ‘modernista’ y ‘constructivista’ de la teoría de la nación y el nacionalismo.

Si, como se ha visto, el panorama de las tendencias ‘perennialistas’ es amplio y diversificado, lo mismo puede decirse por lo que tiene que ver con las posturas llamadas ‘modernistas’.

Esta perspectiva se desarrolla después de los 60 del siglo XX y tendrá su auge en los años 80 con la publicación de textos clave sobre el fenómeno nacional. Dentro de esta línea teórica, por otro lado realmente heterogénea, Clua distingue cuatro posturas principales, de acuerdo con el enfoque sobre el cual los autores ponen más énfasis en sus explicaciones: estas serían la perspectiva modernista crítica “socio-cultural”, la “ideológica”, la “económica” y la “política”.

El enfoque llamado socio-cultural tiene como figuras principales a dos autores cuya obra es trascendente a la hora de estudiar el concepto de ‘nación’ y el fenómeno nacionalista: se trata de Ernest Gellner y de Benedict Anderson, el primero llegado a la antropología partiendo de la filosofía y, el segundo, politólogo. Sobre estos autores me detendré un poco más, considerada la importancia de sus trabajos.

El análisis que Gellner hace en las primeras obras tiene que ver con las relaciones entre modernidad y nacionalismo, tema que ha sido parte constante de su labor intelectual, manteniendo al respecto una interpretación que no se alejará demasiado de las primeras formulaciones (Gellner 1964) y que será re-modulada en un *Replay* (Gellner 1997) a las críticas de sus adversarios (Clua 2008: 392). En toda su obra, por otro lado bastante heterogénea tanto a nivel de temas como de disciplinas de referencia, Gellner ha defendido una postura modernista en el estudio del fenómeno nacional. De acuerdo con Özkırmılı, el estudioso “procura dar cuenta de la ausencia de las naciones y los nacionalismos en los tiempos premodernos al referirse a las relaciones entre «poder» y «cultura»” (Özkırmılı 2010: 100). Ahora bien, en su discusión sobre el Estado y la nación, el antropólogo otorga la siguiente definición de Estado:

El estado constituye una elaboración importante y altamente distintiva de la división social del trabajo. Donde no hay división del trabajo ni siquiera puede empezarse a hablar de estado. Pero no toda o cualquier especialización hace un estado: el estado es la especialización y concentración del mantenimiento del orden. El estado es aquella institución o conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden (aunque pueden estar relacionadas con muchas más cosas). El estado existe allí donde agentes especializados en esa conservación, como la policía y los tribunales, se han separado del resto de la vida social. Ellos *son* el estado (Gellner 2001: 16-17, énfasis del autor).

Esta definición, a mi parecer muy clara y precisa, señala una particular coyuntura económica y estructural de la sociedad como elemento sin el cual el Estado no tendría razón de ser: la división social del trabajo. Sin embargo, para que pueda hablarse de Estado, es necesario que esta especialización esté relacionada con “el mantenimiento” y la “conservación del orden”, por ejemplo, a través de instituciones como “la policía y los tribunales”, los cuales “se han separado del resto de la vida social” y, de hecho, encarnan el Estado (Gellner 2001: 17). Aunque el autor no lo dé por descontado, su definición de nacionalismo “está supeditada a una definición previa y asumida del Estado”; para Gellner, de igual manera, el nacionalismo sólo puede surgir donde existe el Estado y, “condición necesaria, aunque no suficiente en absoluto, del nacionalismo es la existencia de unidades políticamente centralizadas y de un entorno político-moral en que tales unidades se den por sentadas y se consideren norma” (2001: 17).

Para explicar el surgimiento del Estado, el nacionalismo y la nación, Gellner distingue tres fases principales de la historia humana, caracterizadas por diferentes organizaciones en la estructura social de cada una: “la pre-agraria, la agraria y la industrial” (2001: 17). La primera es descrita de esta manera: los grupos de cazadores-recolectores “eran y son demasiado pequeños como para permitir el tipo de división política del trabajo que constituye el estado; por ello, en su interior no se plantea realmente la cuestión del estado, de una institución especializada y estable que mantenga la sociedad en orden”. Al contrario, la segunda forma de organización social, la de las sociedades agrarias, se caracterizaba – aunque no de manera general o global – por la existencia de los Estados:

De estos estados, algunos han sido fuertes, otros débiles; los ha habido despóticos, los ha habido también respetuosos con las leyes. En cuanto a la forma, se diferencian enormemente. La fase agraria de la historia del hombre es el período durante el cual, por decirlo así, la existencia misma del estado es una opción. Por otra parte, las formas del estado son sumamente diversas. Durante la etapa de la caza-recolección no se daba tal posibilidad.

Finalmente, la última forma, la post-agraria o industrial, conoce un cambio determinante y la “*presencia*, no la ausencia, del Estado [...] es ineludible” (Gellner 2001: 18). De acuerdo con Gellner,

las sociedades industriales son extraordinariamente grandes y, para tener el nivel de vida al que se han habituado (o desean habituarse fervientemente), dependen de una división general del trabajo y la cooperación increíblemente compleja. En condiciones favorables, parte de esta cooperación podría ser espontánea y no necesitar ninguna fiscalización central, pero la idea de que todo ello pudiera seguir funcionando, de que pudiera existir sin ningún tipo de imposición y control, requiere, para aceptarse, una credulidad mayor que la que nadie pueda tener (Gellner 2001: 18).

Entonces, para Gellner el nacionalismo surgiría sólo en presencia de un Estado: “cuando no hay Estado, no surge el problema del nacionalismo” (Gellner 2001: 18).

Del planteamiento de Gellner – quizás demasiado esquemático – me parece que se desprende de forma clara un punto central: el Estado sólo pudo nacer en determinadas condiciones económicas – la de las sociedades agrarias, es decir, en período pre-industrial – y cambiadas dichas condiciones por la industrialización, contextual y temporalmente distintas en relación con el área, el Estado también ha ido cambiando y especializándose.

Al contrario de la definición de Estado, la de nación “ofrece mayores dificultades” (Gellner 2001: 18). Si la imaginación del sujeto moderno puede llegar de forma bastante fácil a pensar en una sociedad sin control estatal, imaginar un sujeto sin nación es algo más complejo<sup>41</sup>. El punto de vista de Gellner está fuertemente marcado por una interpretación

---

<sup>41</sup> El mismo Gellner continúa su discusión citando una novela de Adelbert von Chamisso publicada en 1814. Escribe Gellner: “Chamisso, un francés *emigré* en Alemania durante el período napoleónico, escribió una convincente novela protokafkiana acerca de un hombre que perdía su sombra; aunque sin duda parte de la fuerza de esta novela radica en la deliberada ambigüedad de la parábola, resulta difícil evitar el pensar que, para el autor, el Hombre sin Sombra es el Hombre sin Nación. Cuando sus discípulos y amistades advierten su

que considera la nación y el Estado como productos históricos ni universales ni existentes en todas las épocas, sino como “contingencias”, aunque no de la misma naturaleza. Si desde el punto de vista del nacionalismo Estado y nación serían *naturalmente* necesarios el uno para la otra, Gellner, al contrario, remarca que su “emergencia fue independiente y contingente”. Y añade que “no cabe duda de que el estado ha emergido sin ayuda de la nación. También, ciertamente, hay naciones que han emergido sin las ventajas de tener un estado propio. Más discutible es si la idea normativa de nación, en su sentido moderno, no supuso la existencia previa del estado” (Gellner 2001: 20). Para explicar la ‘idea moderna’ de nación, Gellner propone dos definiciones, una “cultural”, otra “voluntarista”. La primera de éstas agrupa a dos individuos como de la misma nación “si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación”. La segunda afirma:

Dos hombres son de la misma nación si y sólo si se *reconocen* como pertenecientes a la misma nación. En otras palabras, *las naciones hacen al hombre*; las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres. Una simple categoría de individuos (por ejemplo, los ocupantes de un territorio determinado o los hablantes de un lenguaje dado) llegan a ser una nación si y cuando los miembros de la categoría se reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros. Es ese reconocimiento del prójimo como individuo de su clase lo que los convierte en nación, y no los demás atributos comunes, cualesquiera que puedan ser, que distinguen a esa categoría de los no miembros de ella (Gellner 2001: 20, énfasis del autor).

Sin embargo, ni la primera ni la segunda son, en opinión de Gellner, suficientes para explicar qué es una nación. Desde un punto de vista “voluntarista”, la adhesión como parámetro definitorio de la nación es una falsa pista, ya que la voluntad, el consentimiento y la identificación no son exclusivos de la lealtad a la nación sino a cualquier otro grupo humano más o menos extenso, por ejemplo, un club, un equipo o una asociación; “en otras palabras”, concluye Gellner, “aun cuando la voluntad sea la base de una nación (parafraseando una definición idealista de estado), lo es a la vez de tantas otras cosas que

---

aberrante carencia de sombra rehuyen al por lo demás agraciado Peter Schlemiehl. Un hombre sin nación no admite un encuadramiento en las categorías reconocidas y mueve a rechazo” (Gellner 2001: 19).

no nos permite definir el concepto de nación de esa forma” (Gellner 2001: 78). Por otro lado, el autor atiende al concepto de cultura y de diversidad cultural abordándolo a partir del concepto de frontera entre las culturas, a veces más definidas, otras más difusas. Sin embargo, las diferencias culturales no coinciden casi nunca con los límites de unidades políticas, ni a los confines de la voluntad de pertenencia.

En el mundo moderno fundado en Estados nacionales discretos, la cultura es vehiculada a través de “sistemas de comunicación estandarizados y basados en la alfabetización” (Gellner 2001: 79); en otras palabras, la cultura coincide con la nacionalidad y ésta solo es definible *a partir* de una cultura común y fluida internamente. Empero, no se trata de pluralismo cultural, ya que éste “deja de ser viable en condiciones normales. Sin embargo, un poco de conciencia histórica o de preparación sociológica disipa la ilusión de que siempre haya sido así. En el pasado las sociedades culturalmente plurales funcionaban por regla general perfectamente” (Gellner 2001: 79).

Por lo tanto, las naciones sólo pueden entenderse a partir de la era del nacionalismo, la cual no es el momento de la toma de conciencia de una esencia nacional intrínseca de una nación determinada, sino un contexto socio-económico en el que se crean culturas “desarrolladas estandarizadas, homogéneas y centralizadas” que involucran no solamente una minoría sino a toda la población, surgiendo “una situación en la que las culturas santificadas y unificadas por una educación bien definida constituyen prácticamente la única clase de unidad con la que el hombre se identifica voluntariamente, e incluso, a menudo, con ardor”. Entonces, “hoy en día las culturas parecen ser las depositarias naturales de la legitimidad política. Sólo entonces constituye un escándalo cualquier desafío que hagan unidades políticas a sus fronteras” (Gellner 2001: 80).

Una de las definiciones quizás más famosas del concepto de ‘nación’ es la formulada por Benedict Anderson en su clásico *Comunidades imaginadas* (1993) publicado por primera vez en 1983. El intento de Anderson es el de ofrecer una interpretación del nacimiento del nacionalismo en cuanto construcción moderna, partiendo de la premisa de que tanto el nacionalismo como la nacionalidad – o “calidad de la nación”, como afirma el mismo autor – “son artefactos culturales de una clase particular”, de los cuales es necesario comprender su génesis y evolución histórica y las motivaciones que subyacen a su actual “legitimidad emocional tan profunda” (Anderson 1993: 21). El autor, en la introducción de

su *Comunidades imaginadas*, otorga “con un espíritu antropológico” una definición de ‘nación’ que tendrá mucha resonancia en todas las ciencias sociales: la ‘nación’ para Anderson es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (1993: 23). En primer lugar, con el término “imaginada”, Anderson hace referencia al hecho de que para que exista la nación debe existir entre sus integrantes un reconocimiento de ella como realidad, como comunidad de individuos que se piensa – imagina – perteneciente a esa determinada nación, pese a que “aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos” (1993: 23). Sin embargo, como subraya también Clua entre otras/os (2008: 182-183) para el autor, que en este sentido responde a Gellner, “imaginada” no significa “imaginaria”. Si Gellner sostiene que “el nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia”, sino que el nacionalismo “*inventa* naciones donde no existen”, Anderson afirma que

Gellner está tan ansioso por demostrar que el nacionalismo se disfraza con falsas pretensiones que equipara la «invención» a la «fabricación» y la «falsedad», antes que a la «imaginación» y la «creación». En esta forma, da a entender que existen comunidades «verdaderas» que pueden yuxtaponerse con ventaja a las naciones. De hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas” (Anderson 1993: 24).

En segundo lugar, con “limitada”, el autor se refiere al hecho de que las naciones – aun las más pobladas – imaginan sus confines bien delimitados, “aunque elásticos”, que las separan de las naciones vecinas.

En tercer lugar, “se imagina soberana porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado” (1993: 25).

En fin, la nación “se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (Anderson 1993: 25).



Esta definición de nación, como se ha dicho, ha tenido una importancia trascendental en todas las ciencias sociales. Sin embargo, la obra de Anderson va más allá de la definición en sí, otorgando explicaciones válidas por lo que tiene que ver con la formación de los nacionalismos y, por ejemplo, el poder de la prensa y la literatura en la constitución de dicha ideología, siempre teniendo en cuenta el contexto histórico en el que se ha producido.

Por lo que tiene que ver con la perspectiva “política” de los enfoques ‘modernistas’ críticos, la figura más influyente ha sido la de John Breuilly (1993). Desde el punto de vista de este autor, “el Estado moderno y el sistema de Estado moderno ofrecen la clave para una comprensión del nacionalismo” (1993: 2). Breuilly considera el nacionalismo como “una doctrina política” construida sobre tres bases principales, a saber, el hecho de que cada nación difiere de las otras en cuanto “carácter peculiar”; que los intereses y los valores nacionales priman sobre cualquier otro interés y valor; que la nación busca, en la medida de lo posible, la soberanía política. En cuanto a la antigüedad de las naciones, Breuilly no rechaza que pudiera existir en la edad media o en el siglo XVI una conciencia nacional; el autor sostiene más bien que dicha conciencia no puede denominarse como ‘nacionalismo’ que, desde su punto de vista, es un producto político que ha sido creado por los Estados, antes en Europa en el siglo XVI en el marco de las luchas religiosas, y después en los países extra-europeos.

La “perspectiva económica” ve las contribuciones de varios autores importantes (Hechter 1975, Hroch 1985, Nairn 1977, Balibar y Wallerstein 1991, Hobsbawm 1998). Sin embargo, por cuestiones de espacio reenvío a las reseñas existentes (Smith 2000, Clua 2008, Özkırımlı 2010), y me quedaré discutiendo brevemente una figura bastante importante, no cabe duda, en los estudios sobre el nacionalismo y la idea de nación, el historiador inglés Eric Hobsbawm (1998). Desde una perspectiva marxista, Hobsbawm sostiene la absoluta modernidad de la nación, en contraposición con las posturas que, al contrario, le asignan un ‘perennialidad’ y/o una ‘primordialidad’ que, desde el punto de vista del autor son históricamente injustificadas. Por esto, Hobsbawm procede a un repaso histórico-lingüístico de los usos modernos y pre-modernos del término, demostrando cómo, por ejemplo, palabras clave contemporáneas como Estado, nación y lengua no comparecen en su acepción moderna que en la edición de 1884 del *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. Como estos hay muchos ejemplos en el capítulo titulado *La nación*

*como novedad*, que toma no sólo del inglés sino también del español, del alemán, del francés, del holandés. A este propósito, Clua ha notado que el repaso que Hobsbawm hace del término ‘nación’ (y de términos cercanos a éste, como por ejemplo ‘provincia’ y ‘pueblo’) es deliberadamente centrado en occidente y, más aún en la Europa de los siglos XIX y XX: esto por estar “en contra de los perennialistas que aplican conceptos modernos a realidades medievales con las que no tienen nada que ver”. Según la antropóloga, “Hobsbawm quiere mostrar que la idea de nación es una construcción moderna del discurso nacionalista [...] el cual reinventa su propia existencia y proyecta en el pasado las preocupaciones del presente para justificarse. Con la inestimable ayuda de la manipulación histórica” (Clua 2008: 194-195).

La perspectiva “ideológica” tiene como figura principal la de Elie Kedourie que consideraba el nacionalismo como una ideología europea que, si bien nacida antes del siglo XVIII, es en éste que cobrará su importancia. Desde el punto de vista de Kedourie, la identidad nacional es una construcción producida por el nacionalismo y no viceversa, resultado de algunos factores conectados entre ellos, por ejemplo, la importancia de la Revolución Industrial y de la Francesa en debilitar los lazos sociales tradicionales y, sobre todo, la absoluta trascendencia de la intelectualidad – como grupo autónomo – en la construcción del nacionalismo como ideología. Como hace notar Clua (2008: 187), una de las críticas principales movidas a Kedourie tiene que ver con que el autor explica su idea sobre la formación de las naciones concediendo demasiada importancia, por un lado, a las élites y, como consecuencia de esto, no dando casi ninguna a la población que, de esta manera, padece solamente la actuación intelectual sin ningún tipo de agencia.

Como se ha mostrado, la variante ‘modernista crítica’ tiene numerosos puntos de discordancia, en explicar las naciones y el nacionalismo desde un punto de vista socio-cultural, ideológico, económico o político de acuerdo con lo que los autores privilegian como elemento central en sus análisis. Empero, lo que tienen en común estas visiones es la modernidad de naciones y nacionalismos, su construcción histórica, y su novedad con respecto a las lealtades y formas de identificaciones e identidades previas al siglo XVIII.

Otro enfoque que nace en los años 80, el etnosimbolista, procura, como dice Clua, construir una perspectiva que conjugue los aportes mejores tanto de los ‘perennialistas’ como de los ‘modernistas’. Las figuras principales de estas posturas están reconocidas en

Smith (particularmente en sus trabajos de los 80) y Hutchinson (1987, 1994). De acuerdo con Clua, “estos autores ponen el acento en la naturaleza cultural y etnosimbólica de la etnicidad y del nacionalismo” (2008: 210), aunque toman las distancias de los ‘primordialistas’ en particular por el énfasis que éstos ponen en los vínculos etno-nacionales. En el caso aymara, como veremos, perviven ambas perspectivas, aunque la visión de una continuidad histórica en cuanto ‘nación’ es la que prima.

#### *2.4 Las etapas de la construcción de la nación peruana*

En las próximas páginas relataré algunas nociones centrales en la cuestión del Estado, la nación y la nacionalidad peruana. Se partirá de una breve discusión de estos conceptos en la Constitución vigente (1993) para luego resumir, de acuerdo con el historiador peruano Manuel Burga (2005), las etapas principales del problema de la “construcción de la nación peruana”. Se quiere mostrar cómo la idea de ‘nación aymara’ en el Perú nace y se desarrolla necesariamente y de manera ambivalente en relación, articulación, aceptación, rechazo y oposición con el Estado peruano y la construcción nacional en el mismo país.

Siguiendo a Stolcke (2000b: 23), con ciudadanía entiendo el derecho del reconocimiento de la nacionalidad de un país determinado, del cual están excluidos los que, aunque teniendo el mismo derecho, pertenecen sin embargo a otro país. Con nacionalidad, todavía con la antropóloga, como “la posesión de ciertas cualidades estipuladas legalmente que establecen quiénes pertenecen a un estado nacional, y que a su vez condicionan su carácter de ciudadanos” (Stolcke 2000b: 24). Ahora bien, de acuerdo con el DRAE, la ‘nacionalidad’ sería el “vínculo jurídico de una persona con un Estado, que le atribuye la condición de ciudadano de ese Estado en función del lugar en que ha nacido, de la nacionalidad de sus padres o del hecho de habersele concedido la naturalización”. La explicación recoge tres modalidades de adquisición de la nacionalidad por parte de un individuo. La primera hace referencia al modelo llamado *ius soli* (expresión latina que significa ‘derecho del lugar’), según el cual la nacionalidad es adquirida al nacer dentro de los confines de un determinado país, y que es típica del *Staatnation* de modelo francés; la segunda explicación se refiere al modelo del *ius sanguinis* (también del latín, ‘derecho de sangre’) para el cual la nacionalidad es adquirida por un individuo en base a la nacionalidad de sus padres, un principio seguramente mucho más “conservador y excluyente” respecto al

*ius soli*, y que “confería a la nacionalidad un carácter casi ontológico, al hacer que la pertenencia a un estado dependiera de una herencia cultural común transmitida por la descendencia – típica de la *Kulturnation* asociada convencionalmente con Alemania –” (Stolcke 2000b: 28). En fin, la última definición – que, evidentemente, reenvía a una esencia ontológica de la nacionalidad – remite, y cito todavía el DRAE, a la admisión “en un país, como si de él fuera *natural*, de una persona extranjera, concediéndole los derechos e imponiéndole los deberes de los ciudadanos de ese país” (énfasis mío). De acuerdo con Verena Stolcke, durante la formación de los Estados nacionales, entre finales del siglo XVIII y por todo el XIX<sup>42</sup>, ‘ciudadanía’ y ‘nacionalidad’ “quedaron subsumidas en una única categoría, una condición indistinta considerada además como siendo inherente al individuo más que adquirida por éste. Con ello la nacionalidad se convirtió en una condición que suele ser tomada por descontada” (Stolcke 2000b: 24), como una cualidad *naturalizada* en los propios individuos que la poseen, ya que los que están interesados en adquirirla necesitan ‘naturalizarse’.

Ahora bien, por lo que tiene que ver con las leyes que regulan la nacionalidad en el Perú, el artículo 52 titulado ‘nacionalidad’ de la Constitución Política de 1993 prevé:

1) Son peruanos de nacimiento los nacidos en el territorio de la República. 2) También lo son los nacidos en el exterior de padre y madre peruanos, inscritos en el registro correspondiente durante su minoría de edad. 3) Son asimismo peruanos los que adquieren la nacionalidad por naturalización o por opción, siempre que tengan residencia en el Perú (Constitución Política del Perú 1993: 16).

Son, por lo tanto, tres las maneras de adquirir la nacionalidad peruana: por nacimiento, dentro de los confines territoriales del Estado peruano (es decir, por *ius soli*); nacer en el exterior, siempre y cuando los padres tengan la nacionalidad peruana (es decir, por *ius sanguinis*); y finalmente por naturalización o por opción. El primer punto en particular – la nacionalidad adquirida por *ius soli* – es un rasgo compartido por la gran mayoría de los países americanos, incluyendo Estados Unidos y Canadá. Las razones que subyacen a este

---

<sup>42</sup> Por lo que tiene que ver las América y Europa, ya que una idea absolutamente parecida existió también en el siglo XX cuando la así llamada “descolonización” produjo la creación de nuevos Estados en África y Asia con problemas similares particularmente por lo que tiene que ver con la construcción de la nación. Para una crítica del concepto de “descolonización” teórica pero no práctica ver Castro-Gómez y Grosfoguel (2007).

modelo tienen que ver con motivaciones de vario tipo y, de acuerdo con Bonfiglio (1986: 94 y ss.), en Perú los distintos gobiernos republicanos, a partir de la Independencia del país en 1821 y hasta las primeras décadas del siglo XX, impulsaron una inmigración europea en particular por suplir, por un lado, a la carencia de mano de obra y, por el otro, porque “una «República sin indios» parecía ser el lema del progreso. La inmigración blanca aparecía como solución a los problemas del país” (Méndez 2000: 27).

El término ‘nación’ es ambiguo en la medida en que adquiere significados diferentes en relación con el contexto al cual se refieren quienes escriben de él, así como también la procedencia misma de éste/a. Esto porque los sentidos que se atribuyen al término en los diferentes países no se pueden superponer de manera exacta; por ejemplo, como hace notar Montserrat Clua, en el discurso político francés, ‘nación’ es a menudo asimilada a ‘Estado’; al contrario, en Cataluña con el mismo término se suele hacer referencia “a un pueblo sin estado y con derecho a reclamarlo”, sentido que, al contrario, en Francia tendría el término ‘nacionalidad’ (Clua 2008: 48). El sentido (común) que el término tiene en el Perú sería bastante parecido al de Francia. Cuando en los primeros años 2000, y en particular después del asesinato del alcalde de Ilaya en 2004, la prensa peruana difundía noticias sobre las reivindicaciones de la ‘nación aymara’, muchos pensaron en la voluntad de la población peruana de origen aymara de separarse del país o incluso anexionarse a Bolivia, confundiendo evidentemente el sentido de Estado y el de nación. Estos últimos son disciplinados en la Constitución Política vigente (1993) por el *Título II, Del Estado y la Nación*, y por el *Capítulo I* del mismo Título, *Del Estado, la Nación y el Territorio* (Constitución Política del Perú 1993: 14). El Título establece la organización formal del Estado y sus deberes hacia los ciudadanos, los límites de su poder, los símbolos patrios, las modalidades de adquisición de la nacionalidad y define la jurisdicción territorial sobre el cual ejerce su soberanía. El Estado peruano es entonces una organización institucional delimitada por un territorio definido, y representativa de la nación peruana, entendida como el conjunto de ciudadanos de dicha nacionalidad. Y, en este sentido, como sostiene Verena Stolcke, se respetan “los tres elementos constitutivos del estado moderno – un territorio, un gobierno, un pueblo”. Y todavía siguiendo a Stolcke, en el período formativo de los estados modernos, “circunscribir al «pueblo» demostró ser la cuestión más problemática” (Stolcke

2000b: 23), una definición que bien describe toda la historia republicana en relación con la situación ‘nacional’ en el Perú.

“La urgencia por decir «nosotros»”, parafraseando el título de un libro reciente de Gonzalo Portocarrero (2015), ha sido una constante en la historia republicana del país. Construido el Perú como estado independiente, sobre la base de los valores de la Ilustración del siglo XVIII, se debía construir la idea de una ‘nación’ peruana. El historiador Manuel Burga (2005: 156-171) sintetiza las etapas de la construcción nacional peruana<sup>43</sup> en seis momentos principales.

La primera, Burga la define la etapa de la “Independencia” (1821-1826), caracterizada básicamente por la creación del nuevo Estado peruano independiente sobre la base de los ideales de democracia, república y ciudadanía de la Revolución Francesa.

La segunda, sería la “nación criolla” (1827-1883), un período muy largo caracterizado por el incumplimiento de los ideales sobre los cuales se fundó el Estado. El Perú se mira desde Lima, y los derechos universales valen sólo por una muy restringida parte de las/os ciudadanos. El ‘indígena’ es excluido, se expande el gamonalismo y el llamado ‘militarismo’ conoce su primer período de auge (1827-1868), antes de la modernización y la secularización del país por parte del nombrado ‘civilismo’.

La tercera etapa Burga la define de “Guerra y crisis de identidad” (1879-1890). La Guerra del Pacífico con Chile (1879-1883) deja el país postrado social, económica y políticamente. Lo ‘indígena’ continúa siendo ocultado del panorama nacional y el ‘mestizaje’ – encarnado por la figura del Inca Garcilaso de la Vega, quien será ferozmente criticado por muchos intelectuales criollos de la época – no era considerado como una solución viable, como lo será en la etapa siguiente. Los ‘indios’, por otro lado, permanecen cristalizados bajo un régimen colonial, pero sin amparo de la legislación de la época hispana que, por lo menos a nivel teórico y jurídico, los tutelaba. En este período sobresale la figura de Manuel González Prada (1844-1918), quien “denuncia el fracaso de la República Criolla, la ausencia de la idea de nación en el Perú y el abandono de las mayorías sociales” (Burga 2005: 165); Burga interpreta esta situación con Hobsbawm – pero, se podría decir, una visión compartida por varios autores ‘modernistas’ – de que la ‘nación’,

---

<sup>43</sup> Sobre este argumento pueden consultarse diferentes textos: Cotler (1992), Portocarrero (1992), García (1997), Holguín (1999), Mallon (2003), Mc Evoy (1999), Klarén (2012), Manrique (2013).

en este caso la peruana, no es un *a priori* histórico, sino que es consecuencia de una ideología nacionalista, en este contexto y de acuerdo con el autor ejemplificada por la figura de González Prada.

La cuarta etapa es llamada por Burga la “nación mestiza” (1895-1919). Los criollos, dueños e impulsores de la construcción de la nación en el Perú decimonónico imputaron a la ausencia de una nación (y de una consciencia nacional) la derrota en la guerra con Chile. Para dotar a Perú de una nación, se comenzó a considerar necesario integrar al ‘gran excluido’, lo ‘indígena’. De hecho, argumenta Burga,

el esquema nacional donde la ciudadanía integraba a todos dentro de la comunidad nacional era considerado una organización mejor y más justa. Esta nación, donde la herencia hispánica y la religión católica estaban en la base, debía ser mestiza, cultural y racialmente. No había purezas absolutas, sino mezclas y un producto nuevo, el Perú híbrido y moderno (Burga 2005: 166).

En este período, por tanto, el paradigma de referencia sufre importantes cambios. El ‘indio’, de excluido e invisibilizado, deviene un sujeto histórico que es necesario rescatar: pero, no en el sentido de ‘indigenizar’ al Perú, sino en el de ‘mestizarlo’. La figura intelectual que encarna esta propuesta es la del historiador ‘criollo’ José de la Riva-Agüero (1895-1944) quien impulsa para un rescate social del ‘indígena’ y su inclusión en la construcción nacional. El mismo autor, en ocasión de los trescientos años de la muerte del Inca Garcilaso de la Vega, dictará en la Universidad Mayor de San Marcos un “Elogio” del escritor, presentándolo como “el paradigma del Perú moderno, un mestizo cultural y biológico, con enorme fuerza de originalidad y creatividad” (Burga 2005: 166).

La quinta etapa, es definida por Burga la “nación como problema” (1919-1930). Durante el ‘oncenio’ de Augusto B. Leguía la “patria nueva” – opuesta a la “patria vieja”, la de los regímenes aristocráticos que habían gobernado ininterrumpidamente el país desde la Independencia – el problema nacional adquiere nuevos matices. De acuerdo con Burga, la promulgación de la *Constitución para la República* (1920) “reconoce la existencia de las comunidades indígenas y les otorga un respaldo jurídico” (Burga 2005: 167). Por otro lado, como consecuencia de las rebeliones indígenas de 1920-1923 (Rénique 2016: 35-151), el Gobierno impulsó la creación de una institución *ah hoc* – el Patronato de la Raza Indígena,

además de otorgar respaldo a organizaciones como la Asociación Pro Derecho Indígena Tawantinsuyo, “conformada por los mismos indígenas que transforman sus viejas organizaciones reivindicativas en modernos organismos de lucha política para reivindicar el derecho de ciudadanía de los indígenas” (Burga 2005: 167; véase también Arroyo 2004). Se desarrolla el indigenismo, corriente que centra su atención en el ‘indio’, pero valorándolo en cuanto tal, por sus conocimientos, sus tradiciones, su historia, (teóricamente) lejos de las perspectivas – como la de Riva-Agüero – que abogaban por su dilución a través del ‘mestizaje’. En este sentido, “el Perú debe ser indio, decía Mariátegui, si se quiere ser una nación” (Burga 2005: 167; véase también Rénique 2016: 129-149). En este contexto, la discusión sobre el problema nacional toma aún mayor importancia y lo indígena todavía más visibilidad: “el problema de la nación peruana, antes considerado simplemente como una nación mestiza, se vuelve más complejo y casi imposible de solucionar dentro de los conceptos de una nación homogénea y nacional” (Burga 2005: 168).

La sexta etapa de Burga considera a Perú como una “nación múltiple” (1960-1990). En este lapso de tiempo el rostro del país se ha ido modificando fuertemente. Los años 60 culminarán con la Reforma Agraria (1969) y los consiguientes cambios en la estructura social y económica peruana de la década siguiente cuando, por otro lado, el interés hacia la etnicidad comienza a entrar en el Perú. La década de los 80 está caracterizada por la violencia y la “Guerra interna” entre Sendero Luminoso y el Ejército peruano y la nueva década – que verá el derrocamiento del terrorismo – estará caracterizada por el régimen dictatorial de Alberto Fujimori y la apertura definitiva hacia el neoliberalismo. Las ciencias sociales peruanas mostraron, a través de “todas las evidencias acumuladas [...] histórica, antropológica y etnohistóricamente la presencia creadora del indígena peruano había sido fundamental en la construcción de lo que ahora se llamaba la nación peruana” (Burga 2005: 168).

La difícil labor de construir, definir y perimetrar la nación ha, como se ha mostrado brevemente, ocupado toda el período republicano del país. De la etapa de la Independencia que prometía derechos universales y ciudadanía para todas y todos los nuevos peruanos, a la “República Criolla”, elitista y excluyente, la discusión ha ido desplazándose hacia la necesidad de integrar, a través del ‘mestizaje’, al ‘gran excluido’ de la historia y la nación, el ‘indio’. Entre finales del XIX y las primeras décadas del siglo XX, la idea de ‘mestizaje’



se superpone a la del ‘indio’ como sujeto portador de cultura y conocimientos que debía ser incluido en el nuevo proyecto nacional. Los importantes cambios demográficos y migratorios internos que empezaron en la década de los 50, junto al impacto de la Reforma Agraria, la sindicalización del campesinado, el nacimiento de las reivindicaciones de corte étnico en los 70, la violencia de los 80 y la crisis de los 90 caracterizaron fuertemente la segunda parte del siglo XX. Al comienzo del nuevo milenio, la “urgencia por decir «nosotros»” sigue siendo central en la agenda política; la necesidad de “construir la nación”, sin embargo, y por influjo de los acontecimientos de los países vecinos – sobre todo Bolivia y Ecuador – parece llevar hacia otro paradigma. Un paradigma que busca fortalecer una idea de ‘nación’ peruana concertada, es decir, en articulación con las identidades locales, donde la primera actúe como elemento identitario de cohesión e identidad nacional, y las segundas como ‘archivo’ compartido de fundamentación de esa identidad nacional. El surgimiento de la ‘nación aymara’ en el Perú bebe de estas dinámicas históricas y socio-económicas de larga duración y, de hecho, comparece justamente en este nuevo contexto de cambios de los años 2000.

### *2.5 Las Comunidades Campesinas en el Perú*

Este apartado, que se basa en larga parte en un artículo del jurista y antropólogo peruano Antonio Peña Jumba (2015), fuente principal para las siguientes páginas, tiene el propósito de enmarcar, desde un punto de vista normativo, la legislación sobre Comunidades Nativas y Campesinas en el Perú, describiendo y analizando el artículo 89 de la Constitución vigente (1993), el principal en materia de comunidades. Después de haber presentado las etapas de construcción de la nación peruana, se verá cómo, en la actualidad, el Estado disciplina a nivel legislativo la materia.

Como especifica Peña, el artículo 89 de la Constitución es el principal referente por lo que concierne la materia de las comunidades campesinas y nativas en el Perú, configurándose como “norma síntesis”, agrupando varias disposiciones legislativas en materia. A esto, hay que añadir el Convenio Internacional n. 169 de la Organización Internacional del Trabajo, aprobado a nivel internacional en 1989, ratificado por el Perú el 2 de febrero de 1994 y en vigor en el país a partir exactamente del año siguiente, el 2 de febrero de 1995.

El tema de las Comunidades Nativas y Campesinas es actualmente relevante por razones especialmente económicas; en concreto, hay debates según los cuales dichas comunidades constituirían un obstáculo a las inversiones de grandes compañías en el territorio peruano y, por ende, un freno al desarrollo sostenido que está teniendo el país en los últimos años. En su artículo, Peña procura – a través de un enfoque socio-antropológico y jurídico – responder a cuatro puntos principales relativos al análisis del artículo 89 de la Constitución, artículo que disciplina el tema: 1) qué son las Comunidades Campesinas y Nativas; 2) la autonomía; 3) el derecho de propiedad; 4) la identidad cultural de dichas comunidades. Estos puntos son los que se encuentran en dicho artículo:

Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas (Constitución Política del Perú 1993: art. 89).

En primer lugar, por “Comunidad Nativa” o “Campesina” se hace referencia a un conjunto de personas ‘originarias’ del territorio peruano, es decir, descendientes de quienes poblaban ese territorio antes de época colonial y de la creación del estado actual. Dichas comunidades pueden estar ubicadas tanto en un contexto rural como en un contexto urbano, un punto importante este ya que la legislación tiene en cuenta los movimientos migratorios internos al país. Las “Comunidades Campesinas” o también “Andinas” son así definidas por Peña:

Una Comunidad Andina es diferente a una Comunidad Amazónica. La Comunidad Andina tiene una relación con la tierra para realizar actividades económicas vinculadas a la agricultura y ganadería: cada familia suele tener una parcela de terreno donde practica una agricultura para su subsistencia y desde donde normalmente obtiene forraje para su ganado que utiliza como mecanismo de ahorro e intercambio. La Comunidad Amazónica tiene una relación con la tierra para practicar la agricultura pero sobre todo para aprovechar sus bosques y ríos: cada familia practica la agricultura de roce y quema para proveerse de determinados alimentos, pero sobre todo hace uso de los bosques y ríos para proveerse de sus principales alimentos (frutos, animales de caza y peces) y de recursos para su usufructo e intercambio (madera, peces). Ambas comunidades, Andinas y Amazónicas, tienen una organización social y política basada en la familia y el parentesco, y en la asamblea comunal (Peña 2015: 198).

Por supuesto, el autor subraya la gran diversidad que estas dos macro-categorías contemplan; baste con pensar en que, según la *Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios*, elaborada por el Viceministerio de Interculturalidad (que depende del Ministerio de Cultura), hasta la fecha se han “identificados a 55 pueblos indígenas u originarios”, mientras que el *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*, estudio publicado por el Ministerio de Educación en 2013, ha identificado 47 lenguas, 20 de las cuales con un alfabeto normalizado, y las otras en vía de oficialización o en proceso de elaboración y discusión.

La legislación peruana emplea la definición del Convenio 169 de la OIT para los “pueblos indígenas” o “tribales”. El primero, el que interesa aquí, se puede superponer bastante al sentido que tiene el término “Comunidad Campesina” o “Andina” (Peña 2015: 199).

Artículo 1. El presente Convenio se aplica a:

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Convenio n. 169 OIT 2005: 17)<sup>44</sup>.

El primer artículo hace hincapié en el vínculo histórico y de continuidad cultural – total o parcial – de ciertos pueblos con los habitantes aborígenes de una determinada región.

El segundo inciso, por su parte, afirma:

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio (Convenio n. 169 OIT 2005: 17).

Aquí lo que prima es la conciencia de ser parte de un pueblo indígena en cuanto “criterio fundamental” para individuar a quiénes dichas disposiciones van a afectar.

El reconocimiento de ‘pueblos indígenas’ implica, en la legislación, una existencia jurídica de los mismos que se explica a través de dos maneras: una histórica y otra legal. Con el primer término se indica la existencia histórica de los diversos conjuntos, más allá de las “denominaciones y los reconocimientos constitucionales”. Con el segundo término se indica el reconocimiento estatal, legislativo, constitucional de estos conjuntos en cuanto indígenas, reconocidos por primera vez en el Perú con la Constitución de 1920, promulgada durante el “Oncenio” (1919-1930) de Augusto B. Leguía<sup>45</sup>.

A su vez, la existencia legal de las Comunidades Campesinas y Nativas tiene, en el Perú, dos niveles de reconocimiento: el primero, es el nivel individual, es decir, el hecho de que cualquier peruano/a tenga – al menos teóricamente – igualdad de derechos y de ciudadanía, prescindiendo de si es o no ‘indígena’; el segundo, el nivel de reconocimiento en cuanto

---

44 Para una mirada aymara peruana, véase Pilco (2009).

45 Es el artículo 58 el que disciplina la materia: “El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les correspondan”.

comunidad, “garantiza que la comunidad exista como sujeto colectivo, esto es, que el conjunto de sus miembros se identifique con una situación especial basada en su cultura, garantizado por el mismo Estado” (Peña 2015: 199)<sup>46</sup>. La personería jurídica – es decir, el reconocimiento formal a través de los canales que la ley disciplina – es otorgada a los sujetos colectivos (es decir, las comunidades que han pedido o van pidiendo reconocimiento) por el Ministerio de Agricultura, aunque actualmente es el Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad que de ese depende, el que está otorgando los reconocimientos formales: “el objetivo de esta inscripción – afirma Peña – está relacionado con el Derecho a la Consulta Previa<sup>47</sup>, buscándose identificar a las comunidades como organizaciones representativas en caso de conflictos por actividades de inversión en sus territorios” (Peña 2015: 200).

El Estado, afirma el artículo, reconoce el derecho a la autonomía<sup>48</sup> de las Comunidades, siempre y cuando permanezca en el marco de la ley. Y reconoce, además, su autonomía

---

<sup>46</sup> A su vez, el reconocimiento como sujeto colectivo tiene otros dos aspectos: “un reconocimiento general y un reconocimiento específico. El reconocimiento general establece la existencia de la comunidad más allá de su identificación en una Resolución Administrativa o en los Registros Públicos [...]. El reconocimiento específico de una comunidad, supone su identificación en una norma administrativa y, de ser el caso, su inscripción en los Registros respectivos” (Peña 2015: 200).

<sup>47</sup> El artículo 2 de la Ley de Consulta Previa (ley n. 29785), promulgada por Perú en 2011 bajo la presidencia del Presidente Humala Tasso así define la Consulta Previa: “Es el derecho de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados de forma previa sobre las medidas legislativas o administrativas que afecten directamente sus derechos colectivos, sobre su existencia física, identidad cultural, calidad de vida o desarrollo. También corresponde efectuar la consulta respecto a los planes, programas y proyectos de desarrollo nacional y regional que afecten directamente estos derechos. La consulta a la que hace referencia la presente Ley es implementada de forma obligatoria solo por el Estado” (El Peruano, 7 de setiembre de 2011).

<sup>48</sup> “El concepto de autonomía de las Comunidades Andinas y Amazónicas es diferente al concepto de autodeterminación. Este último está relacionado con el concepto de Estado, en el sentido de soberanía y secesión, en tanto el primero corresponde a entidades colectivas que tienen amplia libertad en sus acciones pero que se reconocen como parte del mismo Estado. En la práctica, sin embargo, las Comunidades Andinas y Amazónicas han actuado como pequeños Estados: tienen identificado un territorio, una población, propia organización social, económica y política, propias autoridades y propios mecanismos de resolución de conflictos. Pero, ello no ha significado que dichas comunidades hayan pretendido proclamarse como Estados (salvo el discurso de pequeños grupos o movimientos). Dada la ineficiencia o inoperancia de las autoridades del Estado, los comuneros han preferido vivir aparte, alejados de las acciones de los gobiernos de turno, sin que signifique, por lo menos en los últimos años, su separación del territorio del Estado Peruano” (Peña 2015: 200). Los “pequeños grupos y movimientos” a los que se refiere Peña bien pueden ser reconocidos en algunos discursos reivindicativos aymara. En 2016, Kawi Kastaya Quispe ha publicado un libro titulado “Estado federal aymara. Geopolítica y la teoría del nacionalismo Kolla Aymara”, presentado en La Paz el 15 de setiembre de 2016. Por otra parte, a finales de abril de 2016, el gobernador regional del departamento peruano de Loreto, Fernando Meléndez, habló de la posibilidad de “ir por otro camino”, a través de un referéndum, por el hecho que sentir que su departamento es olvidado por las autoridades estatales (La República, 29 de abril de 2016).

organizativa, en el trabajo comunal, en el uso de la tierra, en lo económico y en lo administrativo.

El primer punto garantiza la autonomía organizativa a nivel de estructura interna a la misma comunidad. Las Comunidades Andinas, y en este caso las aymara puneñas, prescindiendo de la organización tradicional familiar, están organizadas a nivel comunitario: generalmente, el 1 de enero de cada año se renuevan los cargos, que son rotativos y jerárquicos<sup>49</sup>. Dependiendo de la zona, de la comunidad, del número de habitantes, en suma, de una serie de factores que pueden afectar la estructura organizacional particular de cada contexto, hay un número variable de autoridades. Generalmente, en una comunidad se vota al *presidente*, la única autoridad elegida por votación (no es una autoridad ‘tradicional’; ver Diez 2007), mientras las otras – por ejemplo el *teniente gobernador* – cumplen su cargo por rotación. Las dos autoridades desempeñan tareas diferentes: el presidente solo tendría “funciones administrativas dentro de la comunidad”, en cambio el teniente gobernador tendría “funciones políticas dentro del contexto comunal” (Pizarro y Alanoca 2015: 72).

El segundo punto reconoce la autonomía por lo que tiene que ver con el trabajo comunal que, en las comunidades andinas y, por supuesto, aymara, se explica con los que son a menudo llamados – a nivel narrativo – como “valores” de la ‘identidad’ y la ‘nación aymara’; se trata de prácticas como el *ayni* y la *minka*. La primera es una forma de préstamo de fuerza de trabajo generalmente familiar, que será devuelta cuando sea necesario por los parientes que necesiten; por ejemplo, en ocasión de siembra de papas, acuden a trabajar de forma gratuita algunos familiares, los cuales aportarán su ayuda en arar, sembrar, con herramientas o con papas de siembra; a su vez, cuando los que ayudaron lo necesitan, los que recibieron acudirán – igualmente de forma gratuita – a ayudar a los

---

<sup>49</sup> “Al interior de las comunidades aymara existe un sistema de cargos rotativos y jerárquicos. De acuerdo a este sistema, todos los varones casados de la comunidad tienen el deber de asumir uno o varios cargos durante toda su vida, lo que implica que es un compromiso con la comunidad. El sistema de rotación permite, además, que ninguna familia se quede fuera de esta obligación, aunque el varón que asume el cargo debe cumplir, como requisitos, tener familia (estar casado) y haber ejercido cargos previos que lo vayan preparando para mayores responsabilidades, lo cual se relaciona con el sistema jerárquico” (Pizarro y Alanoca 2015: 61). Por lo menos teóricamente, esta sería la regla; sin embargo, últimamente están ejerciendo el cargo más alto – Teniente Gobernador – también las mujeres. Los cargos previos del que se habla serían, entre otros, el ‘alferado’, es decir, el (o la, ya que también en este caso hay mujeres que asumen la obligación) de organizar la fiesta patronal o el aniversario de la comunidad.

parientes. La *minka* es una forma de trabajo comunal, en la que todos los miembros de la comunidad trabajan conjuntamente, por ejemplo, en la construcción de una escuela. Por ejemplo, la iglesia de San Santiago en Ancasaya fue construida, en 2012, gracias al trabajo de todos los y las comuneras.

El tercer punto se refiere al uso y la libre disposición del terreno. En comunidades andinas, existe una doble tenencia de la tierra: por un lado, individual y, por el otro, comunitario. Por ejemplo, las comunidades aymara de la zona media de Ilave están parceladas y cada parcela corresponde a una familia nuclear que trabaja el terreno por fines agrícolas (siembra de papa, quinua, cebada); el terreno que corresponde a cada familia puede estar alrededor de la *uta*, casa y morada, como también en otras zonas de la comunidad e, incluso, en territorio de comunidades vecinas. Aquí la propiedad de la parcela es individual y puede ser transmitida a los hijos; sin embargo, esto no significa que un terreno, aunque formalmente privado, puede ser vendido a cualquiera<sup>50</sup>. Además de esto, existen terrenos comunales que son empleados básicamente para el pajeo del ganado, pero también para el cultivo.

El cuarto punto reconoce la autonomía en lo económico que, en las Comunidades Andinas, se basa tradicionalmente en la agricultura y la ganadería (de acuerdo con las zonas las dos prácticas son más o menos explotadas, y a menudo son integradas por la pesca, en particular en zona lago). Las Comunidades Andinas no están fuera de los circuitos económicos monetarios: el dinero se suele adquirir vendiendo productos agrícolas en los mercados o animales en las ferias y plazas de ganado, por ejemplo, en Ácora e Ilave. Además, sigue vigente el trueque. Hay que tener en cuenta que, en las comunidades más cercanas a los grandes centros, muchos y muchas comuneras trabajan como comerciantes o en otras ocupaciones, cosa que asegura el ingreso de dinero para la economía familiar.

---

<sup>50</sup> A este propósito, como destacan Pizarro y Alanoca, hay tres aspectos fundamentales: “el primer aspecto es la posibilidad que los comuneros tienen de vender sus tierras, si así lo prefieren, lo que implica que no hay una restricción formal [...]. El segundo aspecto tiene que ver con los derechos para adquirir propiedades en la comunidad, y para lograrlo se tiene que ser comunero del lugar, que implica haber nacido en la comunidad, ser vecino de ella o haber adquirido este derecho por matrimonio. Con ello se indica que si bien no hay restricciones para vender, no se puede vender a «cualquiera» las tierras privadas dentro de la comunidad. Finalmente, el tercer aspecto se refiere a que existe un derecho de sucesión de acuerdo a patrones tradicionales, que va del mayor al menor de los hijos, y que en otros casos reafirma la patrilinealidad, ya que incluso solo son los varones quienes pueden heredar la tierra” (Pizarro y Alanoca 2015: 39). Este último punto, la herencia solo por vía masculina, parece un rasgo que, actualmente, está en proceso de cambio.

Debido al valor que revisten la tierra y el territorio en las Comunidades Andinas, un valor que conjuga aspectos económicos y de subsistencia con prácticas culturales y ontológicas, Peña define a las Comunidades Andinas como si fueran pequeños estados, en particular por lo que tiene que ver con las demarcaciones territoriales:

La identificación de la Tierra o territorio en las Comunidades Andinas y Amazónicas es semejante a la demarcación territorial de un Estado. Cuando el territorio de un Estado es invadido por un país vecino, los ciudadanos de ese Estado repelen la invasión entregando hasta sus vidas al producirse una guerra; lo mismo hacen los comuneros con sus tierras o territorio. Históricamente estos comuneros (a través de sus antepasados) fueron despojados de sus tierras o territorio, y aunque la defendieron, la perdieron, habiéndola recuperado solo parcialmente. Los conflictos denominados hoy como «socio-ambientales» son una nueva expresión de esa forma de despojo cuando al resolver o solucionar dichos conflictos se opta por la posición de la parte no-comunera, sin que se respete la concepción de los derechos de la parte comunera (Peña 2015: 202).

En este sentido, la propiedad de la tierra no es un bien de cambio sino de uso, “un bien para servirse del mismo, para usufructuar, pero no para transferir o negociar” (Peña 2015: 202). Dentro de este concepto de propiedad, reconocido por la Constitución peruana, intervienen factores tanto materiales como espirituales: la tierra – es decir, el territorio – es propiedad colectiva, en la cual la comunidad desarrolla, de acuerdo con su propio horizonte económico-cultural, su propia existencia. A nivel legislativo se reconocen varios puntos relacionados con la propiedad de la tierra en las comunidades: la relación con los recursos materiales, la inalienabilidad y el carácter imprescriptible de la propiedad comunal, y el concepto de abandono de la tierra.

El primer punto distingue entre recursos naturales renovables y no renovables; el artículo 66 de la Constitución peruana sostiene que los recursos existentes en el suelo y en el subsuelo de su territorio son propiedad de la Nación, que puede disponer de ellos sin limitaciones; sin embargo, el artículo 15 del Convenio 169 de la OIT pone limitaciones especiales para los ‘pueblos indígenas’, justamente para que estos no se vean perjudicados. Este artículo reconoce la prioridad de las Comunidades sobre recursos renovables, mientras



que limita – bajo consulta previa a las mismas comunidades interesadas – los derechos del Estado sobre fuentes no renovables (en el caso andino, en particular minerales y petróleo)<sup>51</sup>.

El segundo punto tiene que ver con la imprescriptibilidad de la propiedad comunal:

Las tierras o territorios de las Comunidades Andinas y Amazónicas gozan de ese derecho de imprescriptibilidad. Nadie, ni las autoridades o instituciones del Estado pueden apropiarse de esas tierras o territorios alegando posesión por más de 10 años o abandono por un tiempo determinado. La imprescriptibilidad es el derecho que permite que dichas comunidades se mantengan en sus tierras o territorios para garantizar sus actividades sociales y económicas y el desarrollo de su cultura (Peña 2015: 204).

Aquí el problema mayor que afecta a las comunidades es la falta de reconocimiento por parte de las varias instituciones que, sin esos documentos, estarían libres de disponer de esos territorios sin los obstáculos que, para ellos, representarían las normas. Es, entre otras razones, por esto que un número cada vez mayor de parcialidades y comunidades emprenden trámites largos y costosos para que se vean reconocidos sus derechos de propiedad hacia sus tierras y territorios.

El tercer punto tiene que ver con la inalienabilidad de la tierra, un derecho que no afecta la posibilidad de disponer, vender, hacer trueque dentro de la misma comunidad y entre comuneros, sino con terceros que no son reconocidos como comuneros. Es decir,

---

<sup>51</sup> Este es un tema que, para ser profundizado de manera adecuada, necesitaría de otra tesis. La legislación a este propósito parece clara: la autonomía de las comunidades, reconocida constitucionalmente, las ampararía de cualquier forma de violación de sus derechos. Sin embargo, la realidad es mucho más alejada y matizada de lo que la jurisprudencia prescribe. Son, de hecho, muchos los conflictos entre comunidades, estado central y empresas transnacionales para el acceso, control y explotación de los recursos, conflictos que – en la mayoría de los casos – perjudican los intereses de las propias comunidades. Pero, hay que tener en cuenta que, a menudo, se presentan condiciones tales por las cuales los mismos comuneros y comuneras aceptan de (mal)vender sus tierras a empresas extranjeras, bajo la promesa de una camioneta, de dinero o de una casa en la ciudad. La “ineficiencia” e “insuficiencia” - diría Degregori (2004) – del estado en atender a larga parte de sus ciudadanas/os puede obligar a ciertas comunidades a vender (en realidad, a menudo, a regalar) sus tierras a empresas extranjeras para, en su idea, mejorar su calidad de vida. Lo paradójico es que, si por un lado, existen discursos políticos y reivindicativos que enfatizan la relación con el territorio y todo el complejo socio-cultural, histórico-económico que ello significa, denunciando fuertemente la traición del estado hacia sus ciudadanas/os, por el otro parte de esos mismos sujetos que están incluidos en esa narración política no dudan en deshacerse de sus territorios y convertirse, en el mejor de los casos, en guardias asalariadas de la empresa minera de turno. Para profundizar, véase al menos un muy sugerente artículo de Andrés Huguet Polo (2014), reproducido en Servindi (<https://www.servindi.org/actualidad/109598>).

la inalienabilidad de la propiedad en una comunidad nunca significó que los comuneros se encuentran impedidos de intercambiar o enajenar sus tierras. Ello siempre lo han hecho, particularmente por el fenómeno de la migración, como ha ocurrido en el Sur Andino. Pero, la venta, trueque o transferencia de la tierra se ha hecho en base a parcelas y siempre al interior de la comunidad entre miembros familiares o parientes cercanos (que son todos o la mayoría de miembros de una comunidad). El derecho de inalienabilidad siempre ha operado frente a terceros, aquellas personas que no son comuneros (Peña 2015: 204).

El último punto tiene que ver con el régimen de abandono de la tierra que, de acuerdo con la Constitución no tiene vigencia en las comunidades: “terrenos familiares que son aparentemente «abandonados» son respetados o cuidados por familiares cercanos o por la propia organización comunal. La autonomía en el uso y libre disposición de sus tierras, regulado en el mismo artículo constitucional objeto de análisis, constituye la garantía de este derecho constitucional” (Peña 2015: 205).

Para finalizar con este breve recorrido, hay que citar un último punto reconocido constitucionalmente: se trata de que “el Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas”, por otro lado conformándose con las disposiciones del Convenio 169 de la OIT que, en su artículo 2, prescribe a los gobiernos que “promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su *identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones*” (Convenio n. 169 OIT 2005: 18, énfasis mío).

Resumiendo, en este apartado se ha querido dar algunos elementos normativos para entender la naturaleza jurídica de las Comunidades en Perú. Éstas están reconocidas como Nativas y Campesinas, correspondiendo *grosso modo* a su ubicación en zona amazónica, las primeras, y andina, las segundas. Empleando como fuente principal un artículo del jurista y antropólogo peruano Antonio Peña Jumpa (2015), se ha descrito el artículo 89 de la Constitución Política del Perú (1993), principal herramienta normativa para el tema, además de algunas referencias al importante Convenio n. 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, convenio ratificado por Perú en 1994 y en vigor a partir de 1995. Se ha hecho hincapié en la autonomía que el Estado reconoce constitucionalmente a las Comunidades, más exactamente en lo que tiene que ver con lo organizacional y administrativo, en el uso de la

tierra y en lo económico. Además, se ha hecho referencia al derecho de propiedad de la tierra y el territorio, así como en la cuestión del respeto de la identidad cultural.

## 2.6 'India/o' y 'mestiza/o'

*“¡La primera cadena de ignorancia que hay que saber destrozar; es la que ata al mestizo sabihondo y politiquero, catedrático y obispo, y también estudiante, el prejuicio anticientífico y necio de que aún existen indios! ¡No hay indios: todos somos indios!”  
(Churata 2016b [1929]: 112)*

En el próximo apartado se verán con más detalles algunas categorías clasificatorias nacidas en el contexto colonial americano, y que – de forma actualizada – siguen siendo términos todavía significativos en Latinoamérica y, por supuesto, en Puno.

Si Bourricaud comenzaba su monografía preguntando – y preguntándose – “qué es un indio” (1962: 9), hacerlo en la actualidad, en la ciudad de Puno así como en su departamento, conllevaría a una serie de respuestas que, en su mayoría, estarían probablemente declinadas al pasado; pero no solamente. Desde mi perspectiva teórico-metodológica, que es también una postura política, en Puno y departamento – así como en cualquier otro lugar, quizás exceptuando en la India... – no hay ni hubo en ningún tiempo ‘indios’, porque ‘indio’, así como cualquier otra categoría clasificatoria aplicada al ser humano, no es más que eso: una categoría clasificatoria que tiene en algún momento histórico su origen, y no es una esencia connatural al cuerpo o a la interioridad de la persona (Stolcke 2008).

Sin embargo, este término ha sido por siglos – y en cierta manera continúa siendo – aplicado a mujeres y hombres en Puno y a lo largo de todo el continente americano; por lo tanto, no es posible pasarlo por alto como si no hubiera sido más que una palabra neutra para clasificar a las personas de acuerdo con ciertos rasgos fenotípicos o ciertas peculiaridades lingüísticas y culturales, ya que este término da cuenta de una historia social de desniveles de clase, de raza, de género, por largo tiempo naturalizados en los cuerpos de

algunos individuos. Bien lo afirma de Rojas (2013: 19): “cuando comienza a haber indios es cuando llegan los españoles”, refiriéndose por supuesto a la que luego será conocida como ‘América’, ya que antes del 12 de octubre de 1492 no había indios – ni tampoco América –, sino una multiplicidad de grupos y sociedades diferentes, desde las grandes civilizaciones mesoamericanas y andinas, hasta las sociedades igualitarias del cono sur de la selva amazónica con sus propias lenguas, ontologías, prácticas culturales y estructuras económicas. El ‘indio’ comparece en la historia después de la llegada de los españoles y es una consecuencia de la “situación colonial”: en este “nuevo orden” se fue construyendo y naturalizando “un ser plural y uniforme: el indio/los indios” (Bonfil Batalla 1972: 111). Aunque con todos los cambios que pueden ocurrir en casi quinientos años, esta categoría de clasificación social atraviesa los siglos para ser, nominalmente al menos, abandonada en Perú en 1969 con la ley de Reforma Agraria. Por todo este período que va de la implantación del sistema socio-económico de la Colonia, pasando por la independencia de España (en 1821 en el caso de Perú) y hasta la mencionada Reforma, los “indios” pertenecieron al panorama socio-económico de Perú, ocupando los escalones más bajos del sistema productivo, social y político del país. Por supuesto, la misma categoría no debe ni puede ser vista como exactamente igual en el tiempo ni homogénea en su interior, como tampoco separada del contexto global.

El ‘indio’<sup>52</sup>, como categoría social, desde su establecimiento siempre se ha encontrado en una situación dialéctica con otros actores, representados en el contexto puneño por los que, provisionalmente, pueden definirse como ‘descendientes de españoles’, a saber, ‘blancos’ y ‘mestizos’<sup>53</sup>; sin tenerlo en cuenta, su comprensión sería francamente incompleta.

---

<sup>52</sup> No he querido aquí discutir una historia exhaustiva o novedosa de la palabra, por otra parte ya abundantemente estudiada en profundidad (Amselle 1990, Bonfil Batalla 1972, Bourricaud 1962, Contreras 1988, de Rojas 2013, Ferrari 1984, Fuenzalida, Mayer, Escobar 1970, González Prada 1978, Gruzinski 2007, Mariátegui 2007, Méndez 2000, Rénique 2009, Roldán 1988, Salazar-Soler 2013, Stolcke 2008, Wachtel 1976). Más sencillamente, he otorgado algunas coordenadas temporales para comprender lo que ha quedado de este término en la Puno actual y su ubicación con los términos contemporáneos de autoidentificación, para que luego, en el curso del trabajo, pueda resultar más claro el contexto de enunciación relativo a la identidad étnica aymara.

<sup>53</sup> Por supuesto, al igual que ‘indio’ también la categoría de ‘blanca/o’ y de ‘mestiza/o’ no se encuentran ‘allá afuera’ como si fueran un dato natural. Se trata, del mismo modo, de categorías sociales que, en contextos como el de Puno, están estrechamente imbricadas con explotaciones laborales y desigualdades sociales. Hay que añadir, además, que en la región hubo también – aunque en número no demasiado significativo – afroperuanos (Frisancho 1983).

“De español e india, produce mestizo”. Así se lee en la descripción de una *Pintura de Casta*<sup>54</sup> del siglo XVIII en la que un hombre de tez blanca, de pie, se encuentra cerca de una mujer, de tez más oscura, sentada, que carga a un niño cuya pigmentación parece tender hacia la del varón. De acuerdo con el pintor, la del niño sería la representación de un *mestizo*. Empero, el *mestizo* no sería algo ‘primario’ – para emplear una terminología propia de la teoría del color – sino ‘secundario’; para “producir” el *mestizo*, ocurrirían “español e india”. Estos últimos dos serían la base ‘pura’ de la cual, a partir de su ‘mezcla’, nacería un individuo *mestizo*, ‘mezclado’.

Sin embargo, *mestizo* – como *india*, *español* o cualquier otro término de clasificación social – no son cualidades objetivas o ‘raciales’ inscritas en el cuerpo de los individuos que invariablemente guían sus comportamientos, actitudes o posturas. De acuerdo con una serie de reflexiones teóricas (Amselle 1990, Gruzinski 2007) según las cuales “las identidades sociales son siempre creadas y por lo tanto históricas” (Stolcke 2008: 15), sus orígenes pueden ser ubicados con más o menos precisión en contextos socio-culturales e ideológicos definidos, arrojando luz sobre las dinámicas que condujeron a la formación, auge y naturalización de ciertas categorías.

Así, ‘indio’ y ‘mestizo’ son categorías clasificatorias que emergen con la colonización europea en América, y tienen sus bases ideológicas en la que Verena Stolcke define como “la doctrina teológico-moral de *limpieza de sangre* tardo medieval [que] prescribía las identidades y la jerarquía social en lo político, lo moral y religioso así como la manera de perpetuarlos en el tiempo” (Stolcke 2008: 18). Tales categorías caracterizarán el paisaje socio-económico y político del continente americano durante toda la Colonia y, después, con las independencias de los nuevos Estados, serán también – en particular la de *mestizo* – empleadas en la política estatal de construcción nacional.

---

<sup>54</sup> Para una mirada general, véase Moreno Navarro (1973), Alvar (1987) y Ares Queija, Stella (2000); sobre las *pinturas de casta* en Perú y México, respectivamente Majluf (2000) y Katzew (2004).

## 2.7 Los ‘pueblos indígenas’

“Eso de pueblos indígenas  
lo han inventado para dividirnos”  
(Dirigente de base Sud Yungas, 2007,  
citado en Spedding 2011)

Pero hay otra categoría que ha ido cobrando fuerza, una categoría compleja que, casi superponiéndose a la antigua y estigmatizante de ‘indio’, ha comenzado desde hace algunas décadas<sup>55</sup> a caracterizar las luchas, reivindicaciones y (re)construcciones étnico-identitarias: se trata de ‘pueblo indígena’. Además de esta, hay otras como ‘nativa/o’, ‘aborigen’, ‘originaria/o’, cada una con una difusión más o menos fuerte en relación con los lugares. Por ejemplo, en Puno es muy raro escuchar autoidentificaciones como ‘nativa/os’ o ‘aborígenes’, mientras es mucho más común el definirse ‘originarias/os’ y, claramente, ‘indígenas’.

Al comienzo de la década de 2000 hubo, en algunas revistas de antropología de lengua inglesa, un debate sobre el término ‘indígena’. Puede decirse que el inicio de la discusión tuvo lugar a partir de los artículos de Bowen (2000) y de Colchester (2002), y de los relativos comentarios y respuestas (McIntosh, Colchester, Bowen y Rosengren 2002) publicados en *Anthropology Today*. Los dos enfoques difieren, según Rosengren, en la necesidad de encontrar una definición rigurosa e inequívoca del término ‘pueblos indígenas’ – en la perspectiva de Bowen –, y por la necesidad de “producir resultados políticos y legales tangibles” (Rosengren 2002: 25) – de acuerdo con el punto de vista de Colchester, compartido también por McIntosh –. El año siguiente, Corntassel, de manera independiente respecto a los autores citados, propone un equilibrio entre la autodefinición en cuanto indígenas y la elaboración de una definición jurídica compartida (Corntassel 2003).

Sin embargo, la contribución más influyente, criticada y comentada es *The Return of the Native*, de Adam Kuper, artículo publicado en 2003 por la prestigiosa revista norteamericana *Current Anthropology*, además de otra versión más divulgativa en *New*

---

<sup>55</sup> El término por supuesto existe desde hace siglos, incluso en el significado de personas que son ‘originarias’ de algún lugar. La novedad consiste, sin embargo, en su uso *émic* y político.

*Humanist* (2003b) y de una entrevista en la BBC (2003). El punto de vista del autor suscitó varias polémicas y comentarios, en particular desde las páginas de *Current Anthropology* (Asch y Samson 2004, Heinen 2004, Kenrick y Lewis 2004, Saugestad 2004, Turner 2004) y *Anthropology Today* (Kenrick y Lewis 2004). Básicamente, Kuper cuestiona el uso que, tanto las y los actores sociales como muchas y muchos antropólogos comprometidos con la causa indígena, hacen de los términos ‘indígena’ y ‘nativa/o’, en cuanto palabras instrumentalmente empleadas para justificar el acceso a recursos de varias naturalezas – tierras o cargos políticos, por ejemplo –. Según el autor, se trata de concepciones que, teóricamente, ya han sido superadas por la antropología y que, además, denotan una visión francamente romántica y etnográficamente falsa de las realidades contextuales. La crítica más feroz de Kuper se refiere a las esencializaciones de cultura e identidad, ya que dichas esencializaciones “pueden tener consecuencias políticas peligrosas” (Kuper 2003a: 395). El autor cuestiona, además, el sentido común – y jurídico, es decir, de muchas de las resoluciones internacionales sobre asuntos indígenas – atribuido a los términos. ‘Indígenas’ o ‘nativos/as’ – que, a menudo “estarían por «primitivos»”, según Kuper – refieren, de acuerdo con estas visiones, a una especie de ‘originalidad primordial’. En palabras de Kuper:

Por un lado, se dice que los pueblos indígenas, en cuanto primeros habitantes de una determinada región, deben tener derechos privilegiados – quizás exclusivos – sobre el uso de los recursos. Por tanto, los inmigrados son simplemente huéspedes que deben portarse de consecuencia. Este tipo de afirmaciones está a la base de la ideología de los partidos de derecha en Europa, aunque raramente el argumento es empujado hacia las lógicas conclusiones de que todas las regiones europeas son el resultado de historias de migraciones” (Kuper 2003a: 390).

Entre los distintos comentarios a su artículo, unos más conciliadores (Omura 2003, Plaice 2003), otros más polémicos (Robins 2003, Suzman 2003), uno en particular – el de Alcida Rita Ramos (2003) – toca diferentes puntos importantes. Ramos contesta al planteamiento de Kuper su generalización y su falta de complejidad pero, sobre todo, su enfoque fuertemente instrumentalista, postura que lo lleva a emparejar contextos sociológicos distantes y distintos, así como a equiparar el “poder occidental de la conquista

con las demandas étnicas de reconocimiento significa ignorar o minimizar la violencia de la expansión occidental” (Ramos 2003: 397-398).

Kenrick y Lewis (2004) se ponen en la misma línea de Ramos al hacer notar que Kuper ignora las discriminaciones hacia los pueblos indígenas, su exclusión por largo tiempo de la vida nacional, las expropiaciones que se siguen sufriendo por el despojo de tierras y recursos por parte de algunos Estados aliados de empresas transnacionales.

Sin embargo, Canessa (2007) hace notar que el punto de vista de Kenrick y Lewis parece contemplar exclusivamente a pequeños grupos marginados, mas dice muy poco – en el caso de Bolivia y también de Perú – sobre conjuntos más grandes y que no corresponden en nada a los cazadores-recolectoras empleados como ejemplos en el artículo de Kuper y en sus críticas. Por ejemplo, continúa Canessa, no tiene en cuenta las y los millones de campesinos identificados como indígenas, ni los que viven en los espacios urbanos, también identificados de esa manera. Incluso, hace notar como es curioso que, en una discusión sobre ‘pueblos indígenas’ se pase por alto “los ejemplos más exitosos de esta organización” (2007: 197). Finalmente, evidencia como – a pesar de que autores como Barnard (2006: 8) y Kenrick y Lewis (2004: 6) consideren “«relativamente fácil» decir quién es indígena en América Latina” (Canessa 2007: 197) – en realidad, tanto decir quién es y quién no es indígena, así como qué significa ser indígena, es algo que cambia contextual y temporalmente. De acuerdo con el autor, la “indigeneidad, autoadscripta o no, es, en Bolivia una reivindicación de diferencia, una reivindicación de derechos, tal vez un reclamo de autoridad moral en frente de una globalización invasiva. Es sólo en raras ocasiones esencializador y racializado”. Según Canessa, “es a menudo mucho más fluido, contextual, inclusivo y relevante” (Canessa 2007: 230).

En el caso peruano o, mejor dicho, puneño, mucho del análisis de Canessa puede ser aceptado. Y a partir de estas premisas, se pueden proponer algunas consideraciones teóricas relativas al caso de Puno. Pese a las muchas críticas recibidas, no estoy convencido de que todo el análisis propuesto por Kuper se deba excluir *a priori*. En primer lugar, estoy de acuerdo con el autor de *The Return of the Native* cuando sostiene que las categorías de ‘indígena’ o de ‘nativa/o’ no son esencias intrínsecas en los cuerpos, ya que antes de ser ‘indígenas’ o ‘nativa/os’, se trata de personas. Ésta, a pesar de que pueda parecer lógica y darse por descontado, es en realidad una cuestión bastante delicada, porque puede funcionar



como instrumento de deslegitimación de las instancias políticas. Sin embargo, no me parece correcto mezclar los dos planos; decir que ‘indígena’ o ‘nativa/o’ son identidades sociales construidas no aclara mucho acerca del porqué y del cuándo se construyen dichas identidades, y tampoco dice lo suficiente a la hora de entender porqué ciertos individuos y en ciertos contextos se identifican de esa manera. No es verdad – o, por lo menos, no solamente – que la autoidentificación como indígena responde exclusivamente a demandas instrumentales; claro está que el reconocimiento como tal puede otorgar ciertas ayudas y atenciones por parte del Estado o de otras instituciones, pero hay que tener presente que el autodefinirse indígena va más allá de la mera búsqueda de beneficios simbólicos o materiales. Es también una voluntad subjetiva de participación en un contexto particular definido, como es el puneño, en el que ‘lo indígena’ está siendo fuertemente revalorado. Sin embargo, tampoco ‘indígena’ es una categoría con la que se autoidentifica todo el mundo. Por lo general, en las comunidades de la zona de Ilave la autoadscripción a la que más se hace referencia es la de ‘campesino/a’ o, en aymara, de *pampa jaqi*, ‘gente de la pampa’; o, también, puede primar la pertenencia a la propia comunidad, al distrito, al pueblo, a la provincia. Pero no sólo es eso; como dije, lo rural y lo urbano no son tan distantes e incommunicantes y, por esta razón, puede bien ser que alguien que haya cursado estudios superiores o universitarios en Puno, y que regresa a vivir en la comunidad, se autoidentifique como ‘indígena’ o ‘nativa/o’. En Puno ciudad, más bien es más probable que, por elecciones políticas, las personas se consideren ‘indígenas’, ‘originario/as’, ‘nativo/as’ o, quechua, aymara o mucho más simplemente, puneño/as.

Empero, hay que tener en cuenta el mismo contexto de referencia (en particular, la ciudad de Puno, pero no solamente), habitado por personas de diferente procedencia étnica y social. Las clasificaciones raciales y de clase han por larguísimo tiempo caracterizado el paisaje social de los centros altiplánicos, y puneños en específico (Bourricaud 1962, Primov 1974). Relaciones que, de hecho, estaban basadas en subalterizaciones y en jerarquías de prestigio. Sin embargo, tampoco puede afirmarse que no había ningún tipo de trato entre los distintos grupos; en un contexto relativamente pequeño como la Puno de la década de los 50 (alrededor de 15.000 habitantes, según Bourricaud, en 1953), inevitablemente los diferentes conjuntos eran interdependientes en lo que tiene que ver tanto con aspectos materiales como simbólicos.

Hoy día, las narraciones a nivel nacional y regional acerca de Puno – y del país en general – parecen orientadas hacia una revaloración del carácter pluricultural y multinacional del Perú y de los diferentes conjuntos que lo habitan; en Puno, el recurso a la historia incaica y preincaica está orientado a un redescubrimiento del orgullo de ‘ser’ aymara, quechua o, también, puquina. Ahora bien, me parece que en este contexto se está dando un fenómeno bien interesante, en relación a algunos sectores de la sociedad puneña. Conversando con un amigo aymara, éste me comentó que una persona de Puno, que ambos conocemos, cuyos rasgos fenotípicos son por la mayoría de las personas considerados como ‘blancos’, “está autodefiniéndose” como “del lado aymara” y con “antepasados aymara”. Por cierto, no fue esa la primera vez que escuché autoidentificaciones de este tipo – también en el lado quechua, es decir al norte de Puno. Ahora bien, puede que estas personas, por oportunidad, por ejemplo, política, se reivindiquen como aymara o como quechua – no es aquí demasiado importante como son considerados por los otros, ya que también hay mucha heterogeneidad en ese sentido –. Lo que me parece importante subrayar es que estas autoidentificaciones nacen en el contexto puneño actual donde lo ‘indígena’, lo ‘nativo’, lo ‘originario’ han entrado a formar parte del discurso oficial de las instituciones regionales; más aún, me parece que se ha invertido – por lo menos, en este sentido narrado – el ‘ideal’ social al que aspirar. Si hace pocas décadas el Estado impulsaba hacia una mestización de la sociedad – y Puno no escapaba de este ideal – desde hace algunos años parece irse hacia la dirección contraria. Esta tendencia me parece absolutamente relevante ya que, por un lado, refuerza la idea de que las identidades sociales – y las autoidentificaciones personales – no son esencias naturales, sino construcciones sociales que pueden cambiar en base al contexto histórico-social; por el otro, da cuenta de un cambio interno a la sociedad ciudadana – y no sólo – puneña en las relaciones sociales entre grupos históricamente en oposición.

Por lo tanto, desde un punto de vista analítico, no me conformo con esencializar a los individuos atribuyéndoles categorías sociales tales como ‘originaria/o’, ‘indígena’ o ‘nativo/a’, ya que la realidad es mucho más heterogénea de la que supuestamente cabría en dichas etiquetas; sin embargo, desde un punto de vista político, valoro y considero las formas de autoidentificación de los sujetos que se reivindican como tales, respetando plenamente sus maneras de definirse.

Empero, es necesario considerar el peso socio-histórico, económico y cultural que ciertas categorías sociales impuestas tuvieron en el contexto latinoamericano y, más específicamente, peruano y puneño.

Sin embargo, no sólo se trata de dimensiones económicas y políticas. Las identidades se definen tanto en oposición a un ‘otro’ interno que a un ‘otro’ externo, en el sentido territorial. En Puno por ejemplo, el primero puede estar representado por unas alteridades teóricamente cercanas, como los quechua o los uros; por una alteridad socio-económica e histórico-culturalmente en oposición, como las/los ‘mestizas/os’; o también, a un nivel ‘nacional’ por los ‘blancos’ y ‘criollos’. El segundo, el ‘otro’ externo, es el extranjero, quien puede estar asociado – de acuerdo con su procedencia – con una serie de elementos simbólicos y de poder. En los próximos dos apartados, muy brevemente por otra parte, relataré la construcción de la alteridad aymara a través de dos formas de otredad. En primer lugar, hablaré del punto de vista aymara acerca de los quechua, para luego discutir otra categoría de clasificación social, la de ‘gringa/o’, a partir de mi propia experiencia etnográfica.

### *2.7.1 Quechua y aymara en Puno*

Los límites entre los grupos persisten a pesar de las comunicaciones y los contactos constantes, había escrito Barth (1976). Sin embargo, en vez de concebirlos como ‘grupos’, prefiero hablar de ‘grupalidad’ (Brubaker 2002: 19) para dejar claro, aún más, que no se trata de realidades esenciales, sino de categorías históricas. Empero, en este caso, es decir desde el punto de vista aymara, la idea de ‘grupos’ discretos en realidad existe. A continuación, relataré la perspectiva ‘aymara’ relativa a una alteridad muy cercana, cultural y geográficamente: los ‘quechua’. Es indudable que un análisis profundo de estas dinámicas – desde ambos puntos de vista<sup>56</sup> – hubiera requerido un espacio mayor de este<sup>57</sup>;

---

<sup>56</sup> Sin pretensión de exhaustividad, por lo general los estereotipos de los quechua hacia los aymara insisten en el carácter rebelde y “terco” de estos últimos, aunque con unos matices bastante negativos. Los quechua serían más abiertos y acogedores, y los aymara más cerrados y esquivos. Otro aspecto tiene que ver con la supuesta riqueza de los aymara, debida a que muchos y muchas son comerciantes. Riqueza que se explicaría en bienes de consumo como casas y coches grandes, cosa que – supuestamente – a los quechua no interesaría. Véase el interesante artículo de John Plummer (1966) que, partiendo del enfoque vigente en la época en la antropología americana de “Cultura y personalidad”, ha abordado el tema de las visiones negativas que han acompañado a los aymara en las descripciones etnográficas previas.

aquí sólo quiero mostrar cómo la categoría de ‘pueblos indígenas’ en Puno es mucho más problemática y matizada de como puede pensarse mirando superficialmente o escuchando ciertos discursos reivindicativos sobre lo indígena en el Departamento. Este apartado no quiere ser exhaustivo, sino pretende arrojar luz sobre otra manera de construir lo aymara, en oposición con otra alteridad indígena, la quechua.

La abrumadora mayoría de las y los entrevistados tienden, en primera instancia, a disipar las diferencias, sosteniendo una cierta semejanza entre los dos conjuntos. Según un profesor y *yatiri* de una comunidad de Pomata, la diferencia consistiría en el “idioma, sí, pero costumbres igualitos. Pa’ nosotros con quechuas, con aymaras, siempre estamos juntos”, una opinión compartida por una mujer sindicalista y comunera que así lo expresa: “pa’ nosotros, aquellos que somos pueblos originarios, aymara, quechua, todos, yo creo que pa’ nosotros no hay divisionismo, no hay fronteras pa’ los pueblos originarios”. A un nivel político, lo que primaría sería una pertenencia a los que son los ‘pueblos indígenas’ y los ‘pueblos originarios’; esto, en oposición a otras alteridades internas al departamento e históricamente rivales, las/los ‘mestizas/os’. La diferencia más evidente está representada por el idioma, el primer rasgo citado por todas y todos.

Sin embargo, profundizando un poco, en las entrevistas salían muchas más diferencias que similitudes, por otra parte ejemplificadas por algunos con un genérico “costumbres compartidas” y por otros por la existencia de parejas “mixtas”. Las diferencias que se me enumeraban, aparte el ya mencionado idioma, tienen que ver con las prácticas culturales, ciertas maneras de trabajar la tierra, la vestimenta y el sentido estético que, para la mujer sindicalista mencionada más arriba, distinguiría a las aymara de las quechua:

---

<sup>57</sup> Estoy preparando un artículo sobre este tema, por otra parte, bastante descuidado en general y en Puno en particular, excluyendo Osborne (1952), Bourricaud (1962), Primov (1974) y algunas referencias puntuales en Forbes (1870) y Tamayo Herrera (1982).

como mujeres aymaras, nos fijamos de nuestra presencia, como es, porque las mujeres aymaras estamos muy relacionados con la flor: tenemos que estar un poco arregladitas, como flor, vestidos bien, ¿no? Así. Mientras las hermanas quechuas es igual, más normal parecen.

Para otros, por ejemplo un anciano campesino de una comunidad de Ilave, hay actitudes bien distintas. Relatándome de su experiencia laboral en zona quechua de Puno, comenzó señalando como única diferencia

solamente en comerse<sup>58</sup>. Por eso decíamos [...] «pareces quechuiño», las decía. Los quechuiños ya, a la hora de comer, se van solitos, a la otra parte, solitos se van pue' (sonríe). Pero en cambio acá nosotros juntamos, cuando están todos en la parte, todos tenemos que comer siempre.

En este caso, la diferencia sería evidente en la manera de comer, (supuestamente) individual la quechua y comunitaria la aymara. Empero, pese a que inició su cuento poniendo como único rasgo distintivo la comida (aunque en otra parte me habló también del idioma), el anciano apuntó otro elemento:

Cuando yo estaba en Huancané... Los quechuistas son flojos, no te renden en trabajo. Algunos sí, pero, no sé cómo será, jóvenes mismos no pueden, porque yo se enseñaba a preparar y eso, ¿no? «así vas a preparar», «ya», dice, pero no prepara así, nada. El día siguiente, ya estamos un mes, poquito recién aprende: así es. Por acá, los de aymara rápido aprenden, cómo preparar, ya y cómo hacen con ese ya, aprenden los dos, una semana son maestros ya”.

Estos estereotipos contemplan, además, elementos que serían propios de una especie de ‘carácter nacional’. Por ejemplo, un biólogo, docente en la universidad, procedente de una comunidad de Ilave, me explicaba que “se dice” que el quechua sería “más sumiso” y que no es “intrépido, metido”; lo interesante es que – tanto él como la mujer sindicalista de la que he hablado antes – atribuyen estas características sí a los quechua puneños, pero sobre todo a los cusqueños. El docente explicaba la razón con el hecho de que en Cusco,

---

<sup>58</sup> Posiblemente, es un calco del aymara *manq'asiñani*; el sufijo /-si/ es reflexivo, y la oración se puede traducir literalmente como “comémonos”, aunque, claramente, el entrevistado entendía en la manera de “comer”.

habiendo sido capital y con un muy fuerte componente hispánico si comparado con Puno, las relaciones sociales seguían sufriendo de antiguas jerarquizaciones:

el Cusco ha sido centro de la dominación española; hasta ahora, normal que al mestizo le tratan pue' como papá, «papá y mamá»<sup>59</sup>[...]. En Cusco es normal, todos hablan de papá y mamá, pero acá el aymara nadie dice mamá y papá, éste, de igual a igual con un blanco, un ciudadano. Ya no hay esa marginación. Pues hay gente muy sumisa... acá todos levantan la cabeza, ya no hay eso. En zona quechua puedes ver «mamá, papá, patrón», sí como que ese señor es dueño de tí, entonces, eso implica muchas cosas, o sea su pensamiento está así, muchas de sus conductas está en ese sentido, de sumisión, de opresión.

Sea como fuera, el aymara, me dijo un agrónomo, sería “más rebelde” que el quechua. Y, regresando a lo político y de acuerdo con las y los entrevistados, hay otras consideraciones relativas a las diferencias entre quechua y aymara en Puno. Diferencias que tendrían que ver con una distinta toma de conciencia entre los dos conjuntos, rasgo que sería mucho más desarrollado entre los aymara que entre los quechua, siguiendo el punto de vista de mis interlocutores e interlocutoras. Por ejemplo, un estudiante de sociología de una comunidad de El Collao, relató que según él los aymara

se caracterizan más por ese nacionalismo. Si nosotros le ponemos balanzas – aunque quizás injustamente (sonríe) – con los quechuas, decimos «¿quiénes tiene más sentimiento nacionalista?», para mí es el aymara.

Al preguntarle qué es lo que entendía con “sentimiento nacionalista”, el joven especificó que se refería a

---

<sup>59</sup> En el Cusco es común tratar a alguien (no sólo a una/un ‘blanca/o’ o ‘mestiza/o’ cusqueño, sino en general con toda la población) de ‘papá’ y ‘mamá’. Al contrario, en Puno esto no se suele escuchar, exceptuando quizás el trato de ‘mamita’ hacia las mujeres más ancianas.

sentirse nación, sentirse aymara, y... diferenciarse de los demás, de los de la Costa, por ejemplo, de los de la Sierra centro, norte... de las personas que viven en la selva... es... es lo que los caracteriza, de que hay más sentimiento de nación aymara a comparación de los que tienen los quechuas.

En esta frase el estudiante plantea una serie de cuestiones importantes. En primer lugar, lo que diferenciaría a los aymara de los quechua sería la conciencia de “sentirse” parte de una “nación”, y de “sentirse aymara”; empero, relata además otras alteridades en oposición a las cuales se construyen a lo aymara, es decir, los de la “Costa”, los otros que habitan la Sierra, los amazónicos y, por supuesto, los quechua. Por tanto, y de acuerdo con este punto de vista, los aymara tendrían más ‘desarrollada’ una conciencia nacional, mientras que en los quechua

no hay tanto interés en reafirmarse como quechuas, salvo el idioma, el resto no tanto... éste... querer hacer congresos, por ejemplo, ese es uno de ellos, o realizar reuniones para realizar un plan de qué vamos a hacer, el cómo estamos, cómo está nuestro idioma, cómo vamos a trabajar en cuestiones de identidad... éste... apoyados ciertamente por ONGs, pero igual, en la zona aymara se nota más eso, el UNCA, por ejemplo, es una expresión de eso. En la zona quechua, en Perú, en la zona sur sobre todo, no... no se nota mucho eso. A comparación de Ayacucho sí. Ahí sí están organizados muy bien, en Ayacucho, sobre todo, están muy bien organizados.

Para concluir, es interesante notar que su visión padece de cierta estereotipización, y es mediada por el contexto en el que nació; porque, continúa, “la verdad que no conozco mucho a los quechuas, cómo son los quechuas, pero, desde Ilave se ve eso, viéndolos a los... a los quechuas... cuando yo generalmente converso en el salón”.

El ex-presidente de UNCA, está de cierta manera en la misma línea al afirmar que:

Sí, hay bastante diferencias. Claro, a nivel de usos y costumbres pueden ser similares, pero a nivel... ideológicamente, políticamente, es distinto. Los aymaras como quechuas es como agua y aceite, no se juntan, políticamente e ideológicamente.

Él también insiste en la mayor toma de conciencia de los aymara:

cuando hablamos de nuestro principio, ideología, filosofía, cosmovisión...líamos, chocamos en ese momento. Por ejemplo, el levantamiento aymara ha sido claro, han venido de distintos distritos y provincias han llegado acá...al llegar, los hermanos nunca han dicho que ellos son de provincia de Chucuito, yo soy de Yunguyo, yo soy del Collao...sino que han dicho: "El pueblo aymara jamás será vencido", o sea "el pueblo aymara". Ahora, en comparación, el lado quechua, por Azángaro, ese lado, ellos sí, Azángaro nunca dicen que "yo soy quechua", todos los quechuas, nunca han dicho en esos levantamientos... Entonces, esa es la diferencia, el aymara es el que se autoidentifica rápido, se siente rápido, ellos... no tanto así.

El aymara, de acuerdo con esta perspectiva, dejaría de lado su procedencia e identidad local, por otro lado muy importante en la autoidentificación, para los 'intereses' de la 'nación aymara', cosa que el quechua no haría. Empero, más allá de esto, subraya que dichas diferencias marcadas funcionan más desde un punto de vista político, ya que socialmente las relaciones serían más que buenas, subrayando a este propósito la frecuencia de matrimonios entre los dos conjuntos: "a nivel de familia, es normal, uno puede casarse con una quechua, con un quechua, o con un aymara o con otro, normal".

Por lo tanto, la identidad aymara en Puno – particularmente desde un punto de vista de la 'vivencia' – se construye por oposición con otros conjuntos, sean ellos 'indígenas' o 'no indígenas'. Si la narración política empareja en una misma categoría "los pueblos indígenas y originarios quechua y aymara", por su 'cualidad' 'indígena' y 'originaria', en la vivencia cotidiana la frontera entre los dos conjuntos – los "límites" de Barth (1976) – "persisten a pesar del tránsito de personal a través de ellos" y "las distinciones étnicas [...] pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia" (Barth 1976: 10).

Entonces, para concluir, unidos sí en una lucha por las culturas y los idiomas ancestrales, pero divididos por el reconocimiento mutuo de unas diferencias que los 'hacen' distintos con respecto a los otros. Y en el medio las cada vez más comunes uniones entre quechua y aymara, sobre todo en los centros más multiétnicos como Juliaca y Puno.

A continuación, hablaré de otra categoría de representación que, en este caso, ha afectado al autor de esta tesis, la de 'gringo'.



## 2.8 Cuando descubrí sobre mi ‘ser gringo’. El etnógrafo en el campo

*“Que yo pudiera ser odiada de ese modo – al parecer sólo por el color de mi piel – era para mí una situación nueva. Lo que encontraba más frustrante era la incapacidad de explicar, o de iniciar un debate sobre bases que no fuesen impostadas en la raza como categoría esencial e insuperable. Fue un proceso largo y penoso el que me llevó a darme cuenta que el color no era una característica neutra o irrelevante de mi ser, sino que estaba lleno de significados, que iban más allá de mi capacidad de definición”*  
(Schramm 2005: 176)

Hubo un tiempo en el que ignoraba por completo que era *gringo*. Fue todo el – de hecho – largo período que precedió mi llegada a Puno. En mi restringida visión de las cosas del mundo, *gringos* eran los *yanquis* de los *western*, eran personajes como el Clint Eastwood de las películas de Sergio Leone; eran los de Estados Unidos. Pero yo nunca me consideré como tal, ni nadie – en Cerdeña, en Cataluña, en Inglaterra o en cualquier otro lugar donde estuve – me definió como tal. Y, desde mi perspectiva, *gringo* – además de ser una categoría histórica de adscripción étnica, de representación de un supuesto *otro* – se acercaba muy peligrosamente a un insulto. Por estas razones, no contemplaba ni más remotamente que yo lo pudiera *ser*.

Pero, llegó el momento en el que tuve que enfrentarme con la cruda realidad de mi *ser gringo*. Fue parte del – no demasiado, en realidad – corto período que sucedió a mi llegada a Puno. Y, por lo dicho antes, me costó bastante comprender que el *gringo* al que se referían, o al que gritaban de un motocarro en Ilave, era yo. Los consejos que me daba mi padre no eran tomados en cuenta por la gente de acá: “*nara-bi-lu chi no ses gringo, chis ses sardu!*” (“¡díselo que tú no eres *gringo*, que eres sardo!”). El que me daba Vicente era mucho más incisivo: “*gringo* tu abuela, dile”. Por mi parte, contestaba: “usted se equivoca: soy un aymara pálido”. Celedonia, más concreta, me hacía notar que me asumía mi *ser gringo* en particulares ocasiones, las festivas, y sólo cuando comenzaba a estar *waska*<sup>60</sup>. De todas formas, ninguno de los consejos, como tampoco mi estrategia ‘inclusivista’, lograron

---

<sup>60</sup> Es decir, un estadio antes de estar borracho.

que mi *gringuitud*<sup>61</sup> se borrara, aunque, con el paso del tiempo, parece ir cada vez más diluyéndose, por supuesto, solamente en algunos contextos donde ya han aprendido donde queda la isla de Cerdeña.

Por lo tanto, después de *Un año en el Altiplano*, parafraseando el título de una novela de Emilio Lussu (2010) que, sin embargo, relata de otro Altiplano, he decidido aceptar esta fatalidad sin renegar demasiado.

Este pequeño *divertissement* acerca de mi supuesto *ser*, abre importantes cuestiones relacionadas con algunos de los temas centrales de este trabajo de tesis; a saber, las identidades, impuestas y sentidas, las representaciones, otorgadas por los otros, las autoidentificaciones, con las que cada uno se reconoce.

## 2.9 Términos y conceptos clave

En las páginas anteriores se ha procurado escribir un cuadro – por supuesto, parcial y sintético – de las principales teorías sociales acerca de los marcos teóricos de referencia de esta tesis. A continuación se buscará mostrar el uso, los sentidos y los criterios que el autor atribuye a los principales conceptos, las categorías y los términos clave de esta trabajo. Cabe destacar, siguiendo a Raymond Williams (2003: 28), que la abrumadora mayoría de dichas palabras están “intrínsecamente conectadas” en el contexto tomado en examen. En este sentido, hablar de ‘nación aymara’ es muy probable que reenvíe al de ‘identidad aymara’ o al de ‘indígena’; de la misma forma, ésta puede reconducir a ‘grupo étnico’ y éste a ‘etnicidad’, sólo por hacer algunos ejemplos.

Otro problema que se me ha planteado tuvo que ver con la necesidad de distinguir las “categorías de la práctica” – como las definen Brubaker y Cooper (2001: 5) siguiendo a Bourdieu – de las “analíticas” o académicas, ya que su uso incontrolado puede llevar – como sostiene Wacquant con referencia al término ‘raza’ – a no poner una “clara demarcación entre el sentido común y las comprensiones analíticas” (Wacquant 1997: 222).

Un ejemplo claro de esto es el término ‘identidad’, como han mostrado detalladamente Brubaker y Cooper tomando como ejemplo de analogía justamente el término ‘nación’ (Brubaker y Cooper 2001: 5-7). Según los autores,

---

<sup>61</sup> Lo tomo, como simple juego de palabra, del término *negritud*.

La «discusión sobre identidad» y las «políticas de identidad» cotidianas son fenómenos realmente importantes. Pero la sobresaliencia contemporánea de «identidad» como una categoría de la práctica no implica su uso como categoría de análisis. Consideremos una analogía. «Nación» es una categoría de la práctica social y política muy usada. Reivindicaciones y reclamos hechos en nombre de «naciones putativas» – por ejemplo, reclamos de autodeterminación – han sido centrales para la política por ciento cincuenta años. Pero uno no tiene que usar «nación» como una categoría analítica para entender tales reivindicaciones y reclamos. Uno no tiene que usar una categoría inherente a la práctica del nacionalismo – las concepciones realistas, reificadas, de la nación como comunidades reales – y hacer de ella una categoría central de la *teoría* del nacionalismo [...]. Sólo cuando uno puede analizar «discusiones sobre el concepto de nación» y políticas nacionalistas sin dar por supuesta la existencia de «naciones», o «discusiones sobre el concepto de raza» y «raza» políticamente sin suponer la existencia de «razas», entonces uno puede analizar «discusiones sobre identidad» e identidades políticas como analista, sin suponer la existencia de «identidades» (Brubaker y Cooper 2001: 6).

En este sentido, el concepto de identidad que se emplea en este trabajo de tesis distingue claramente entre el concepto empleado en ciertos discursos reivindicativos aymara – que es una “política de la identidad” – y mi propia perspectiva analítica, que es una “discusión sobre identidad”.

Por lo tanto, en este trabajo y desde un punto de vista analítico, se entienden las identidades sociales, políticas, de género, culturales como productos históricamente creados y no como esencias innatas y connaturales al individuo<sup>62</sup>; y son abiertas y modificables en la medida en que el contexto y el entorno socio-político lo permiten<sup>63</sup>.

Si en el texto me refiero a la categoría de identidad desde un punto de vista *emic*, es decir, como concepto político, uso el término ‘identidad’, marcando gráficamente la palabra con las comillas ‘simples’. En el caso que discuta la categoría desde un punto de vista analítico, escribo el término sin comillas, identidad.

---

<sup>62</sup> “Las identidades sociales son siempre creadas, y por lo tanto, históricas” (Stolcke 2008: 20).

<sup>63</sup> “Poner excesivamente el acento en la capacidad del individuo en construir su identidad comporta el riesgo de minimizar las restricciones (fenotípicas, económicas o socioculturales) que ponen límites a la voluntad identitaria del sujeto. Recordemos que el proceso identitario es el resultado de una dialéctica entre la identidad vivida por el sujeto y la identificación reconocida, adjudicada o impuesta por el entorno social. De manera que no se ha de infravalorar el poder del grupo y del sistema en mantener o imponer una identidad social y/o política determinada a sus miembros” (Clua y Sánchez 2014: 4).

Los términos ‘identidad étnica’ y ‘etnicidad’ los defino, siguiendo a Banks (2005: 9) como “en un sentido general, el sentimiento de pertenencia a algún grupo étnico definido (un sentimiento que puede ser subjetivo por parte de un individuo en particular o de mi propia forma abreviada de referirse a una posición que un escritor atribuye a un individuo”;

y ‘etnicidad’ como la cualidad de ser étnico.

Al referirme a la manera en que los sujetos definen a sí mismos política, social, étnica o culturalmente, en una representación que el individuo hace de sí, empleo la palabra ‘autoidentificación’ por el hecho de sugerir “algún grado de articulación discursiva explícita” (Brubaker y Cooper 2001: 24), y para mostrar que la decisión de identificarse de tal o cual manera es reflexiva.

Con nación me refiero, desde un punto de vista analítico, a un concepto político que, en su acepción moderna<sup>64</sup>, nace y se desarrolla en la Francia de la Revolución a partir de finales del siglo XVIII, como consecuencia de importantes cambios sociales, económicos y políticos que fueron a la base del nacimiento de los Estados modernos. Asimismo, coincido con diversos autores (por ejemplo, Anderson 1993, Hobsbawm 1998, Gellner 2001) en considerar las naciones como consecuencias del nacionalismo – un movimiento e ideología que nace a finales del siglo XVIII y se desarrolla en el siglo XIX en Europa – y no como precedentes a éstos. Siguiendo a Anderson (1993: 23), defino la nación como “una comunidad imaginada como inherentemente limitada y soberana”. Relacionadas con este término son *nacionalidad* y *ciudadanía*: tomando en préstamo la definición de Verena Stolcke, defino el término nacionalidad como “la posesión de ciertas cualidades estipuladas legalmente que establecen quiénes pertenecen a un estado nacional, y que a su vez condicionan su carácter de ciudadanos” (Stolcke 2000b: 24), y con ciudadanía el derecho del reconocimiento de la nacionalidad de un país determinado, del cual están excluidos los que, aunque teniendo el mismo derecho, pertenecen sin embargo a otro país (Stolcke 2000b: 23).

Con el término ‘nación aymara’ entiendo analíticamente un concepto político – históricamente ubicable en cuanto tal a partir en los años 70 del siglo XX – empleado para representar y reivindicar en cuanto realidad nacional a un conjunto de individuos que, en el

---

<sup>64</sup> “Conjunto de personas de un mismo origen y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común” (DRAE).

Perú (y en los otros países donde habitan), se autoidentifican y/o son identificados por los otros como aymara. Empleado por los actores sociales se refiere a un conjunto de individuos que comparten determinados rasgos culturales, lingüísticos, históricos y territoriales que los harían, en cuanto aymara, diferentes con respecto a otros. Por lo general, trasciende las fronteras estatales para abarcar a los/las aymara no sólo de Perú sino también de Chile, Bolivia y Argentina. Cuando el término es empleado por los propios actores y actrices sociales en las entrevistas, o en las citas de otras/os autores, no se enfatiza con comillas ‘simples’ (‘‘). Al contrario, si me refiero a éste analíticamente siempre lo señalo como ‘nación aymara’.

Las categorías de la “situación colonial” (Bonfil Batalla 1972) como ‘india/o’, ‘blanca/o’ y ‘mestiza/o’ (y su versión aymara y quechua ‘*misti*’), así como cualquier otra categoría de identificación social (por ejemplo, ‘gringa/o’, ‘criolla/o’), cuando son discutidas desde un punto de vista analítico, son siempre representadas gráficamente con las comillas ‘simples’ (‘‘). Esto es para señalar que los individuos representados a través de estos términos no son ontológicamente ‘indios/as’, ‘blancos/as’ o ‘mestizos/as’ sino, al contrario, es para indicar unas categorizaciones sociales históricamente y contextualmente construidas que han ido naturalizando relaciones socio-económicas, políticas y culturales sobre la base de rasgos fenotípicos y culturales. Sin embargo, si en las citas de otras/os autores o en las entrevistas a las/los actores sociales no se especifica gráficamente, las palabras no son enfatizadas con las comillas. Del mismo modo, ‘raza’ no lo empleo nunca como categoría analítica, sino exclusivamente si está presente en alguna entrevista o para describir la postura de algún autor/a en su contexto histórico-teórico.

Dicha precisión gráfica se aplica a las categorías y (auto)identificaciones étnicas presentes en el trabajo tales como ‘indígena’, ‘originaria/o’, ‘nativa/o’. Analíticamente, estos términos se entienden como categorías clasificatorias que, por supuesto, tienen un origen históricamente definido. Cuando hablo de ‘indígenas’, ‘originarias/os’ o ‘nativas/os’ – marcando gráficamente mi uso analítico – me refiero a elementos culturales (por ejemplo, el idioma) que tuvieron su origen en el continente americano y de allí son indígenas y nativos, y a individuos y conjuntos cuyos rasgos fenotípicos, junto a su propia autoidentificación, permiten – sin caer en la esencialización – de hablar en estos términos. Por otro lado, debe quedar muy clara una diferenciación entre mi enfoque analítico y mi

postura política. Desde la primera perspectiva, considero dichas palabras como construcciones que pueden peligrosamente naturalizar la indigeneidad como una cualidad intrínseca, olvidando – o, por lo menos, poniendo en un plan distinto – la humanidad de los sujetos<sup>65</sup>; por el otro, desde una perspectiva política, no se me escapan ciertamente las motivaciones que llevan a ciertos individuos y sujetos colectivos a definirse como ‘indígenas’, ‘nativos/as’ u ‘originarios/as’ y con las que, de hecho, solidarizo y estoy políticamente comprometido.

Siguiendo a Claudia Zapata, “al hablar de intelectuales indígenas me refiero a sujetos de procedencia indígena cuya producción intelectual gira en torno al compromiso con sus colectivos culturales de origen, que reconocen el peso de las circunstancias históricas en su obra y se constituyen como sujetos intelectuales en torno a ellas” (Zapata 2008: 116).

En fin, con ‘comunidad’ me refiero a una institución histórica y actual, reconocida por el Estado peruano, generalmente rural y conformada por un número variable de individuos, autónoma en su organización, en el uso y el manejo de la propiedad de sus tierras y en lo económico. Con ‘territorio’, dependiendo de las ocasiones, me refiero a la extensión de la tierra de una comunidad particular, con implicaciones históricas, culturales, económicas y socio-políticas.

---

<sup>65</sup> Como ejemplo, me refiero al uso de términos clasificatorios en un tele-noticiero italiano del 6 de setiembre de 2016. En los acerca de seis minutos en los que los diversos periodistas relataban varios episodios sobre un tema muy actual en el Mediterráneo y en toda Europa – los viajes de seres humanos que emigran del norte, del este y de las zonas subsaharianas de África, y del Oriente Medio, arriesgando sus vidas en condiciones trágicas – sólo 5 veces ha sido empleado el término ‘persona’, una de las cuales era para referirse a *passseurs* que, detrás de un pago muy alto, llevaban mujeres y hombres en el norte de Europa. En cambio, *profugo* (‘refugiado’) ha sido usado en 3 ocasiones, mientras que *migrante* (‘inmigrante’) en 14. Ver <http://tg.la7.it/replique-tgla7?id=192544>, consultado el 7 de setiembre de 2016.



## CAPÍTULO III

### EL LUGAR DE LA INVESTIGACIÓN

*“En Puno hay solamente dos estaciones,  
el invierno y la del ferrocarril”*  
(Bourricaud 1962: 36)

*“Puno, tan cerca del cielo,  
tan lejos de Lima”*  
(Dicho popular puneño)

#### *3.1 Presentación del Departamento de Puno en 2016<sup>66</sup>*

El departamento de Puno se encuentra ubicado en el sur de Perú y confina, en su lado oriental, con el Estado Plurinacional de Bolivia; al sur-oeste con los departamentos peruanos de Arequipa, Tacna y Moquegua, al oeste con el de Cusco y, al norte, con el departamento de Madre de Dios. Tres zonas principales pueden distinguirse: la ceja de selva, ubicada en las provincias norteñas de Carabaya y Sandía; el Altiplano, que ocupa parte de la meseta del Collao; las altas cumbres y nevados. Esta región sureña de Perú comparte con Bolivia el lago Titikaka, una masa de agua que reviste y ha revestido una importancia trascendental para el ser humano, tanto a nivel cultural como económico.

A nivel político, el departamento está dividido en trece provincias y 109 distritos, siendo su capital la homónima ciudad, el puerto más importante del lago Titikaka. De acuerdo con el último censo disponible, Puno tiene una población de 125.663 habitantes (INEI 2008). Sin embargo, si se tienen en cuenta las proyecciones del Instituto Nacional de Estadística relativas a 2014, la población de la ciudad alcanzaría alrededor de 140.000 habitantes. Se trata de los datos más actualizados al momento, ya que el nuevo censo de población está previsto para 2017.

---

<sup>66</sup> Con este título quiero homenajear a François Bourricaud y a su clásico estudio *Changements à Puno* (1962). El primer capítulo del libro comienza de hecho con una descripción de la ciudad, inevitablemente muy diferente respecto a la actualidad.



La superficie total del departamento es de 71.999 km<sup>2</sup>, y cuenta con una población de 1.415.608 habitantes, de acuerdo con las proyecciones INEI para el 2015 (INEI 2009: 53), de los cuales 769.967 censados como población urbana y 645.641 como rural. Por lo tanto, más de la mitad de la población departamental vive actualmente en un contexto urbano. Hay que destacar, sin embargo, que del año 2000 al 2015, el número censado de la población rural ha ido bajando sensiblemente, subiendo – consecuentemente – la población censada como urbana. De acuerdo con los datos del INEI, hasta 2009 Puno era prevalentemente rural; entre 2009 y 2010 se produjo un cambio en esta tendencia y, por primera vez, la población urbana superó la rural.

En un territorio relativamente pequeño comparado con la superficie de todo el país que es de 1.285.220 km<sup>2</sup> – ‘pequeño’ dependiendo de los puntos de vista, pues Puno tiene aproximadamente la misma superficie que Irlanda – y con una población que rodea el millón y medio de personas, pretender generalizar demasiado puede más que comportar serios problemas metodológicos y de adherencia a la realidad del departamento. Una realidad que, a nivel socio-económico y etnolingüístico, es fuertemente compuesta y compleja. Se suele esquematizar, generalmente, distinguiendo tres macro-grupos etnolingüísticos principales tomando la ciudad de Puno como punto de referencia: la población de lengua quechua está ubicada al norte; la de lengua aymara en las provincias del sur; la población *mestiza* de habla castellana, en su mayoría asentada en las principales ciudades, en particular Puno y Juliaca. En la *Ciudad Lacustre*, Puno, se suele tomar la Plaza de Armas o, mejor, el *jirón*<sup>67</sup> Puno, como eje divisional; de igual manera, los barrios al sur, serían de mayoría aymara, los de al norte, de mayoría quechua, y el centro de la ciudad, de mayoría *mestiza*. Aunque no totalmente lejos de la realidad, hay que ir matizando mejor.

Antes que nada, es preciso dar cuenta del número de la población total. Los datos que citaré a continuación se refieren a 2007, es decir al XI censo de población y VI de vivienda; como dije, en 2017 tendrá lugar el próximo censo nacional. Ahora bien, en 2007 la encuesta preguntaba sobre la lengua aprendida en la niñez, tomando la población censada con 5 años o más de edad. Sobre un total de 1.199.118 personas, 417.397 (34,8%) aprendieron castellano, 455.816 (38,1%) quechua, y 322.976 (27,1%) aymara. Estos datos, en realidad,

---

<sup>67</sup> De acuerdo con el DRAE, la acepción que el término tiene en Perú es de “vía urbana compuesta de varias calles o tramos entre esquinas”.

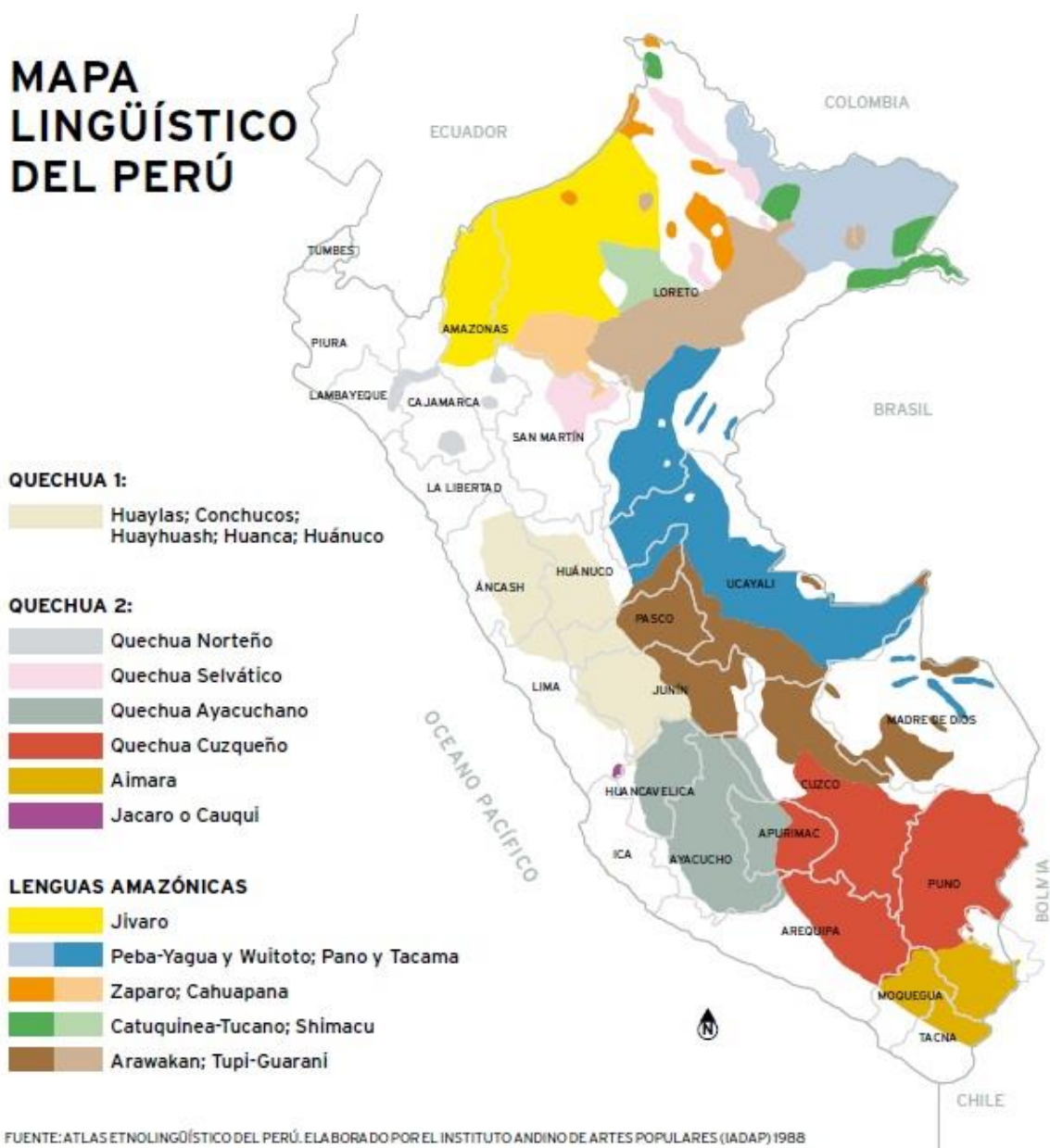
dicen muy poco, exceptuando el idioma declarado como primera lengua materna. En la segunda parte de la tesis se otorgaran más detalles sobre este aspecto, ya tratado en un artículo precedente (Branca 2014). Por el momento, hay que darlos por sentados. Cabe notar, además, que dentro de una misma provincia hay distritos en los que el porcentaje de una u otra lengua va subiendo o bajando, así como va subiendo – entre la población más joven – el castellano como lengua aprendida en la niñez, y bajando – en relación con los contextos – el quechua o el aymara<sup>68</sup>.

De todas formas, claro está – como puede verse en los mapas 2 y 3 – que las provincias sureñas están pobladas mayoritariamente por una población de lengua aymara y las norteñas por una población de lengua quechua, aunque con la notable excepción de Huancané y, sobre todo, Moho que, aunque al norte, son de mayoría aymara. Excepto en Huancané, el castellano se encuentra generalmente en el segundo lugar, con relación al número total.

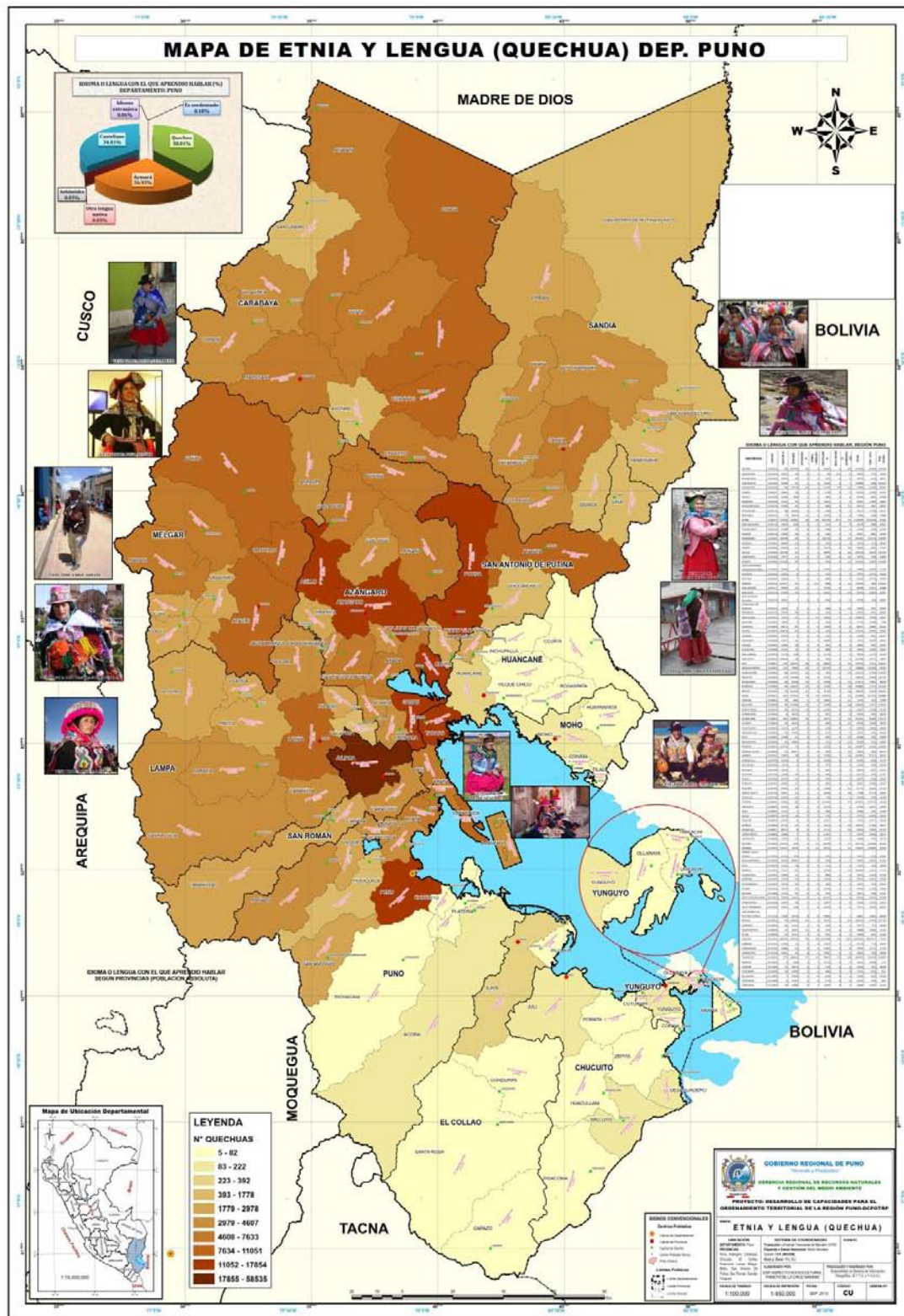
---

<sup>68</sup> Profundizar este tema sería otro trabajo que trasciende de mucho los límites de esta tesis.

Mapa 5: Mapa lingüístico del Perú



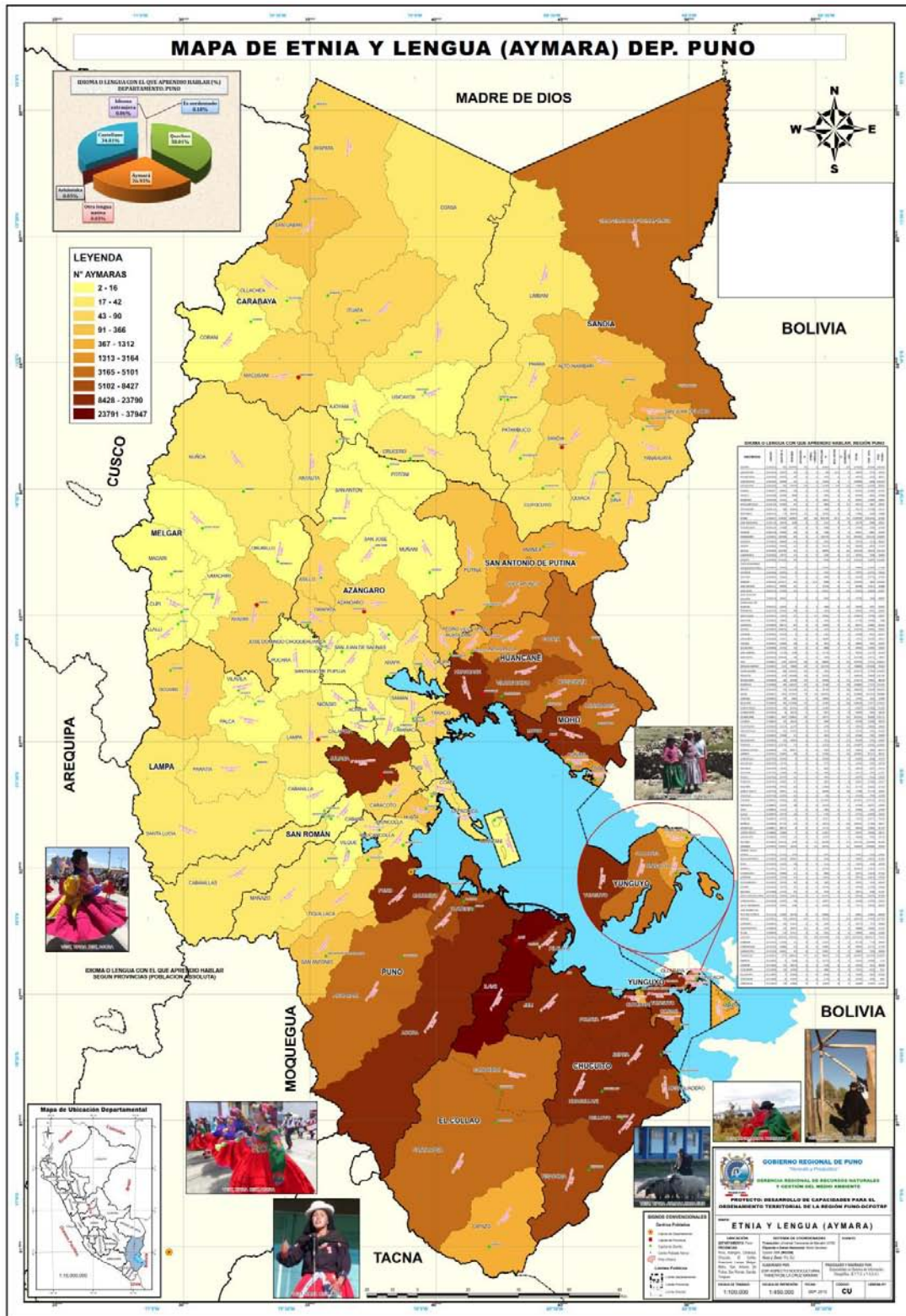
Mapa 6: Distribución de la población quechua hablante en el dep. de Puno



Fuente: regionpuno.gob.pe



Mapa 7: Distribución de la población aymara hablante en el dep. de Puno



Fuente: [regionpuno.gob.pe](http://regionpuno.gob.pe)

**Tabla 1: Población por provincia y por idioma o lengua que aprendió a hablar**

Provincia	Aymara	Quechua	Castellano	Total pobl.
<b>Chucuito</b>	86.305 (72,4%)	673 (0,9%)	31,964 (26,7%)	119.280
<b>El Collao</b>	59.347 (76,6%)	503 (0,8%)	17,505 (22,6%)	77.567
<b>Huancané</b>	35.249 (53,3%)	20.400 (30,9%)	10,392 (15,8%)	66.182
<b>Moho</b>	22.592 (85,6%)	146 (0,6%)	3,624 (13,8%)	26.447
<b>Yunguyo</b>	30.691 (67,8%)	252 (0,5%)	14,177 (31,7%)	45.237
<b>Azángaro</b>	364 (0,2%)	104.456 (81,4%)	23,759 (18,4%)	128.905
<b>Carabaya</b>	426 (0,6%)	57.703 (84,1%)	10,385 (15,3%)	68.596
<b>Sandia</b>	6.117 (10,5%)	31.399 (53,9%)	20,702 (35,6%)	58.297
<b>San Román</b>	19.399 (8,6%)	67.746 (29,8%)	139,850 (61,6%)	227.319
<b>Puno</b>	57.716 (26,6%)	60.261 (27,8%)	98.875 (45,6%)	217.799
<b>Melgar</b>	163 (0,2%)	49.655 (70,5%)	20.479 (29,3%)	70.392
<b>San Antonio<sup>69</sup></b>	4.439 (9,4%)	28.537 (60,3%)	14.328 (30,3%)	47.383
<b>Lampa</b>	168 (0,5%)	34.085 (74,6%)	11.357 (24,9%)	45.714
<b>Total</b>	<b>322.976 (27,1%)</b>	<b>455.816 (38,1%)</b>	<b>417.397 (34,8%)</b>	<b>1.199.118 (100%)</b>

Fuente: Elaboración propia sobre datos INEI (2007)

Puede verse, entonces, cómo la representación que ve el departamento dividido en tres macro-entidades etnolingüísticas no está de hecho lejos de la realidad. Excepto, como se ha dicho, en las provincias de Huancané y Moho, el idioma aprendido en la niñez puede ayudar a entender la geografía social del departamento. Mientras que en 11 de las 13 provincias se declara como primer idioma aprendido en la niñez, en base al caso, el quechua o el aymara, en las otras dos, Puno y San Román, la lengua materna es el castellano, respectivamente en el 45,6% y en el 61,6% de los casos. Cabe resaltar que se trata de las provincias en las que están ubicadas las dos ‘capitales’ del departamento<sup>70</sup>; la administrativa, Puno, y la con mayor desarrollo económico, Juliaca. Estas son además las principales metas de las migraciones internas en el departamento, en particular de las zonas

<sup>69</sup> El nombre completo es “San Antonio de Putina”.

<sup>70</sup> A este propósito, Tamayo Herrera escribió: “Si bien administrativamente depende de la Ciudad Lacustre [el apodo de Puno], como centro político del Altiplano, es de hecho un departamento bicéfalo, porque una segunda capital económica: Juliaca domina crematísticamente la región” (1982: 29).

rurales, por ser los centros más dinámicos de la región. En las provincias de Puno y San Román, la mayoría de la población es censada como urbana. En la Tabla 2 se combinan los datos por provincia y lengua aprendida en la niñez sobre el total de la población urbana censada:

**Tabla 2: Población urbana por provincia e idioma aprendido**

Provincia	Aymara	Quechua	Castellano	Urbana	Total pobl.
<b>Chucuito</b>	15.303 (45,4%)	381 (1,3%)	18.050 (53,3%)	33.806 (28,4%)	119.280
<b>El Collao</b>	12.143 (49,9%)	337 (1,5%)	11.772 (48,6%)	24.305 (31,4%)	77.567
<b>Huancané</b>	4.821 (36,6%)	2.402 (18,6%)	5.890 (44,8%)	13.138 (19,9%)	66.182
<b>Moho</b>	5.700 (75,3%)	71 (1,4%)	1.762 (23,3%)	7.560 (28,5%)	26.447
<b>Yunguyo</b>	7.165 (43,3%)	169 (1,4%)	9.154 (55,3%)	16.533 (36,5%)	45.237
<b>Azángaro</b>	87 (0,4%)	19.345 (54,8%)	15.821 (44,8%)	35.295 (27,4%)	128.905
<b>Carabaya</b>	158 (0,5%)	20.249 (71,9%)	7.683 (27,6%)	28.137 (41,1%)	68.596
<b>Sandia</b>	964 (6,3%)	5.924 (38,2%)	8.632 (55,5%)	15.548 (26,7%)	58.297
<b>San Román</b>	19.270 (9,5%)	54.112 (25,9%)	134.624 (64,6%)	208.298 (91,6%)	227.319
<b>Puno</b>	18.132 (14,6%)	22.992 (17,6%)	88.183 (67,8%)	129.971 (59,6%)	217.799
<b>Melgar</b>	113 (0,3%)	17.224 (51,3%)	16.203 (48,4%)	33.572 (47,6%)	70.392
<b>San Antonio</b>	1.554 (4,9%)	17.307 (54,8%)	12.639 (40,3%)	31.556 (66,5%)	47.383
<b>Lampa</b>	70 (0,3%)	10.067 (57,2%)	7.426 (42,5%)	17.597 (38,4%)	45.714
<b>Total</b>	<b>85.480 (14,8%)</b>	<b>170.580 (28,6%)</b>	<b>337.839 (56,6%)</b>	<b>595.946 (49,7%)</b>	<b>1.199.118 (100%)</b>

Fuente: Elaboración propia sobre datos INEI (2007)

De acuerdo con estos datos, el aymara es la lengua aprendida en la niñez en las zonas urbanas de las provincias de El Collao (49,9%) y de Moho (75,3%). El quechua, resulta serlo en cinco provincias: Azángaro (54,8%), Carabaya (71,9%), Melgar (51,3%), San Antonio de Putina (54,8%) y Lampa (57,2%). Por su parte, el castellano aparece como lengua aprendida en la niñez en áreas urbanas en seis provincias, es decir, la mayoría. Se trata de Chucuito (53,3%), Huancané (44,8%), Yunguyo (55,3%), Sandía (55,5%), San Román (64,6%) y Puno (67,8%).

La situación en el caso de las zonas rurales es diferente: en la Tabla 3 se combinan los datos por provincia y lengua aprendida en la niñez sobre el total de la población rural censada:

**Tabla 3: Población rural por provincia e idioma aprendido**

<b>Provincia</b>	<b>Aymara</b>	<b>Quechua</b>	<b>Castellano</b>	<b>Rural</b>	<b>Total pobl.</b>
<b>Chucuito</b>	71.002 (83%)	292 (0,8%)	13.914 (16,2%)	85.474 (71,6%)	119.280
<b>El Collao</b>	47.204 (88,6%)	166 (0,7%)	5.733 (10,7%)	53.262 (68,6%)	77.567
<b>Huancané</b>	30.428 (57,3%)	17.998 (33,9%)	4.502 (8,8%)	53.044 (80,1%)	66.182
<b>Moho</b>	16.892 (89,4%)	75 (0,8%)	1.862 (9,8%)	18.887 (71,5%)	26.447
<b>Yunguyo</b>	23.526 (81,9%)	83 (0,2%)	5.023 (17,9%)	28.704 (63,5%)	45.237
<b>Azángaro</b>	277 (0,2%)	85.111 (90,9%)	7.938 (8,9%)	93.610 (72,6%)	128.905
<b>Carabaya</b>	268 (0,9%)	37.454 (92,5%)	2.702 (6,6%)	40.459 (58,9%)	68.596
<b>Sandia</b>	5.143 (12,3%)	25.475 (49,5%)	12.070 (28,2%)	42.749 (73,3%)	58.297
<b>San Román</b>	129 (0,8%)	13.634 (71,6%)	5.226 (27,6%)	19.021 (8,4%)	227.319
<b>Puno</b>	39.584 (45,5%)	37269 (42,4%)	10.692 (12,1%)	87.828 (40,4%)	217.799
<b>Melgar</b>	50 (0,1%)	32.431 (88,3%)	4.276 (11,6%)	36.820 (52,4%)	70.392
<b>San Antonio</b>	2.885 (18,5%)	11.230 (70,9%)	1.689 (10,6%)	15,827 (33,5%)	47.383
<b>Lampa</b>	98 (0,8%)	24.018 (85,4%)	3.931 (13,9%)	28.117 (61,6%)	45,714
<b>Total</b>	<b>237.486 (39,3%)</b>	<b>285.236 (47,2%)</b>	<b>79.558 (13,6%)</b>	<b>603.802 (50,3%)</b>	<b>1.199.118 (100%)</b>

Fuente: Elaboración propia sobre datos INEI (2007)

En ninguna provincia de las zonas rurales el castellano es declarado como primera lengua aprendida en la niñez, quedándose entre el mínimo de Carabaya (6,6%) y el máximo de Sandía (28,2%). Por otro lado, en seis provincias la primera lengua aprendida es el aymara con el máximo de Moho (89,4%) y el mínimo de Puno (45,5%) y Huancané (57,3%), las provincias donde, en zona rural, es más fuerte la presencia del otro grupo etnolingüístico, el quechua, que alcanza respectivamente el 42,4% y el 33,9%. El quechua es el primer idioma aprendido en siete de las trece provincias: en Carabaya alcanza el 92,5%, el porcentaje mayor, y en San Antonio de Putina – donde es fuerte la presencia del aymara (18,5%) – el 70,9%, el menor.

Vamos a ver, entonces, cómo – en las trece provincias – está dividida la población. Sobre el total poblacional, se tienen en cuenta el total de la población urbana y la rural.



**Tabla 4: Población urbana y rural por provincia**

Provincia	Urbana	Rural	Total población
<b>Chucuito</b>	33.806 (28,4%)	85.474 (71,6%)	119.280
<b>El Collao</b>	24.305 (31,4%)	53.262 (68,6%)	77.567
<b>Huancané</b>	13.138 (19,9%)	53.044 (80,1%)	66.182
<b>Moho</b>	7.560 (28,5%)	18.887 (71,5%)	26.447
<b>Yunguyo</b>	16.533 (36,5%)	28.704 (63,5%)	45.237
<b>Azángaro</b>	35.295 (27,4%)	93.610 (72,6%)	128.905
<b>Carabaya</b>	28.137 (41,1%)	40.459 (58,9%)	68.596
<b>Sandia</b>	15.548 (26,7%)	42.749 (73,3%)	58.297
<b>San Román</b>	208.298 (91,6%)	19.021 (8,4%)	227.319
<b>Puno</b>	129.971 (59,6%)	87.828 (40,4%)	217.799
<b>Melgar</b>	33.572 (47,6%)	36.820 (52,4%)	70.392
<b>San Antonio</b>	31.556 (66,5%)	15.827 (33,5%)	47.383
<b>Lampa</b>	17.597 (38,4%)	28.117 (61,6%)	45.714
<b>Total</b>	<b>595.946 (49,7%)</b>	<b>603.802 (50,3%)</b>	<b>1.199.118 (100%)</b>

Fuente: Elaboración propia sobre datos INEI (2007)

En diez de las trece provincias, la población vive en mayoría en el medio rural. Las excepciones están representadas por Puno (59,6%), San Antonio de Putina (66,5%) y San Román (91,6%). Puno y Juliaca se configuran como las dos grandes ciudades de la región con una población de más de 120.000 habitantes, Puno, y de 220.000 habitantes, Juliaca. Putina, capital de la provincia de San Antonio de Putina, con sus 14.000 es – excluyendo Puno y Juliaca – el cuarto centro del departamento por población. Sin embargo, como se ha dicho al comienzo de este apartado, entre 2009 y 2010 la población urbana (54,3%) superó por primera vez la rural (45,6%). Por lo tanto, estos datos son útiles para encuadrar la población del departamento, aunque es necesario tener en cuenta la tendencia de abandono del campo hacia los centros urbanos.

Como en el caso de la ciudad de Puno, el departamento de Puno resulta compuesto por tres macro-grupos lingüísticos – quechua, aymara, y castellano – asentados, los primeros dos, en regiones más o menos precisas; la zona norte de abrumadora mayoría quechua – excepto las provincias de Huancané y Moho – la zona sur donde predomina netamente el aymara, y una franja central, la provincia de Puno, dividida casi a mitad. Por su parte, el

castellano parece ser mayoritario en las dos grandes ciudades, Puno y Juliaca, y en las zonas urbanas donde cohabita con uno de los dos idiomas nativos. A su vez, son reconocibles dentro de una misma provincia, dos zonas principales: una urbana, minoritaria como espacio, pero mayoritaria en cuanto a población, y una rural. Como se verá, una tal distinción puede asumir políticamente significados fuertemente simbólicos, siendo el área urbana asociada a una ‘pérdida’ de la identidad cultural aymara, y la rural al mantenimiento, continuación y, puede decirse, resistencia de la misma. Por otro lado, radicalizar demasiado la separación entre ciudad y campo puede encubrir los movimientos reales de las y los actores sociales, reificando los dos contextos y pensándolos como si fueran fracturados y dándose las espaldas. Por supuesto, la realidad es más compleja. Hay que recordar, además, que el idioma aprendido en la niñez no equivale en absoluto a la auto-identificación personal de los individuos. Pese a la importancia que se atribuye a la lengua en las reivindicaciones identitarias – y al uso diario objetivo que se hace en los más varios contextos – el no hablar aymara, conjunto principal de este caso de estudio, no descalifica la percepción étnica que el individuo puede tener de sí mismo o que las y los otros puedan tener de él. Se tendrá manera de profundizar todas estas cuestiones. Por el momento, es preciso dar algunas informaciones sobre el contexto, la estructura poblacional en áreas rurales y algunos elementos relativos al fenómeno migratorio, centrando más la atención en las ‘provincias aymara’<sup>71</sup> del departamento<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Con ‘provincias aymara’ me refiero a aquellas provincias del departamento de Puno con una población mayoritariamente aymara-hablante. En concreto, se trata de Chucuito, El Collao, Huancané, Moho y Yunguyo. Pese a una substancial igualdad numérica con los quechua-hablantes, incluyo también parte de la provincia de Puno, la sureña, por razones históricas e importancia actual. El centro más importante y dinámico, aparte Puno, está representado por Ilave que, de acuerdo con las proyecciones de INEI para el 2012, tiene alrededor de 22.000 habitantes.

<sup>72</sup> En relación con los aspectos educativos, hay que tener en cuenta que en Puno la tasa de analfabetismo en población de 15 a más años de edad es de 12,2%, 5,3% entre los varones y 19% entre las mujeres (a nivel nacional es respectivamente del 7,1%, del 3,6% y del 10,6%, según datos INEI del 2007). En esto, limitadamente a las y los 322.976 censados como aymara (en cuanto primera lengua aprendida en la niñez) en Puno, no tiene ningún nivel o sólo el de educación inicial el 17,3% de la población; los y las que han alcanzado el nivel de primaria son el 39,7%, mientras que los que tienen un nivel de secundaria (incluyendo sin embargo el nivel superior no universitario completo e incompleto y el nivel universitario incompleto) representan el 40,6% de la población. Finalmente, los que tienen el nivel universitario completo son el 2,4% de las y los censados, el 75,4% hombres y el 24,6% mujeres. De las y los que tienen título universitario, el 71,7% reside en áreas urbanas (73,1% varones, 26,9% mujeres), y 28,7% en área rural (80,4% varones, y sólo el 18,6% mujeres). El porcentaje departamental de tituladas/os es del 4,3% (59,9% hombres y 40,1% mujeres), el 89,5% (58,1% hombres, 41,9% mujeres) urbanas/os, y tan sólo el 10,5% (76,4% hombres, 23,6% mujeres). Algunas precisiones: en primero lugar, los datos son seguramente desactualizados, ya que se refieren a diez años atrás, durante los cuales la población del departamento ha experimentado cambios importantes pasando, por ejemplo, de ser mayoritariamente rural a urbana. En segundo lugar, la lengua

En primer lugar, hay que comprender qué se entiende con ‘zona rural’. Básicamente, en un primer recuento, se indican actualmente territorios con un sistema socio-económico principalmente de vocación agrícola y/o pastoril, hecho que depende en particular de la altitud en que se encuentra la región. En el Altiplano de Puno suele distinguirse entre una ‘zona lago’, ubicada en las orillas o de todas forma, cerca del lago Titikaka, y más orientada hacia una economía de tipo agrícola; una ‘zona alta’, a una altitud superior a los 4.000 m.s.n.m. que, en razón de las características climáticas, permite una agricultura menos variada, en particular ciertos tipos de papas amargas, mientras está más desarrollado el pastoreo, sobre todo de camélidos, llamas y alpacas; una ‘zona media’, que puede encontrarse poco lejos del lago sin superar los 4.000 m.s.n.m. La agricultura es aquí la fuente de subsistencia primaria, integrada por el pastoreo de rebaños relativamente pequeños de ovejas y vacas.

Ahora bien, en las últimas décadas, todo el departamento de Puno ha sufrido cambios importantes. De acuerdo con Ramón Pajuelo (2009) – cuyo estudio se toma en parte como guía para las próximas páginas – hay que subrayar algunos factores en particular. En primer lugar, el crecimiento demográfico de toda la región, fenómeno que sigue interesando no solamente las áreas urbanas, sino también las rurales. A este propósito, ampliando los datos de Pajuelo – que toma un intervalo comprendido entre 1993 y 2002 – puede verse cómo el crecimiento de la población ha sido constante:

**Tabla 5: Población del Departamento de Puno censada 1940-2007 y proyectada 2012-2016**

<b>Año</b>	<b>Total población departamental</b>	<b>Incremento poblacional</b>	<b>Tasa de crecimiento</b>
<b>1940</b>	548.371	-	-
<b>1961</b>	686.260	137.889	1,1
<b>1972</b>	776.173	89.913	1,1
<b>1981</b>	890.258	114.085	1,5
<b>1993</b>	1.079.849	189.591	1,6
<b>2007</b>	1.268.441	188.592	1,1

---

aprendida en la niñez no corresponde a la autoidentificación identitaria. En fin, cabe notar la disparidad entre hombres y mujeres en lo que tiene que ver con el analfabetismo y con el nivel educativo alcanzado, una disparidad que se releva también en el ámbito rural y en el urbano.

<b>2012</b>	1.377.122*	108.681	1,5
<b>2016</b>	1.429.098**	51.976	1,3

Fuente: elaboración propia sobre datos INEI

\* Proyecciones INEI para el 2016

\*\* Proyecciones INEI para el 2016

El crecimiento demográfico ha comportado un aumento de la urbanización que puede apreciarse tanto en Puno como – o, mejor dicho, sobre todo – en Juliaca, como en zonas rurales, por ejemplo, la comunidad de Ancasaya<sup>73</sup>, una de las dos comunidades donde hice trabajo de campo. Retomando lo expresado por Pajuelo, este aumento de la urbanización “resulta visible a simple vista, en las transformaciones del paisaje rural” (2009: 70). El autor se refiere al paisaje que se ve en la carretera Panamericana, desde el norte hacia el sur, es decir, desde Juliaca hasta Desaguadero, incluyendo Puno: “el campo se ha llenado de calaminas”, escribe Pajuelo (2009: 71). Además de esto, añadiría, en las grandes ciudades van surgiendo nuevos barrios y urbanizaciones, o también, va ocurriendo que las que, en el pasado, eran comunidades o centros poblados, van integrándose a la ciudad, fenómeno, por otro lado, ya registrado por Bourricaud en los 50 (1962). En Puno, por ejemplo, si se recorre la vía que lleva hacia el sur del departamento, puede verse el fuerte crecimiento de urbanizaciones como Salcedo y Jayllihuaya; continuando hacia el sur de la región, antes de llegar a Ilave por el lado norte de la ciudad, pueden verse en la pampa decenas y decenas de casas construidas de cemento y no terminadas. Para concluir con este ejemplo, si no se conocieran los límites de Ancasaya, podría pensarse que se trata de los últimos núcleos de Ilave, y no de una comunidad campesina.

“En relación con la urbanización rural”, escribe todavía Pajuelo, “ocurre el fenómeno de la densificación de las comunidades y pequeños pueblos, hecho que se expresa en las necesidades de acceso a servicios «urbanos» (tales como agua, desagüe, luz y teléfonos)” (Pajuelo 2009: 71). Como han mostrado varios autores (Pajuelo 2009, Luque, Pilco 2012), existe una tendencia generalizada de búsqueda de reconocimiento por parte de las instituciones locales y regionales: en las parcialidades de convertirse en ‘comunidades’, y de éstas de devenir ‘centros poblados’. De igual manera, se advierte una creciente voluntad

---

<sup>73</sup> Las características de la comunidad de Ancasaya y de la de Alpacollo – la otra comunidad donde hice trabajo de campo – se profundizarán en la parte cuarta de la tesis.

por parte de las y los ciudadanos de llegar a ser reconocidos como distritos y/o provincias. En pocos años, y en diversas partes del sur puneño, se ha asistido a estos cambios; en 2015, por ejemplo, Alpacollo antes parcialidad, fue reconocida como comunidad; en Ácora, actualmente distrito de la provincia de Puno, se está en trámites para llegar al reconocimiento como provincia autónoma con respecto a Puno<sup>74</sup>.

Otro tema a tener en consideración con respecto a la realidad socio-económica del departamento tiene que ver con el fenómeno migratorio. Estos datos, a primera vista, dicen mucho sobre la evolución de la población departamental y dan cuenta de una tendencia social de abandono del campo en favor de la ciudad, por otra parte, ya tempranamente evidenciada por Alfred Métraux en 1953, en un estudio publicado tres años más tarde<sup>75</sup>. Si, además, se integran los datos cuantitativos con los cualitativos, puede notarse cómo los números reflejan la percepción de las personas. En más de una ocasión se me ha comentado el abandono del campo hacia las ciudades principales del departamento; en concreto, desde Ancasaya o Alpacollo el movimiento migratorio se dirige hacia Ilave, Puno o Juliaca, en el caso del departamento mismo. Hacia Ilo, Lima, Tacna, Arequipa o, también el extranjero, en el de las migraciones hacia afuera de Puno. Aquí no estoy teniendo en cuenta datos de tipo cuantitativo, sino relatos de las y los actores sociales mismos acerca de su percepción del entorno o de sus historias familiares. A mi segundo regreso a Perú, en julio de 2014, había la fiesta de San Santiago en Ancasaya; yendo a la iglesia, una mujer con la que caminaba me comentó cuán despoblada le parecía Ancasaya respecto a “antes”, es decir, a algunos años atrás: “Antes sabía haber harta gente; ahora ya no ya”. Me explicaba que, en particular los jóvenes, ya no querían trabajar en el campo, y preferían irse a buscar trabajo o a la universidad en la ciudad o fuera del departamento. Muchos, me decía, prefieren invertir en la compra de un moto-taxi, contrayendo deudas con los bancos, y trabajar en Puno, Ilave o Juliaca hasta que no los repaguen. De ahí, dejan la comunidad y se quedan a vivir en la

---

<sup>74</sup> En octubre de 2015, el congresista puneño Mariano Portugal Catacora presentó al Congreso de la República un proyecto de ley (4888/2015-CR) “que declara de interés y necesidad pública la provincialización del distrito de Ácora”. Entre las motivaciones de esta propuesta, está la importancia creciente que va teniendo el distrito, en particular a nivel demográfico.

<sup>75</sup> Con estas palabras Métraux definió la situación: “Las migraciones de los indios del altiplano hacia la costa peruana es un fenómeno que comienza a despertar en el país serias inquietudes. Tiene dos causas profundas que, actuando una sobre otra, dan a este movimiento una fuerza irresistible; por un lado, la presión demográfica acrecentada por la miseria de las masas rurales, y por otro, una naciente industrialización que provoca la afluencia de población rural hacia ciudades y centros mineros” (Métraux 1956: 392).

ciudad o el pueblo. Dentro de una misma comunidad – y a veces también de una misma familia – puede haber un muestreo significativo de esto: propongo un ejemplo<sup>76</sup> sencillo.

El tío Ramón y la tía María viven en la comunidad y tienen respectivamente 69 y 72 años; tienen cinco hijos, tres varones y dos mujeres. Todas y todos están casados. Sólo el hijo menor, con su esposa – procedente de una comunidad vecina – vive con sus hijos en la misma comunidad de sus padres, aunque no en la misma casa. El mayor de sus hijos vive en Puno donde cursa la universidad; la hija frecuenta el colegio en Ilave. El hijo mayor del tío Ramón y de la tía María vive con su esposa, de la misma comunidad, en Ilave, donde él trabaja en el Municipio; sus hijos, dos varones, viven respectivamente en Tacna y en Puno; uno trabaja en el comercio, y el otro como taxista. El otro hermano vive y trabaja en Puno como profesor; su esposa procede de una comunidad de las alturas de Ácora y su hija cursa el colegio en Puno. Las dos hermanas viven respectivamente en Juliaca y en una comunidad cerca de Ilave. La primera está casada con un profesor rural de la zona de Ilave, y tiene dos hijas que trabajan en el pequeño comercio; la segunda, casada con un comunero de la comunidad donde vive tiene dos hijos y una hija, todavía en edad escolar. En ocasiones particulares, toda la familia se reúne, por ejemplo, por la fiesta patronal o el aniversario de la comunidad; por el Día de los muertos – particularmente si se tiene una *machaq alma* (‘alma nueva’, ver la cuarta parte de la tesis), para ayudar en la siembra o en la cosecha, en navidad o, simplemente, un domingo u otro día no laboral. Todas y todos los hijos de la tía María y del tío Ramón – ellos conversan cotidianamente en aymara, empero comprenden y hablan, aunque la tía con más dificultad, en español – saben hablar aymara y lo emplean en las conversaciones cotidianas con sus parejas; a los hijos a menudo les hablan en castellano. Los nietos mayores comprenden bien el aymara, y algunos saben hablar correctamente; empero, los menores ya tienen dificultad, menos en la comprensión y más en la producción (compárese con Canessa 2007: 199).

Esta descripción puede otorgar una idea acerca de las actuales dimensiones sociológicas relativas a los patrones migratorios y habitacionales del departamento, aunque esté limitada a un espacio relativamente pequeño y circunscrito; además, es útil para comprender, como se verá más adelante, quiénes son y de dónde pueden proceder los sujetos que piensan y/o

---

<sup>76</sup> Pese a que los nombres son inventados, el perfil de los sujetos corresponde a dinámicas reales.

producen discurso acerca de la identidad y la ‘Nación aymara’ en Puno, así como ‘los aymara’ a los que se refieren en sus narraciones.

De acuerdo con un estudio de INEI (2009: 104), la migración hacia Juliaca y Puno (Tabla 6) es por abrumadora mayoría interna al departamento, seguida en ambos casos por personas procedentes de los departamentos de Arequipa y Cusco, los dos mayores centros del sur andino.

**Tabla 6: Inmigrantes internos al Departamento y desde Arequipa y Cusco**

Ciudad	Inmigrantes internos	Desde Arequipa	Desde Cusco
Puno	78%	7,2%	5,0%
Juliaca	84,8%	5,3%	4,6%

Fuente: elaboración propia sobre datos INEI 2009

La migración afuera del departamento representa también un aspecto importante del fenómeno migratorio puneño. Los destinos principales son Tacna (51,7%), Moquegua (36%) y Arequipa (30,4%), donde los inmigrantes procedentes del departamento de Puno representan el grupo migratorio más consistente (INEI 2009). En el intervalo entre 2002-2007, fueron 21.325 los puneños que emigraron hacia Arequipa; 13.686 hacia Lima-Callao y 11.251 hacia Tacna (INEI 2009: 80).

A nivel económico, Pajuelo registra una “acelerada transición de la economía tradicional, básicamente rural y agropecuaria, hacia una economía en la cual los negocios de distinto tipo y escala se están convirtiendo en dominantes” (Pajuelo 2009: 72). En esto, ocupan un lugar central “la pequeña industria y el comercio (lícito e ilícito)”, además de las actividades “más lucrativas [entre las cuales] se hallan el contrabando y el narcotráfico” (2009: 73). Empero, a este cuadro global hay que agregar la siempre importante agricultura y ganadería, más o menos centrales en relación con el contexto. Particularmente en comunidades limítrofes a los centros urbanos es común que un individuo desarrolle tanto trabajos más ‘tradicionales’ de tipo agrícola y pastoril, como otro oficio – generalmente vinculado con el pequeño comercio – en el pueblo. De todas formas, ámbito rural y ciudad no están desarticulados, ni se ignoran mutuamente. El departamento está conectado interna y externamente por flujos de personas y de bienes y productos que siguen algunas directrices principales, tanto dentro del mismo departamento como fuera de él. Tres son los

centros alrededor de los cuales se articulan los flujos: Juliaca, Puno e Ilave. El departamento de Puno se encuentra en una posición que, aunque periférica respecto al resto del país, es estratégica a nivel regional y en las relaciones con la vecina Bolivia.

Uno de estos circuitos que conecta el departamento con la costa sur es el que desde Puno – o también Ilave – llega a Arequipa, Tacna y Moquegua, es decir, las tres ciudades cuyo grupo más consistente de migrantes es – como se ha visto – procedente de Puno; vía Juliaca, con dirección hacia el norte, pasando por Sicuani, está otra directriz y conexión con el Cusco, junto con Arequipa la ciudad más importante del sur. La directriz norte-sur que parte desde Juliaca se desarrolla alrededor de los mayores centros, Puno e Ilave, los cuales aglutinan otros varios centros intermedios, capitales de provincias y de distritos; a su vez, dichos centros intermedios funcionan de conector con las zonas rurales. Otro importante circuito es, hacia el sur, con Bolivia. De acuerdo con Pajuelo, “el flujo de ida y vuelta se desarrolla tanto a escala micro – mediante una economía étnica que vincula a las comunidades aymara de uno y otro lado de la frontera – como a niveles económicos mucho más amplios” (2009: 75). En particular, priman el comercio de productos agropecuarios y el contrabando (Ødegaard 2016), tanto a escala amplia y coordinada, como a escala más pequeña – como el denominado contrabando “hormiga” (Pajuelo 2009: 75). Esto puede rastrearse a nivel superficial simplemente viajando desde el departamento de Puno hacia El Alto o La Paz<sup>77</sup>.

Por lo tanto, el departamento de Puno y sus centros principales están integrados dentro de un contexto regional que trasciende los límites del departamento. A su vez, dentro del

---

<sup>77</sup> Propongo un pequeño ejemplo a manera de descripción del contexto. Desaguadero es un pueblo fronterizo en el extremo sur de Puno; tiene una parte que pertenece a Perú y otra a Bolivia. En el medio, el puente internacional que marca la frontera entre los dos países. Llegando desde el norte hay gran confusión de gente, quioscos y tiendas de comida y de ropa, tráfico, cambio de moneda (en particular de sol a bolivianos o dólares y viceversa). Jóvenes – y no sólo – llevan hacia la oficina de inmigración a los pasajeros por dos soles, manejando los llamados *taxi cholos*, bicicletas modificadas para llevar dos personas más el equipaje. En efecto, se trata realmente de pocos metros del punto de llegada en *combi* hacia la oficina. Allí esperan que el cliente tramite sus cartas para cruzar la frontera; si se quiere, puede evitarse compilar la tarjeta, dando el pasaporte a alguien que lo hará en su vez por pocos soles; esto sirve también para las personas que no saben leer y escribir. Acabado con los trámites, se va hacia Bolivia, donde hay que requerir el timbro de entrada. En el puente, de ambos lados, mujeres venden productos agrícolas de vario tipo, sentadas en el suelo, y exponiendo la mercadería en *awayu* tendidos. Ya en el lado boliviano del pueblo están los autobuses y las *combis* que van hacia El Alto, La Paz u otras poblaciones de Bolivia. Es en estas ocasiones que puede verse el pequeño tráfico ilícito de productos de todo tipo que suele ser llevado al otro lado de la frontera, por ejemplo, en autobuses, aunque, cabe señalar, hay controles más o menos rigurosos tanto en el lado boliviano como en el peruano.



mismo las comunidades y los centros poblados se articulan alrededor de una capital distrital o provincial, quedando dentro de dinámicas económicas y sociales más globales. Por otro lado, el incremento demográfico de las últimas tres décadas – registrado por Caballero (1992) –, tiene sus raíces en el crecimiento económico de las anteriores. Este conjunto de factores ha ido fuertemente modificando el rostro del paisaje rural; por decirlo con Pajuelo, “el contraste tradicional que dividía las fronteras entre la ciudad y el campo, parece difuminarse” (2009: 77).

Como se ha dicho, la tripartición étnico-lingüística del departamento parece históricamente reflejarse en la ciudad de Puno, capital administrativa del mismo departamento. Tamayo Herrera, en un estudio sobre la historia social del Altiplano puneño, da cuenta de esta división que, “en el conocimiento empírico” (1982: 36) identifica en el jirón Puno el eje fronterizo entre quechua, ubicados en los barrios al norte, y aymara, en los del sur. Unos treinta años antes del trabajo de Tamayo Herrera, Bourricaud igualmente registraba tal división: “se puede hablar de una localización étnica, porque el grupo aimara parece vivir en el extremo sur de la ciudad, mientras que el grupo quechua domina hacia el norte y el oeste” (Bourricaud 1962: 39). El autor habla de “carácter étnico muy pronunciado” en “los suburbios [que] se consagran a trabajos que se podrían calificar de campestres”. Entre ellos, Bourricaud cita Laykakota – de mayoría aymara – y Bellavista y Mañazo, ambos mayoritariamente quechua; de facto, el primero es un barrio histórico en el sur de la ciudad, y los otros dos se encuentran ubicados hacia el norte y “los habitantes de estos últimos barrios van vestidos como los indígenas del campo; sus casas están construidas y dispuestas de manera muy semejante” (Bourricaud 1962: 39).

A raíz de los rápidos cambios ocurridos en las últimas décadas – de los cuales ya se podían entrever unas huellas en la década del 50 (Bourricaud 1962) – la ciudad de Puno ha ido incrementando notablemente su población y extendiendo su superficie:

**Tabla 7: Puno: población y área urbana ocupada (1951-2012)**

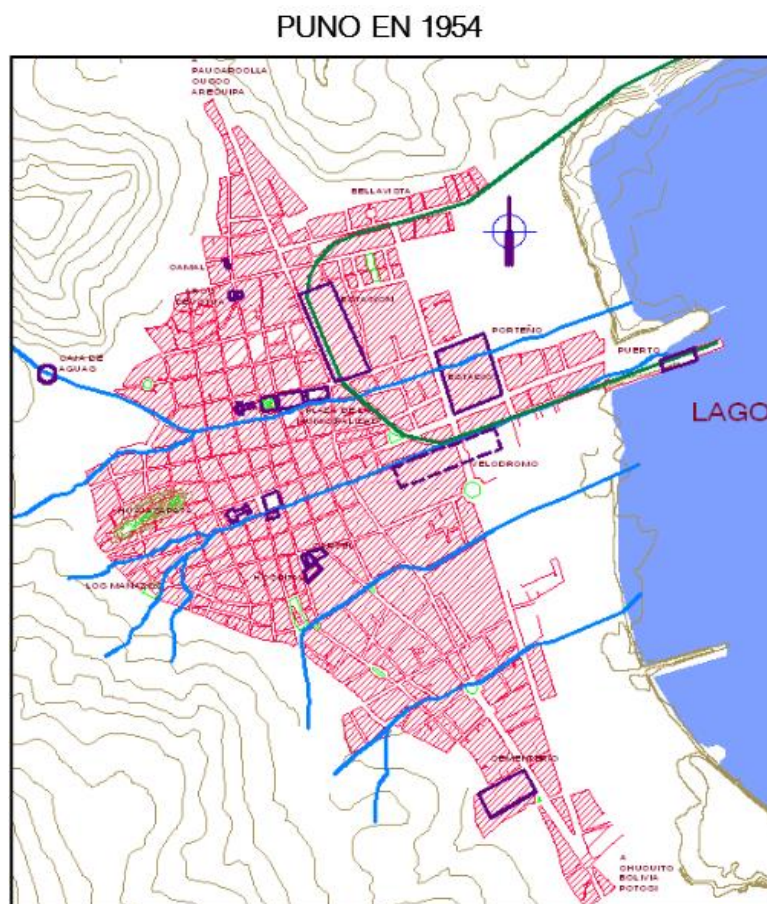
<b>Año</b>	<b>Población</b>	<b>Área urbana ocupada</b>
<b>1951</b>	24.459 hab.	199,54 has.
<b>1970</b>	40.453 hab.	281,00 has.
<b>1981</b>	67.628 hab.	734,86 has.

<b>1995</b>	96.717 hab.	1344,80 has.
<b>2005</b>	118.390 hab.	1519,66 has.
<b>2007</b>	122.932 hab.	1566,64 has.
<b>2012</b>	135.062 hab.	2028,81 has.*

Fuente: elaboración propia sobre datos INEI (Equipo Técnico Plan Puno 2008-2012).  
\*Proyección

En su crecimiento, la ciudad ha ido englobando los caseríos y comunidades rurales externas al núcleo principal, cuya economía era básicamente de tipo agrícola. Lo explicaba bien Bourricaud en la década de los 50 cuando, por ejemplo, registraba que la ciudad, en ese entonces, no llegaba al litoral, y que las casas más cercanas a la costa distaban todavía “un centenar de metros”; el terreno entre los últimos edificios y la orilla estaba destinado a la *chakra* o simplemente dejado a pasto.

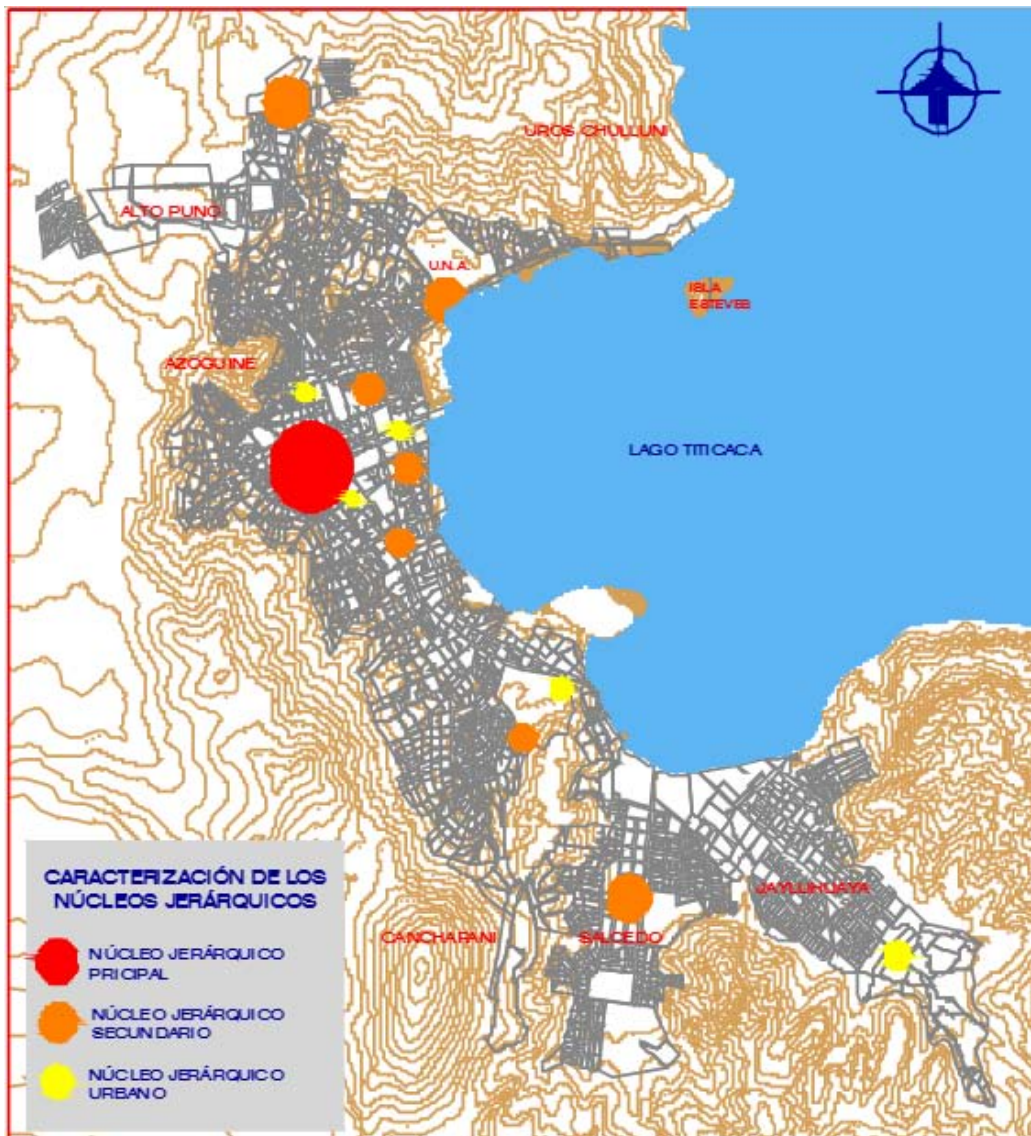
**Mapa 8: Plan de la ciudad de Puno en 1954**



Fuente: munipuno.gob.pe

Al contrario, en la actualidad, todas las zonas en frente del lago están ocupadas por varios barrios, como el barrio César Vallejo o el barrio Progreso. Donde había pastos hay ahora casas y edificios particulares o tiendas. Sin embargo, en algunas zonas periféricas de la ciudad permanecen todavía espacios empleados para el pasteo de animales o para la *chakra*, tanto en la zona norte – por ejemplo, Llavini – como en la sur – frente a Salcedo.

**Mapa 9: Plan de la ciudad de Puno en 2012**



Fuente: [munipuno.gob.pe](http://munipuno.gob.pe)

Se dice que “mientras Puno danza, Juliaca avanza”. Este dicho que, por supuesto enfatiza la realidad, refleja sin embargo ciertos roles que los dos principales centros del departamento tienen en la economía regional. Mientras que Puno sigue manteniendo el rol de capital administrativa y cultural del departamento, Juliaca – y en menor medida Ilave, en el sur – representan realidades mucho más dinámicas a nivel económico, en particular por lo que tiene que ver con el pequeño comercio y la industria manufacturera – sobre todo Juliaca. La capital departamental ha tenido un rol trascendental – particularmente en los años 30 – como centro cultural de la región sur, junto al Cusco y a Arequipa, desarrollando varias experiencias editoriales de nivel nacional y hasta internacional, por ejemplo con el *Boletín Titikaka* (Zevallos 2002).

**Foto 2: Vista de la ciudad de Puno y de su bahía, en el lago Titikaka**



Fuente: foto del autor (agosto de 2014)



Actualmente, Puno es sede de la histórica Universidad Nacional del Altiplano – pública – y de cinco entre institutos superiores y universidades privadas, además de colegios de secundaria – entre los cuales se encuentra el Glorioso Colegio San Carlos, ubicado en el Parque Pino – y primaria, además de varios centros de investigación y documentación como es Servicios Educativos Rurales (SER) y el Centro de Documentación del Gobierno Regional (CENDOC), ubicado en frente de la biblioteca municipal “Gamaliel Churata”, estos últimos dos en jirón Lima; también en el casco histórico está el museo municipal “Carlos Dreyer” y, en el jirón Deza, el Instituto Americano de Arte. Hay que tener en cuenta, además, otras instituciones como Jatha-Muhu, Instituto de Investigación Quechua-Aymara y la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA).

Este rápido – e incompleto – recorrido muestra que Puno es una ciudad culturalmente vital y activa, donde las discusiones acerca de la propia realidad socio-económica y cultural tienen varios espacios de debate<sup>78</sup>. A esto se debe agregar la compleja heterogeneidad del departamento que, en Puno, tiene su máxima y más clara representación debido a su vocación de centro que aglutina personas procedentes de todas partes de la región. Estudiantes universitarios, migrantes laborales, comerciantes y otras categorías de trabajadores y trabajadoras contribuyen a crear e incrementar flujos de comunicación hacia y desde la ciudad; en estos, además de las personas, pasan bienes, informaciones, ideas, tensiones y conflictos, innovaciones.

---

<sup>78</sup> Estos espacios se concretan también en productos literarios, plásticos, artísticos y de producción ensayística y científica. Cabe mencionar varios colectivos, como el grupo interdisciplinario *Pluralidades* – que edita la revista homónima –, particularmente activo en el ámbito social y cultural puneño, así como el Instituto Americano de Arte, el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA), el Centro de Escritoras Puno y el Club Social Kuntur. Numerosas son las revistas y publicaciones en las que, recientemente, sobresalen *El Pez de Oro* y *El Katari*.

**PARTE SEGUNDA**  
**CATEGORÍAS**



Como se ha visto en el apartado dedicado al repaso de las teorías sobre la ‘nación’, hay dos posturas principales que debaten alrededor de la antigüedad de las naciones, aunque con numerosos matices. Simplificando al máximo, las posturas ‘perennialistas’ consideran las naciones como realidades continuas en la historia, de las cuales puede encontrarse la existencia en tiempos pre-modernos; las ‘modernistas’ las interpretan como construcciones modernas sucesivas a la última parte del siglo XVIII. Los próximos cuatro capítulos que conforman esta Parte Segunda están dedicados a estudiar, desde un punto de vista histórico, el concepto de ‘nación aymara’, profundizando además el nacimiento de instancias identitarias políticas aymara a partir, sobre todo, de los años 80.

En el primer capítulo, tomando ejemplo de Eric Hobsbawm en su investigación sobre la acepción de ‘nación’ en la Europa pre-moderna y moderna, se mostrará la manera en la que el sentido de ‘nación aymara’ ha ido cambiando en el curso de los cinco siglos desde que esta palabra ha comenzado a ser empleada en los Andes, haciendo también hincapié en quiénes la usaban. El arco temporal que nos ocupa irá desde una época precedente a la invasión ibérica hasta 1969, un año simbólico porque representa en el Perú un cambio fuerte a nivel social, económico y político, la Reforma Agraria; se procurará demostrar que en este larguísimo lapso de tiempo, el sentido de ‘nación aymara’ no ha sido utilizado en su acepción moderna, y menos aún por autores aymara.

El segundo capítulo funciona como línea divisoria en lo que atiene al significado de ‘nación aymara’: el intento es el de mostrar, desde un punto de vista etnográfico, a través de entrevistas a comuneros que vivieron el período precedente a la Reforma, bajo qué tipo de relaciones sociales se encontraba gran parte de la población campesina del departamento de Puno, tanto en el lado aymara como en el quechua.

El tercer capítulo cambia de registro y comienza con un resumen rápido de la situación política peruana del período; después, la atención se centra en la antropología andinista de los 70 y en el inicio del interés hacia lo ‘étnico’ en la región. Se hará, además, una reseña particular sobre las obras antropológicas o de disciplinas afines que han tratado el tema de la ‘nación’ y la identidad aymara, mostrando los cambios políticos y teóricos de cada momento histórico.

Finalmente, el cuarto capítulo está dedicado a estudiar el surgimiento de la identidad política aymara en Perú y a la apropiación del concepto de ‘nación aymara’ por los mismos



actores y actrices sociales. De una representación exógena, a partir de los años 70 – y sobre todo 80 – hombres y mujeres aymara comienzan con fuerza a representarse por sí mismos, sin necesidad de intermediarios que tomen la palabra para ellas y ellos.

Esta Parte Segunda tiene la finalidad de contextualizar histórica y teóricamente el tema de la ‘nación’ y la identidad política aymara, temas que serán estudiados etnográficamente en la Parte Tercera.

## CAPÍTULO I

### ‘NACIÓN AYMARA’: BREVE HISTORIA DE UN CONCEPTO

“A los curas y sacerdotes de la *Nación Aymara*” y “Bienvenidos a Ilave capital de la *Nación Aymara*” son dos frases que, fuera de contexto y sin ningún tipo de referencias temporales, no podrían entenderse por sí solas. Más aún, podría – legítimamente – pensarse que, de hecho, pertenecen al mismo autor o, cuando menos, a la misma época, y que vehiculan significados y sentidos acerca del mismo argumento, la ‘nación aymara’.

Sin embargo, se trata de frases que pertenecen, respectivamente, a 1612 y a la primera década de los 2000; una es la dedicatoria del padre jesuita Ludovico Bertonio a sus compañeros evangelizadores en época colonial; la otra, es un letrero que se encuentra al ingreso norte de la ciudad de Ilave (fig. 1).

Con una distancia de 400 años, el término sigue siendo empleado en el mismo contexto geográfico. Sin embargo, ¿el sentido de ‘nación aymara’ que usó Bertonio en el siglo XVII puede sencillamente superponerse al del letrero de Ilave del siglo XXI? En otras palabras, ¿estamos hablando de la misma cosa? Y, si así no fuera, ¿cuáles serían los significados peculiares de ambas frases, y cómo han cambiado en el lapso que los separa? Y ¿por qué razones y por qué tipo de intervenciones sociales?

En el *Vocabulario* de Ludovico Bertonio (1612), el término *marka* tiene el significado de ‘pueblo’. Escribe el jesuita: “*marka*. Pueblo. Suli, Chuqiytu, Pumata, Axura, Jilawi marka: Pueblo de Juli, Chucuito, Pomata, Acora, Hilavi, &c”<sup>79</sup>. Las definiciones más interesantes que el jesuita otorga son las de *markani* (ciudadano), *marka masi* (conterráneo), *marka* (lugar o pueblo), *marka* (población) y, también ‘tierra’ o ‘patria’ (*marka, yarawi*). Se trata de significados que reenvían, por un lado, a la idea de centro poblado, de conjunto de casas, de ‘urbe’; por el otro, por ejemplo *markani* (ciudadano), señalan la idea de individuos que en ese contexto viven, que pertenecen al lugar en cuanto ‘conterráneos’ o ‘ciudadanos’ (Bertonio 2011).

---

<sup>79</sup> En este ejemplo, Bertonio cita cinco de los siete pueblos cabeceras de la Provincia de Chucuito, entonces capital de una región controlada por el antiguo reino pre-hispánico de los *lupaqa*. Los otros dos centros eran Yunguyo y Zepita (Lucht 2004: 183, Cañedo-Argüelles 2005: XII).

**Foto 3: Letrero ingresando a la ciudad de Ilave**



Fuente: foto del autor (2 de diciembre de 2013)

Desplazándonos temporalmente, se puede notar cómo en la actualidad el término *marka* ha ido asumiendo significados nuevos. En primer lugar, es necesario subrayar que, a veces, las mismas palabras adquieren matices particulares en base a los contextos y, de hecho, en relación con los que producen el discurso. Si para un anciano comunero de Alpacollo (Salcedo, Puno, 26/08/13) “pueblo es *marka* pue” – con el sentido de ciudad, aldea – para un poeta, o un intelectual que maneja un cierto tipo de discurso político-reivindicativo, la palabra puede ‘estirarse’ y ser dotada de sentidos nuevos. Este es un factor importante y no meramente lingüístico, ya que contribuye a no fosilizar la lengua, así como a impostar la comprensión a partir de las diferencias internas y de las modificaciones que sufren las sociedades<sup>80</sup>. Además, da cuenta de una estratificación de la sociedad, y de la agencia de las

---

<sup>80</sup> Durante una reunión a la que asistí en Puno, llevada a cabo por cinco intelectuales – cada uno procedente de disciplinas diferentes – un biólogo me dijo que la lengua aymara nunca había sufrido cambios, como deja

y los actores sociales, de su capacidad de intervenir creativamente en el horizonte cultural de referencia. Por lo tanto, hablar de ‘nación aymara’ o *Aymar Marka* en un determinado contexto o con determinadas personas puede dar como resultado una comprensión diferente entre los interlocutores. Es decir, hablar de *Aymar Marka* en Ancasaya, con una comunera monolingüe o con escaso conocimiento del castellano, puede vehicular en ella la idea de estar hablando de una ciudad o de un centro habitado llamado ‘Aymara’. Inclusive, preguntando a un joven de unos 28 años, también de Ancasaya, qué significaba decir *Aymar Marka*, éste me contestó que “es persona del campo”. Evidentemente, el joven había asociado *Aymar* con ‘persona’, ‘gente’ – en el sentido de *jaqi* – y *marka* con ‘campo’. Al contrario, un intelectual puede otorgar al término otros significados que no están limitados solamente a la idea de un centro poblado o de un lugar definido, hasta dotarlo de sentidos que adquieren una dimensión mucho más amplia, que pretende trascender los confines locales de la comunidad, del pueblo, del distrito o de la provincia, para abarcar un territorio – físico y simbólico – más extenso. Limitándome al caso peruano, y más exactamente al puneño, quiero proponer unos ejemplos del uso actual.

Me refiero ahora a la publicación en 2008 del libro de poemas *Aymara Marka: Juk’a amuyt’awinaka* de Vicente Alanoca Arocutipa, antropólogo e intelectual aymara crecido en Alpacollo, antes parcialidad<sup>81</sup> y ahora comunidad cerca de Ilave. La traducción del título al castellano puede acercarse a la de “Nación (o pueblo) Aymara: algunas ideas de unión”. Uno de los poemas de esta recopilación se titula *Ilave Markasa Aymara Marka*, traducible como ‘Ilave capital de la Nación (o pueblo) Aymara’. José Luis Ayala, poeta, ensayista e intelectual huancaneño que vive en Lima, publicó en 2009 un conjunto de ensayos, *Aymar Marka / Nación Aymara*. En esta ocasión, la traducción está explícita en el título mismo. Otro ejemplo se refiere a dos congresos realizados respectivamente en 2011 en Puno y en 2013 en Tacna, organizados por la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA). En 2011, en el afiche (fig. 2) se leía: *Payiri mathapiwi aruskipt’añataki Aymara Markata*, trasladado al castellano como ‘Segunda asamblea del Parlamento del Pueblo Aymara’. En

---

evidente el diccionario de Bertonio, obra que recoge – en su visión – términos que se siguen usando sin cambios en la actualidad. Al contrario, me hacía notar como el latín había desaparecido como idioma hablado hecho que, en su opinión, hacía del *jaqi aru* un idioma especial. Como se verá en otra parte, el idioma es uno de los elementos más importante en las reivindicaciones políticas aymara.

<sup>81</sup> En palabras de Antonio Peña Jumpa, una “parcialidad consiste en un conjunto de parcelas bajo tenencia familiar, que se desarrollan con cierta autonomía y que se encuentran representadas por el teniente gobernador como autoridad máxima” (Peña Jumpa 1998: 75). Alpacollo fue reconocida como comunidad en 2015.

el congreso de Tacna (2013), en el que participé como oyente, el título del evento fue *Qupuchawi Aymar Markasata Qallt'ani*, 'Hacia la reconstrucción y la libre determinación de la Nación Aymara' (fig. 3).

Estos son unos pocos ejemplos que, sin embargo, pueden ayudar a comprender la evolución semántica parcial del término *marka*, justamente en lo que tiene que ver con el significado político que ha ido adquiriendo a partir de los años 70 del siglo XX. De acuerdo con Stuart Hall, "las palabras cambian sus sentidos. Los conceptos (el significado) a los que se refieren los significantes también cambian, históricamente, y cada cambio altera el mapa conceptual de la cultura, llevando a diferentes culturas, en diferentes momentos históricos, a clasificar y pensar el mundo de manera diferente" (Hall 2010: 459).

### 1.1. Nación/Aymara

En 1532, cuando los europeos entran en contacto con el Tawantinsuyu, el imperio inca, y sus poblaciones, el término 'nación' ya tenía una larga historia desde el momento que, como hizo notar Hobsbawm (1998: 25), en las lenguas romances "la palabra «nación» es indígena". La etimología latina, *natio*, *-onis*, revela el vínculo con 'nacer', indicando también el lugar de nacimiento; de hecho, según el DRAE, 'nación' está por "lugar de nacimiento", "pueblo", "tribu". En la antigua Roma, de acuerdo con el filósofo político Danilo Castellano (2013: 60), esta relación con el nacimiento, "origina[ba] vínculos jurídicos de pertenencia (una especie de *ius sanguinis* de nuestro tiempo)". En los autores latinos de la República tardía y el Imperio, el término pasó a referirse a pueblos no romanos o avasallados por éstos, teniendo un significado bastante cercano al de 'conjunto étnico'<sup>82</sup>. En inglés, de acuerdo con Raymond Williams, su uso se remonta por lo menos al siglo XIII, teniendo "un sentido primario de grupo racial y no de grupo políticamente organizado" (2003: 230).

---

<sup>82</sup> Por ejemplo, en el *De Bello Gallico*, Julio César (1986: 98) escribía: "Quoniam ad hunc locum perventum est, non alienum esse videtur de Galliae Germaniaeque moribus et quo differant hae *nationes* inter sese proponere" ("Mas ya que la ocasión se ha ofrecido, no será fuera de propósito describir las costumbres de la Galia y la Germania, y la diferencia que hay entre ambas *naciones*").



Imagen 1: Pancarta de la “Segunda Asamblea del Parlamento del Pueblo Aymara”, Puno, 26 y 27 de noviembre de 2011

**SEGUNDA ASAMBLEA DEL PARLAMENTO  
DEL  
PUEBLO AYMARA**

**UNIÓN DE COMUNIDADES AYMARAS  
UNCA - PERÚ**

**PAYIRI MATHAPIWI  
ARUSKIPT'AÑATAKI  
AYMARA MARKATA**

**CONTACTOS:**  
[www.unca.aw.pe](http://www.unca.aw.pe)  
[www.iiasambleadelpuebloaymara.aw.pe](http://www.iiasambleadelpuebloaymara.aw.pe)  
[kollasuyo\\_33@hotmail.com](mailto:kollasuyo_33@hotmail.com)  
[unca1@hotmail.com](mailto:unca1@hotmail.com)  
Cel; 952604665

**LUGAR:**  
**Ciudad del Lago**

**FECHA: 26 y 27 DE NOVIEMBRE DE 2011**

LA NUEVA GENERACIÓN NACIÓ  
LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESTADO  
PLURINACIONAL INCLUSIVO Y CON  
DESARROLLO CON IDENTIDAD

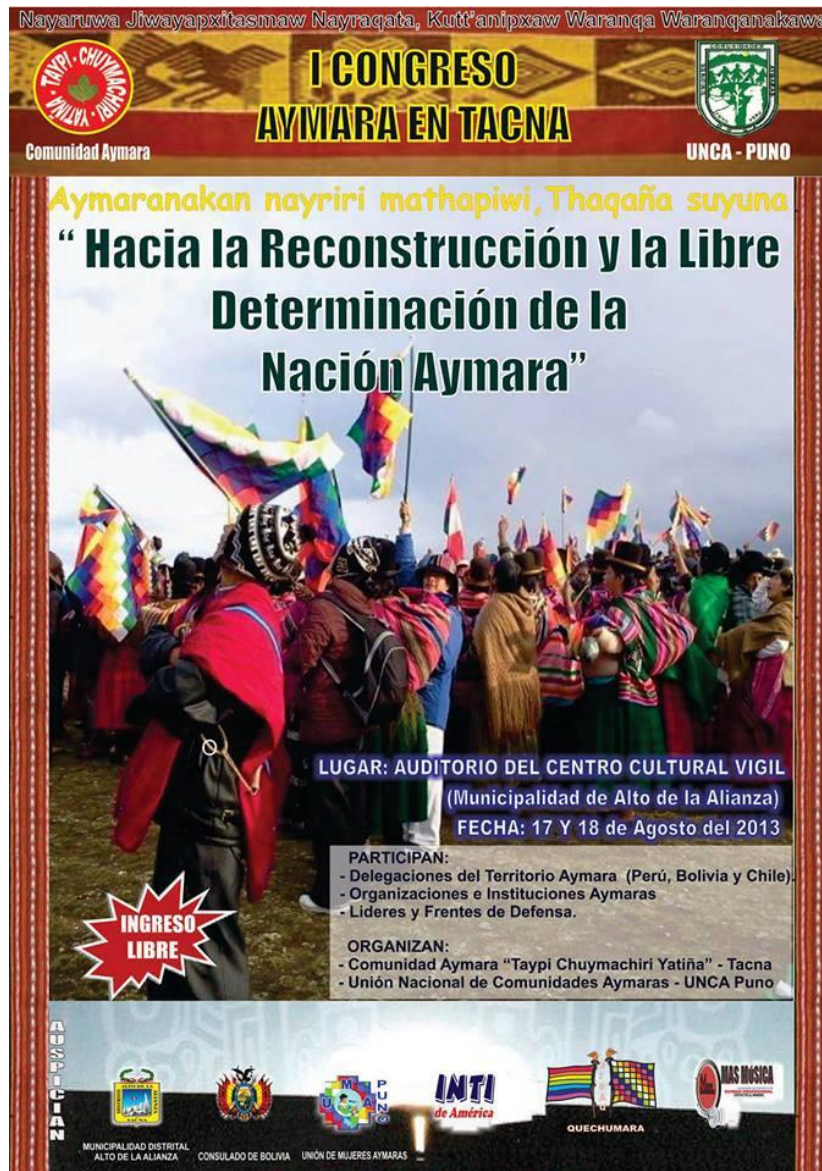
Participan: Invitados Internacionales y Nacionales, Multicomunales, Frente de Defensas, Comunidades Originarias y Parcialidades, Organizaciones de Mujeres, Asociaciones Regantes, Organizaciones Juveniles, Sabios Andinos, Artesanos, Comités, Centros Poblados, Autoridades Originarias

Fuente: Escáner del autor

En la edad media, ‘nación’ se refiere también a los *scholares vagantes*, estudiantes extranjeros en las diferentes universidades europeas, divididos en *nationes* de acuerdo con la procedencia territorial. Una praxis que, del mismo modo, agrupaba los mercantes y comerciantes forasteros que se unían – de acuerdo con la procedencia territorial o la lengua materna – en *nationes* mercantiles, con la necesidad de “distinguirse de otros con los que coexisten” (Hobsbawm 1998: 25). Todavía, para este período, no es posible hablar de ‘nación’ en términos modernos (Clua 2008). Será solamente a finales del siglo XVIII, en la Francia revolucionaria, que ‘nación’ comenzará a adquirir los sentidos modernos; empero, como hace notar Hobsbawm – quien estudió el uso en diversos autores – será en el siglo XIX que la palabra asumirá las (de todas formas, muchas) connotaciones que tiene actualmente (Hobsbawm 1998). Por el momento, baste con señalar que el uso de ‘nación aymara’ no pudo más que comenzar con la llegada de los ibéricos, quienes trajeron de Europa la palabra. Sin embargo, el otro componente de la pareja terminológica – ‘aymara’ – tiene también una genealogía de la que es preciso dar cuenta.

De acuerdo con el lingüista peruano Rodolfo Cerrón-Palomino – cuyo texto es tomado aquí como fuente principal (2013: 65) –, la voz ‘aymara’ no denotaba en origen ni el idioma ni los conjuntos de personas que hablaban la que es actualmente conocida como ‘lengua aymara’. Más bien, “designaba a un grupo étnico de la región sureña del actual territorio peruano” y, más exactamente, de lo que es ahora el departamento de Apurímac (Cerrón-Palomino 2013: 65). Posiblemente, la fuente más antigua en la que comparece el término ‘aymara’ refiere a 1559, cuando Polo de Ondegardo atribuye algunos términos nativos a la lengua “Aimarà de los Collas” (citado en Cerrón-Palomino 2013: 66; Tintaya 2007: 174). De acuerdo con el autor, antes simplemente se refería a la “lengua colla” para indicar el idioma hablado por ese conjunto; sucesivamente, “es posible que la designación de <aymará>, primero como simple alternativa y luego como sustituto de la frase alusiva al supuesto gentilicio, sea precedente a la fecha mencionada, de manera que, con el tiempo, ya no sería necesaria la especificación referida a los collas” (2003: 66).

Imagen 2: Pancarta del Congreso “Hacia la reconstrucción y la libre determinación de la Nación Aymara”, celebrado en Tacna el 17 y 18 de agosto de 2013.



Fuente: Escáner del autor

Ya a finales del siglo XVI, la voz ‘aymara’ es empleada con bastante frecuencia, atestándose finalmente en el siglo siguiente, pasando a designar ya no sólo la lengua, sino también a los conjuntos que la hablaban, “pues se comenzará a hablar de las «naciones aimaraes», englobando dentro de ellas todavía a los «aimaraes» originarios” (2003: 68). Estos últimos, oriundos de otra zona del sur andino, en época inca sufrieron probablemente



una re-ubicación en regiones cercanas al Titikaka. Por otra parte, en las orillas del lago, además de poblaciones de habla puquina, se encontraban también conjuntos que hablaban ‘aymara’, divididos por grupos ya quechuizados. Por tanto, “las conquistas incaicas primeramente y las reducciones españolas después habían fomentado, sin proponérselo, el encuentro de poblaciones de habla aymara” (2003: 77).

Más adelante, en la parte en la que se discutirá la contribución de Ludovico Bertonio, se verán los numerosos nombres con los que se conocían a los diversos conjuntos ubicados alrededor del lago Titikaka. El nombre ‘aymara’ pasó de designar la lengua compartida por estos grupos a ser un etnónimo más general, anulando la heterogeneidad de los períodos anteriores.

## *1.2 “Los otros hablan por nosotros”. El término ‘nación aymara’ a través de la historia*

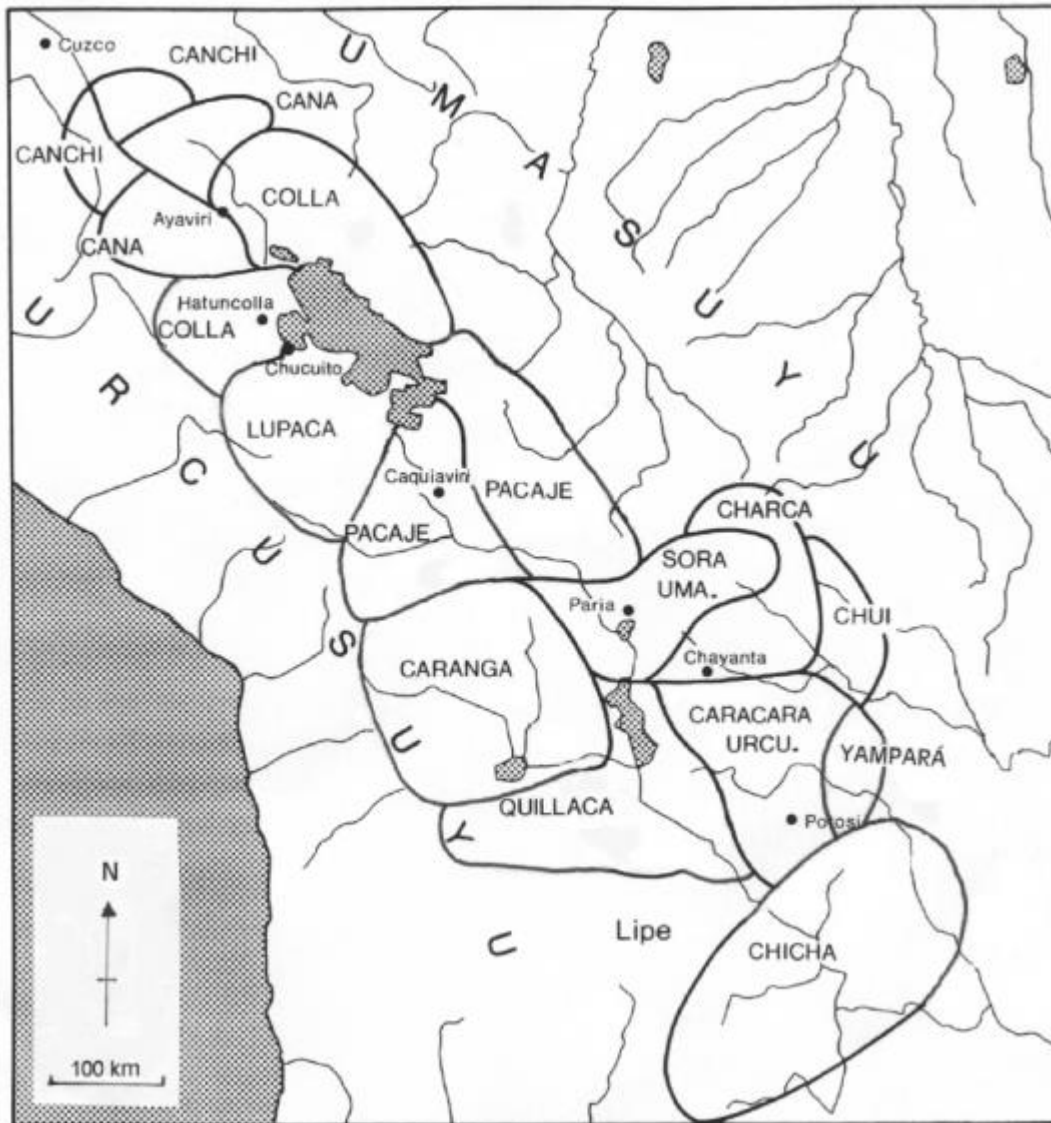
### *1.2.1 Organización territorial pre-inca, colonización ibérica y siglo XVI*

Aunque el término ‘nación’ llega al territorio peruano con los españoles, es necesario esbozar un breve cuadro histórico de la región antes de la conquista. Además, en las actuales reivindicaciones políticas, la historia que precedió a la colonización se constituye como una herramienta reivindicativa central en los discursos; en particular, se recurre al Tawantinsuyu y a la dominación inca como períodos de paz y bienestar.

“Cuando los españoles llegaron por primera vez” a Alto Perú (la actual Bolivia), escribe Abercrombie, “la mayor parte de los pueblos y «grupos étnicos», ahora presentes en la región, no existían todavía” (Abercrombie 1991: 204). De hecho, precedentemente a la invasión incaica, la región que hoy queda bajo el territorio puneño estaba poblada por diversos conjuntos etnolingüísticos autónomos, organizados en diferentes niveles y cuyo núcleo central estaba representado por el *ayllu* o *jatha*, unidad mínima de población (Albó 1987: 31). A partir de un mapa realizado por Thérèse Bouysse-Cassagne, Xavier Albó (1987) compara la distribución espacial de los numerosos grupos asentados en la zona a un “tejido policromático”: “no se trata de jurisdicciones yuxtapuestas como las piedritas que forman un mosaico” – escribe Albó – ya que en un mismo contexto podían convivir grupos distintos que “reaparece[n] en forma salpicada en otros varios lugares” (1987: 29-30), según el esquema de los “archipiélagos verticales” propuesto por Murra (1975: 59-116).

Era un modelo compartido tanto por grupos numéricamente limitados, como los quechua-hablantes Chaupiwaranqa, cuanto por colectividades más extensas, como los lupaqas<sup>83</sup> aymara-hablantes del Titikaka.

**Mapa 10: Señoríos aymara (siglo XVI)**



Fuente: Mapa adaptado de Bouysse-Cassagne (1987) y citado en Kesseli y Pärssinen (2005).

<sup>83</sup> Los lupaqas fueron un ‘grupo étnico’ de lengua aymara asentados a la orilla del lago Titikaka, en particular en la zona de las actuales provincias de Puno (la parte meridional, cerca de Chucuito), El Collao-Ilave y Chucuito-Juli. Véase el importante trabajo de Murra (1975: 193-223) y también los artículos de Hyslop (1979), Saignes (1981) y Salles y Noejovich (2016).

Murra elaboró este patrón en base a cinco casos<sup>84</sup> paradigmáticos, referentes a un período comprendido más o menos entre 1460 y 1560<sup>85</sup>. Tres de éstos tenían su núcleo en las regiones altiplánicas y dos en las costeñas. Para los casos andinos, se trataba de grupos étnicos asentados en el altiplano, es decir, con el núcleo poblacional y político principal en esta zona, y que se esforzaban de controlar “un máximo de pisos ecológicos” (Murra 1975: 59) en lugares distantes a veces varios días de camino: una estructura económico-política que consentía de aprovechar recursos que, de otra manera, no podían ser explotados en las alturas. Llagostera resume claramente el funcionamiento de los “archipiélagos”:

Murra señalaba que el modelo de archipiélago vertical se caracteriza porque cada etnia se esforzaba por controlar un máximo de pisos y nichos ecológicos para aprovechar los recursos que se daban sólo allí, los cuales quedaban a muchos días de camino del núcleo de poder. Aunque el grueso de la densa población permanecía en el altiplano, la autoridad étnica mantenía colonias permanentes asentadas en la periferia para controlar los recursos alejados. Estas «islas» étnicas, separadas físicamente de su núcleo pero manteniendo con este un contacto social y un tráfico continuo, formaban un archipiélago, un patrón de asentamiento, según Murra, típicamente andino. Los moradores en las «islas» periféricas formaban parte de un mismo universo con los del núcleo, compartiendo una sola organización social y económica (Llagostera 2010: 284).

En los casos andinos, se nota como al crecer las distancias de influencia del núcleo político hacia las “islas” de colonización, se modifican también las relaciones políticas entre el centro y los poblados dependientes. Mientras las etnias pequeñas controlaban territorios fácilmente accesibles en pocos días de caminos (I caso), las grandes etnias – los lupaca, por ejemplo – ejercían su dominio hasta lugares mucho más distantes (II caso). Esto podía comportar cambios en las relaciones de reciprocidad económica y explotaciones por

---

<sup>84</sup> Los cinco casos son: I) Etnias pequeñas Chaupiwarañqa, en las zonas más altas del Marañón y del Huallaga; II) Etnias grandes, reinos altiplánicos en la cuenca del Titicaca; III) Etnias pequeñas que tenían su núcleo en las zonas de la costa central; IV) Grandes reinos costeños; V) Etnias pequeñas, núcleo en las zonas altas, aparentemente sin archipiélagos (Murra 1975: 71-109).

<sup>85</sup> Aún no se ha logrado aclarar con exactitud si el modelo de los “archipiélagos verticales” propuesto por Murra existió antes de la llegada de los Incas (Llagostera 2010: 283). Sin embargo, como señalaban Mújica, Rivera y Lynch (1983) se podía pensar “razonablemente que tuvo etapas de desarrollo a lo largo del tiempo” (Llagostera 2010: 284). En efecto, Mújica y sus colegas “postulaban que las evidencias más tempranas de colonias altiplánicas parecían ser las del período Tiwanaku, no desechando la posibilidad de que existieron colonias pre-Tiwanaku”. Para la actual vigencia y las transformaciones de este modelo, véase el trabajo de Tristan Platt (2010) sobre el Ayllu Macha en el norte de Potosí, Bolivia.

el centro político hacia los ‘colonos’ de las “islas” alejadas; por ejemplo, los pastores de la puna (Murra 1964). A pesar de esto, “el conjunto de territorios, recursos y personas que llamamos el archipiélago *lupaqa* todavía mostraba una relativa «verticalidad» física: uno bajaba del altiplano al mar o a la miel de la selva, uno subía del maizal o la isla guanera a la *tola* de la alpaca” (Murra 1975: 111). En este sistema, generalmente, los moradores de los asentamientos periféricos no perdían sus derechos y seguían siendo parte del centro principal. Una crítica a esta interpretación es dada por van Buren (1996: 348), quien hablando de los *lupaqa*, sostiene que las ‘islas’ producían bienes para mantener a las élites<sup>86</sup>.

Según Murra, las ‘islas’ de estos archipiélagos eran multi-étnicas; individuos de diversas comunidades coexistían más o menos sin conflictos importantes, una hipótesis que estaría confirmada por los dos primeros casos: por ejemplo, el etnohistoriador hace referencia a los *pacaxa*, un reino lacustre aymara-hablante que tenía asentamientos en la costa Pacífica, “al parecer intercaladas con las de los *lupaqa*” (Murra 1975: 73).

Según Bouysse-Cassagne (1978: 1058), los señoríos de habla aymara constituían el grupo lingüístico más importante demográfica y políticamente, representando el 70% del total de la región del Collao, 260,000 habitantes. A nivel espacial, se reconocen dos zonas poblacionales, *Urqusuyu*, en las zonas altas del Altiplano, al oeste del Titicaca, y *Umasuyu*, en la vertiente este del lago. Una división que cubría un campo semántico e ideológico más vasto, que incluía también elementos simbólicos, ya que el término aymara *urqu* estaba conectado con lo masculino, lo viril, la guerra, mientras su correspondiente *uma*, con lo femenino, pero también con lo acuático<sup>87</sup>. Los señoríos aymaras se encontraban en la zona *urqu*, es decir, las tierras altas de puna, una región inhóspita que los aymaras aprendieron a controlar, desarrollando una cultura adaptada a estas condiciones, y practicando una agricultura basada sobre todo en el cultivo de tubérculos<sup>88</sup> y quinua y el pastoreo de llamas y alpacas.

---

<sup>86</sup> “Los archipiélagos verticales, establecidos por sociedades internamente diferenciadas, probablemente nunca funcionaron para proveer poblaciones enteras, sino para producir bienes que eran trascendentales para el mantenimiento del poder político” (van Buren 1996: 348).

<sup>87</sup> En aymara actual, *urqu* significa macho, mientras *uma* quiere decir literalmente ‘agua’. Para un análisis más profundo sobre esta dualidad, véase Bouysse-Cassagne (1978), en particular página 1061.

<sup>88</sup> La extrema importancia de la papa en los Andes está testimoniada por la taxonomía aymara relativa a este alimento, que distingue doscientas cincuenta variedades (Bouysse-Cassagne 1978: 1060).

Con respecto a la estructura política de los grupos aymara precedentes a la llegada de los Incas en el Altiplano, además de la oposición *urqu/uma* evidenciada por Bouysse-Cassagne (1978), Tristan Platt (1988: 365-450) destaca la presencia de una *estructura transversal*, un esquema en el que los grupos controlaban los recursos en ambas partes de la cordillera andina sin necesidad de intermediarios, construyendo y ordenando simbólicamente y prácticamente el espacio en el que habitaban. Por eso, las tierras bajas del oeste de la cordillera, “hasta hoy asociadas con los antepasados y la muerte”, eran las de ‘arriba’ o ‘afuera’, en oposición a las de la parte oriental, al confín con los grupos de la selva sin agricultura sedentaria, que eran los de ‘abajo’ o del ‘interior’.

El caso de una ‘federación’ de habla aymara, *Qharaqhara*, estudiada por Tristan Platt (1988: 371-443; también Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006), ubicada cerca de Sucre y Potosí en Bolivia, es un ejemplo emblemático de organización política de un grupo de habla aymara, precedente a la conquista inca. *Qharaqhara* era una ‘federación’ con muchos grupos étnicos al interior, en algunos casos autónomos y que lograron “mantener su identidad y – en alguna medida – su territorio hasta el día de hoy. Por ejemplo, el territorio del grupo Macha estaba organizado en dos mitades: *Alasaya* (‘los de arriba’) y *Majasaya* (‘los de abajo’), dividiéndose ulteriormente en cinco *chury ayllu*<sup>89</sup>, ayllu ‘hijos’, y éstos en centenas (*pachaka*, en quechua, *pataka* en aymara), unidad inmediatamente superior a la doméstica. *Alasaya* y *Majasaya* estaban gobernadas por un *Mallku* (“gran señor”) que controlaban los *chury ayllu*, cuyos jefes eran los *jilaqata* que, a su vez, gobernaban sobre las *pataka*.

En esta organización, la autoridad pasaba de una generación a otra – sólo si el hombre era apto para la tarea – conforme al sistema de descendencia aymara, aunque se tendía a pasar el mando a otro miembro de la generación mayor.

A nivel económico<sup>90</sup>, Platt (1988: 381) afirma que muchos de los habitantes de Macha tenían tierra en los valles templados pertenecientes a la federación *Qharaqhara*, tierra que – al menos en el caso del ayllu de *Sullkawi* – son “las mismas que aparecen en los

---

<sup>89</sup> Los de *Alasaya* eran: *Ala Qullana*, *Sullkawi*, *Waraqhata*, *Alapicha* y *Tapunata*; los de *Majasaya* eran: *Maja Qullana*, *Sullkata*, *Wakhwata*, *Majapicha* y *Kunthawata* (Platt 1988: 374, cuadro 7.1).

<sup>90</sup> Importantísima, también, en las relaciones sociales y políticas era la hoja de coca. Probablemente, los cultivadores eran *mitimaes* que trabajaban en las zonas tropicales del Chapare dependientes de los *mallkus*, los cuales redistribuían la hoja a sus trabajadores y a los otros habitantes, para conservar o adquirir más prestigio.

documentos del siglo XVI-XVII”, hecho que es sorprendente, además de evidenciar “la tenacidad con que los pobladores andinos han conservado un sistema de tenencia y de producción considerado imprescindible para la supervivencia de cada hogar”.

Antes de analizar con más detalles un “reino aymara en 1567” (Murra 1975), me centraré brevemente en la organización del Tawantinsuyu, el estado Inca, que, en el siglo XV, englobó en sus dominios los reinos aymara altiplánicos.

De acuerdo con Nathan Wachtel (1976: 113), la estructura del Imperio incaico responde a un ideal social propio de los incas, quienes trabajaron para imponerla. Es, además, “la ideología que justifica las concepciones de la reciprocidad y la redistribución”. El estudioso francés plantea una estructura dividida según un esquema que respondía a la dualidad – ya conocida y tradicional en el Altiplano –, a la tripartición y la división decimal (Wachtel 1976: 117, 119). Las primeras dos, ordenaban el sistema de parentesco y la reciprocidad, mientras la tercera el de la redistribución. A este propósito, Wachtel proporciona el ejemplo de una zona concreta, Chucuito:

El ejemplo de la provincia de Chucuito, donde es menos rigurosa la simetría, aclara notablemente el funcionamiento del sistema dualista. La región incluye siete pueblos, de los cuales Chucuito es políticamente el principal. Martín Cari, curaca de la mitad Hanan de Chucuito, es reconocido al mismo tiempo como curaca principal de toda la provincia; Martín Cusi, curaca de la mitad Hurin de Chucuito, es el curaca segundo de la provincia. Otros cinco pueblos (Ácora, Ilave, Pomata, Yunguyo, Zepita) se dividen igualmente en mitades Hanan y Hurin, y cada una de estas mitades obedece a un curaca. La organización de Juli es particular; la parte Hurin está aquí escindida en dos, de manera que el conjunto del pueblo incluye tres grupos, cada uno de ellos sometidos a tres curacas. Martín Cari recauda el tributo de la mitad Hanan de Chucuito (que cuenta con 17 ayllus: 10 de población aymara, 5 de uros y dos artesanos); pero también exige tributo a las mitades Hanan de cada uno de los otros seis pueblos. Simétricamente, Martín Cusi exige tributo a la mitad Hurin de Chucuito (que cuenta igualmente con 17 ayllus) y a las mitades Hurin de los otros pueblos de la provincia. Por último, los curacas de rango inferior recaudan también tributo en el territorio que dirigen. Queda un problema: ¿divide también la organización dualista a los ayllus? La encuesta de Garci Diez nos dice que los ayllus de uros y los ayllus de artesanos comprenden mitades, pero nada establece acerca de los ayllus aymara (Wachtel 1976: 116-117).

Por otra parte, el Tawantinsuyu, con capital en el Cusco, se encontraba dividido en cuatro regiones – al interior de las cuales había ulteriores divisiones en ‘provincias’ llamadas *guamaníes* (Pärssinen 2002) –, regiones llamadas *suyu*. Una primera partición veía los *suyu* del norte, Chinchaysuyu y Antisuyu (‘los de arriba’), y los *suyu* del sur, Cuntisuyu y Qullasuyu (‘los de abajo’)<sup>91</sup>.

El imperio incaico, entonces, aprovechó del mismo sistema dual que lo había precedido, así como del principio utilizado por los *mallku*, es decir, la *mit'a* en sus relaciones con los caciques locales. A pesar de esta concordancia aparentemente buena entre Inca y señoríos aymara, hay que subrayar los numerosos levantamientos que ocurrieron en contra el poder imperial. Por ejemplo, antes de la conquista Inca, los lupaq aymara-parlantes vivían a más de 4,000 metros, en pueblos amurallados hasta por sesenta hectáreas. A la llegada de los cusqueños, estos asentamientos fueron abandonados, menos las *chullpas*, monumentos

---

<sup>91</sup> Además, se concebía otra relación según arriba/abajo entre las dos parcialidades del norte (Chinchaysuyu, arriba; Antisuyu, abajo) y los del sur (Cuntisuyu, arriba; Qullasuyu, abajo), siendo el centro político y simbólico la ciudad imperial del Cusco, dividida también en cuatro barrios (con los nombres y la posición de los cuatro *suyu*) y dos partes, *hanan* Cusco (arriba) y *hurin* Cusco (abajo).

funerarios, y sus habitantes fueron obligados a trasladarse más abajo, a los 3,800 metros cerca de las vías de comunicación. Sin embargo, no todos los lupaca aymaraparlantes fueron desplazados, tal vez debido a la tradición oral que quería a los lupaca aliados de los incas ya en tiempos precedentes a la expansión. Para Murra, entonces, “la reubicación era señal de confianza” (Murra 1988: 55). Esta situación cambiará durante el dominio Inca, cuando los aymaras se rebelaron al poder cusqueño y a la obligación de ceder sus tierras para que se convirtiesen en tierra del Estado, del Inca o del sol (Wachtel 1976: 96-107), y a ofrecer mano de obra para trabajarlas (Murra 1988, Platt 1988).

Hasta el momento se ha presentado la organización territorial heterogénea precedente a la invasión española para, por un lado, otorgar informaciones históricas sobre el contexto y, por el otro, porque una contextualización histórica de este período es útil cuando, en el prosigo de la tesis, se encontrarán referencias a dicho período cronológico. A continuación se hará una breve síntesis sobre la colonización europea en el Perú y en la región del Collao – parte de la cual recae en el territorio del actual departamento de Puno<sup>92</sup> – para finalmente centrar la atención en el término ‘nación’ y su uso y significado en el siglo XVI.

La conquista española de la “provincia del Birú” tiene sus raíces en 1522, cuando Pascual de Andagoya explora la costa pacífica (Hemming 1982: 17). Sin embargo, fue el 27 de diciembre de 1530<sup>93</sup> que Pizarro zarpó de Panamá, por su tercer viaje con 180 hombres y 37 caballos, en tres navíos, con destino la costa peruana. El 16 de mayo de 1532, Pizarro penetra en el Imperio incaico, en la zona de la actual ciudad peruana de Tumbes, en el norte del Perú y, a mediados de noviembre del mismo año, empieza la subida hacia el corazón del Imperio, en ese entonces dividido<sup>94</sup> por una guerra de sucesión entre los descendientes de Wayna Qhapaq, muerto – posiblemente de viruela – entre 1525 y 1527. La muerte del Inca dejó un vacío en el gobierno, dado que murió a causa de la epidemia también el probable

---

<sup>92</sup> Cabe destacar a este propósito que una de las trece provincias del departamento de Puno tiene como nombre oficial el de El Collao-Ilave, habiendo sido fundada en 1991.

<sup>93</sup> El 26 de julio de 1529, en Toledo, Francisco Pizarro obtuvo de la reina el derecho a conquistar el Perú. “Primeramente, doy licencia e facultad a vos, el dicho capitán Francisco Piçarro, para que por Nos, en nuestro nombre e de la Corona real de Castilla, podais continuar el dicho descubrimiento, conquista e población de la dicha provincia del Perú, fasta dozientas leguas de tierra por la misma costa. Las quales dichas dozientas leguas comiençan desde el pueblo que en lengua de indios se dize Teninpulla y después le llamastes Santiago, fasta llegar al pueblo de Chíncha, que puede aver las dichas dozientas leguas de costa poco más o menos” (cit. en Porras Berrenechea 1944: 18).

<sup>94</sup> Los estudiosos hoy se inclinan hacia una estructura diárquica del Imperio Inca, es decir, con dos ‘reyes’ que gobernaban desde distintas capitales (Duviois 1979, Bravo Guerreira 1992).



heredero, Ninan Cuyuchi. Ahora bien, en esta situación política, el sucesor más probable era Huáscar, hijo de Wayna Qhapaq, gobernador del Cusco; otro hijo, Atahuallpa, se encontraba en el norte, en Quito, “probablemente actuando como gobernador provincial en nombre de su hermano, aunque varios cronistas afirman que antes de morir Wayna Qhapaq había resuelto dividir el imperio en dos partes, gobernadas una desde el Cuzco y la otra desde Quito o Tumibamba” (Hemming 1982: 20). Las luchas entre las dos facciones terminaron con la victoria de Atahuallpa y la captura de Huáscar. Casi contemporáneamente, Pizarro comenzaba su avanzada. Atahuallpa se encontraba en ese entonces en Cajamarca, informado de todos los movimientos de los extranjeros. Al llegar, los españoles se encontraron con el Inca, en la plaza principal de la ciudad, lugar donde se verificó el famoso episodio del libro, la Biblia dada por el padre Valverde a Atahuallpa y que el Inca tiró al suelo. Esa fue la gota que colmó el vaso y al grito de “¡Santiago!” los españoles atacaron masacrando un altísimo número de personas desarmadas y, finalmente, capturaron al Inca Atahuallpa. Éste, después de un período prisionero, teniendo relaciones amistosas con el mismo Pizarro, ejerciendo todavía su poder, fue ajusticiado – siempre en Cajamarca – el 26 de julio de 1533.

Esa fecha se convertirá en el símbolo del comienzo del fin del Imperio Inca, y muy pronto el nuevo sistema colonial modificará aún más la estructura política y sobre todo económica del antiguo orden.

Veamos ahora la organización de un estado de lengua aymara en los primeros tiempos de la colonia, en el año 1567, en esos tiempos perteneciente a la audiencia de Charcas, en el Virreinato del Perú. La fuente principal es aquí el trabajo de John Murra (1975: 193-224) quien se basó en la *visita* de Garci Diez de San Miguel en la provincia de Chucuito, cerca de la actual ciudad de Puno. Según un *qipu* inca, en ese entonces, en la provincia habían más de 20,000 unidades domésticas, es decir, más de 100,000 habitantes, entre ellos urus, también divididos según el esquema arriba/abajo (Wachtel 1997, 2001). El señorío lupaqa comprendía varios micro-climas en lugares distantes entre sí, en los actuales estados de Bolivia, Perú y Chile, y su núcleo central se ubicaba alrededor del lago Titicaca. Murra afirma que hubo muchas rebeliones de los del Qullasuyu contra el régimen incaico y que, hasta treinta años después de la invasión española, había gente que se enorgullecía “de haber participado en estos movimientos”. La presencia europea en los cerca de treinta años

que siguieron a la conquista fue profunda, y a nivel de organización, el antiguo señorío lupuqa pasó a ser parte de las posesiones personales de la Corona, antes de Carlos V y después de Felipe II, hecho que permitió a la región de estar exenta del sistema de encomiendas, pagando el tributo a Su Majestad. Sin embargo, los cambios debidos al nuevo régimen colonial afectaron a la organización política dual tradicional, que implicaba la co-presencia de dos mallku simultáneamente. De hecho, desde 1550 hasta 1565 más o menos, la provincia se encontraba bajo el gobierno de un sólo mallku, don Pedro Cutinbo, quien dejó su mando alrededor de 1565. A éste, le sucedieron dos mallku, Qhari y Kusi, uno perteneciente a la mitad de Alasaya y el otro a la de Majasaya. Notamos aquí, en los primeros años de la colonia, una tentativa de seguir con la estructura política tradicional vigente antes de la conquista. Cuando Garci Diez visitó Chucuito, se entrevistó antes con los dos mallku, y luego con don Pedro Cutinbo, evidentemente una personalidad aún influyente.

Lo que aquí es importante, es la disponibilidad por parte de los representantes lupuqa de reconocer el derecho del Rey de España de gobernar a las provincias y, por ende, de pagarle los tributos antes reservados al Inca. A este propósito, Platt (1988) sostiene que el primer y verdadero cambio en la estructura política de los señoríos de habla aymara fue consecuencia de la irrupción del Estado Inca en el mundo andino pre-estatal. También los mallku lupuqas repartían “entre «sus» cultivadores, esposas y soldados, y entre los demás mallku bienes como alimentos, chicha y lana”, de manera que podían “cumplir con sus obligaciones de hospitalidad y fausto” (Murra 1975: 213). Sin embargo, en la época de la *visita* de Garci Diez (1567), “la «influencia» de Qhari y Kusi había sido seriamente socavada. Estos ya no podían obligar a la gente de las parcialidades a cumplir con su parte” (Murra 1975: 213).

La conquista española modificó profundamente la estructura de la organización fundamental andina, el ayllu. Entre los cambios ocurridos, es necesario señalar que en la época colonial el ayllu pierde sus características territoriales salpicadas, convirtiéndose en un territorio contiguo y homogéneo, sin más acceso a otros climas y, entonces, a otros recursos (Carter y Albó 1988: 452). El núcleo poblacional pierde el contacto con las ‘islas’ alejadas que, bajo la política española, se convertirán en encomiendas y luego en haciendas, donde los indios trabajarán en categoría de servidumbre. La encomienda era una ficción en

la que los españoles debían ocuparse de la evangelización y protección de los indios contra las posibles injusticias, y las tierras quedaban – supuestamente – en manos de los *ayllu*. El encomendero tenía diversas restricciones, como la posibilidad de explotar sólo ganado o el no poder comprar tierras de los indios. Está claro, pues, que estas normas no encontraron aplicación. Los *ayllus*, sin embargo, mantenían sus tierras bajo un fuerte tributo a pagar a los colonizadores. Además, “el antiguo principio de la reciprocidad quedaba sustituido por el de la simple explotación” (Carter y Albó 1988: 453-454). Otro fenómeno que causó cambios estructurales en los ayllus fue el de las ‘reducciones’, es decir, la concentración en torno a los pueblos de los comuneros, para así facilitar su evangelización, explotación para fines laborales y tributarios, lo que comportó modificaciones estructurales a nivel de acceso a los recursos.

John Murra señala que

Durante los 33 años que mediaron entre la primera «ojeada al Titicaca» por un europeo, y la visita de Garci Diez, la presencia e influencias peninsulares en el altiplano fueron profundas. De sólo tres regiones andinas el reino *lupaqa* fue una de las seleccionadas y reservadas primero a Carlos V y después a Felipe II. Puestas «en cabeza de Su Majestad», estas tres regiones y sus pobladores lograron escapar al sistema de la encomienda. Según la Audiencia, nadie que no fuese oficial del rey o religioso dominico podía asentarse en la región, pero a pesar de tales disposiciones la «riqueza» de los *lupaqa* atrajo buen número de mercaderes y pobladores ilegales. Las guerras civiles de la década de 1540-50 causaron muchos estragos en la población, reduciéndola de 20,000 a 15,000 unidades domésticas y diezmando los hatos de alpacas y llamas, infraestructura de su riqueza<sup>95</sup> (Murra 1975: 198-199, énfasis suyo).

La desestructuración que comportó la invasión española no solamente afectó la organización previa, sino que produjo un cambio muy profundo a todos los niveles. Como bien afirma entre otros Albó (1987: 33), “Toledo, organizador del nuevo esquema y espacio coloniales, fue el gran desorganizador del esquema andino precedente”; en aquel momento la actual región de Puno se encontraba dentro de la Audiencia de Charcas. Después de esta contextualización podemos finalmente aproximarnos al uso y al significado que se otorgaba, en los diferentes períodos al término ‘nación aymara’. Comencemos con el siglo

---

<sup>95</sup> Todavía Murra hace notar que “tanto los partidarios de Gonzalo Pizarro como los del rey tuvieron sus cuarteles en Chucuito” (1975: 199).

XVI, es decir, el primero en el que se dan los contactos entre los europeos y los habitantes de lo que será después llamado ‘América’.

Estudiando los documentos y crónicas relativos a los siglos XVI y XVII sobre el Collao, es posible comprobar la manera en que los diferentes términos eran empleados por los varios escritores. Pero, ¿qué significado tenía en aquel contexto la palabra ‘nación’? Y ¿qué significados abarcaba con respecto a un determinado conjunto? Por ejemplo, en Pedro Sancho de la Hoz<sup>96</sup>, quien escribió la *Relacion la conquista del Perú* en 1534 nunca comparece la palabra ‘nación’ referida al Collao. De la misma forma, Juan de Betanzos, en su obra de 1551 nunca menciona el término (2013). Sin embargo, dos años más tarde (1553), Pedro de Cieza de León lo hará en varias ocasiones, así como Sarmiento de Gamboa en 1572 y Martín de Murúa (aunque, con referencia al Collao, en una sola) en 1590<sup>97</sup>. En el capítulo XCVIII, Cieza de León escribe:

Luego que salen de los canches, se entra en la provincia de los Canas, que es otra *nación* de gente, y los pueblos de ellos se llaman en esta manera, Hatuncana, Chicuana, Horuro, Cacha, y otros que no cuento (Cieza de León 2005: 251, énfasis mío).

En esta cita tenemos un primer referente etno-geográfico, los canches. Parece que el término implícito era ‘provincia’ (de los canches) y, por lo tanto, en el relato, el viajero se encontrará con la “provincia de los Canas”, una vez que haya dejado el territorio del otro conjunto. La información que Cieza proporciona evidencia que, para él, los Canas controlaban un territorio definido y distinto del de los Canches, “que – escribe el cronista – es otra *nación* de gente”.

En otra parte Cieza apunta:

---

<sup>96</sup> Para Pedro Sancho de la Hoz se ha consultado la edición de Joaquín García Icazbalceta (1866); para Cieza de León, la edición al cuidado de Franklin Pease (2005); para Sarmiento de Gamboa, la recopilación a cura de Levillier (1942) y Bendezú Aybar (1993).

<sup>97</sup> Sin embargo, en otras *visitas* al Collao – y con referencia a las ‘gentes’ que allá habitaban – no hay mención del término. Por ejemplo, Juan de Metienzo (1567), Agustín de Zárate (1555) y Pedro Pizarro (1571). Todas las referencias están publicadas en la antología sobre las crónicas en la región del Collao compilada por Velásquez Garambel (2013).

Hecho esto, como los naturales de Ayavire faltasen por la causa dicha, Inga Yupangue mandó que viniesen de las *naciones comarcanas* indios con sus mujeres (que son los que llaman mitimaes) (2005: 252, énfasis mío).

En esta ocasión, las *naciones comarcanas* serían grupos que pertenecen a la “gran Comarca que tienen los Collas” definida – en la mayoría de los casos como ‘provincia’ o también ‘tierra’ – del Collao. *Naciones comarcanas*, en este contexto, serían conjuntos que habitan en un territorio que colinda con el de los “naturales de Ayavire”. El término ‘naturales’ se empleaba generalmente con referencia a grupos nativos de una determinada zona. Así, por ejemplo, en Pedro Sancho de la Hoz que escribió en 1534, se lee que “la tierra del Collao está lejos y muy apartada del mar, tanto que los *naturales* que la habitan no tienen noticia de él” (Sancho de la Hoz 1866: 413-414, énfasis mío).

Sarmiento de Gamboa (1572) escribe que

los *naturales* de la provincia de Paria, Tapacari, Cotabambas, Poconas y Charcas, se retiraron a los Chichas y Chuyes, para que allí todos juntos peleasen con los ingas, los cuales llegaron adonde las *dichas naciones* estaban juntas (1993: 85).

El cronista vincula el término ‘naturales’ con ‘provincia’ y, a su vez, con ‘nación’. En otra parte escribe:

y así de esta manera las demás naciones tienen fábulas de cómo se salvaron algunos de su nación, de quien ellos traen origen y descendencia (cit. en Levillier 1942: 27, énfasis mío).

En esta frase, ‘nación’ se refiere a grupos particulares, como resulta más claro cuando afirma: “mas es una cosa averiguada en todas las *naciones* de estas partes, que tienen y hablan todas de una manera” (cit. en Levillier 1942: 27, énfasis mío). En estos casos, ‘nación’ no está vinculado con un contexto territorial específico, sino con un conjunto en particular que comparte determinados rasgos y se encuentra asentado en lugares definidos. En otra parte el cronista afirma que “este Chuchi Capac creció tanto en autoridad y riquezas con aquellas *naciones del Collasuyo* que le respetaban todos los Collas” (cit. en Bendezú 1993: 78, énfasis mío). Esto da cuenta de que el referente político-geográfico (el Collasuyo)

englobaba – como es sabido – numerosas ‘naciones’ o grupos controlados por un *curaca* con jurisdicción sobre un determinado territorio.

Martín de Murúa (1590) emplea – limitadamente a su descripción del Collao – el término ‘nación’ en una única ocasión: “hizo luego vn buen exercito de chuis y charcas y de otras *naciones* de las de arriba” (2013: 106, énfasis mío). Aquí la palabra está asociada nuevamente con grupos particulares, sin ninguna referencia de tipo territorial, sino exclusivamente a una especificidad de grupos definidos.

Básicamente, entonces, el término ‘nación’ (y su plural ‘naciones’) era usado – para el Collao del siglo XVI – como una manera de agrupar, pero también de categorizar, a grupos humanos bajo ciertos criterios que podían ser de tipo territorial, administrativo, lingüístico o cultural, entre otros; se trataba, por supuesto, de una representación exógena que, no necesariamente, correspondía con la auto-identificación de aquellos que eran clasificados de una manera u otra, bajo ciertos términos identificativos que, por lo general, no cambiarán demasiado en el siglo siguiente.

### *1.2.2 Siglo XVII*

La actual configuración de la región Puno tiene sus raíces en la antigua región del Collao que, como acabamos de ver, en período inca pertenecía al Qullasuyu, uno de los cuatro *suyus* en el que estaba dividido el Imperio Inca. Martti Pärssinen supone que el Collao constituiría una confederación interétnica, una provincia (*guamaní*) dentro del Qullasuyu, conformada por las tres provincias de los Collas, los Lupaqa y los Pacasa (Pärssinen 2002: 28). En la época de la visita de Garci Diez, en 1567, la provincia de Chucuito ya estaba conformada: una Real Cédula fechada 8 de marzo de 1533 instituía dicho repartimiento, cuya cabecera era el pueblo homónimo (Noejovich y Salles 2004: 214), pasando dentro de la Audiencia de Charcas, creada en 1559, dentro de la cual quedaba la mayoría de la población de lengua aymara, con la excepción de la región de Arica, dependiente de Lima a través de Arequipa, pero prácticamente mucho más cercana a Charcas. La frontera oriental era la así llamada La Raya, “frontera jurídica en la Cordillera de Vilcanota que separa la cuenca lucubre del Titicaca de las aguas que fluyen ya hacia el Amazonas” (Albó 2002: 65).

En el siglo XVII, Chucuito era la capital de la provincia homónima, que comprendía “a dos leguas, Ácora; a tres, Hilavi; a Juli, cuatro; otras tantas a Pomata, y cinco a Cepita, que todas son 18 leguas. Son grandes y ricos de ganados de la tierra” (Lizarraga 2013: 150-151). No se menciona la ciudad de Puno, cuya zona – en ese entonces – estaba poblada por diversas comunidades que no llegaban a constituir un pueblo y, de todas formas, quedaba en la provincia norteña de Paucarcolla. Más importantes eran la antigua San Miguel de Alba y el centro minero de Laykakota. La destrucción de este último fue la causa del crecimiento de importancia de la ciudad de Puno. Como escribió José Antonio Encinas, “se transformó la pequeña aldea de Puno en la capital de una región del Virreinato de la Nueva Castilla. Verdadera fundación no hubo en el sentido estricto de la palabra: fué simplemente una traslación de sede por motivos políticos” (Encinas s.f.: 23). El 4 de noviembre de 1668, Puno se convirtió en la capital de la provincia de Paucarcolla, provincia que quedaba enteramente dentro de los confines de la Real Audiencia de Charcas, con capital La Plata.

En el siglo XVII autores como Ludovico Bertonio y Bernabé Cobo hacen un uso generalizado de la palabra ‘nación’, aunque empleen también los términos de ‘provincia’, ‘gentes’, ‘naturales’ y, por supuesto, ‘indios’, con este último que designaba generalmente a los ‘nativos’ de América o, si acompañado por un adjetivo, a un grupo o ‘nación’ en particular. Bertonio, en el *Prólogo* de su *Vocabulario*, publicado por primera vez en 1612, escribe:

Muchos padres de la Compañía, y yo mismo entre ellos, no hemos aprendido la lengua Aymara sino en este pueblo de Juli, que es de la Provincia de Chucuyto o Lupaca; y salidos después a otros pueblos, y especialmente a la Villa de Potosí, donde por causa de las Minas hay gran concurso de Indios, y particularmente de la *nación Aymara*: sin estudiar otra lengua hemos predicado a muchos millares de indios, y oydo grandissimo número de confesiones: y aunque ellos eran de diversas provincias, como Canas, Canchis. Pacases, Carangas, Quillaguas, Charcas, etc., Facilmente entendíamos y eramos entendidos de todos aquellos indios, por ser todos aymaraes, aunque de diversas provincias; diferenciandonos solamente en cuál y cuál vocablo... Luego uno que sabe bien la lengua de alguna Provincia Aymara, especialmente de la Provincia Lupaca, sabra sin falta la de toda la *nación Aymara*, excepto algunos vocablos particulares, bien pocos, como dijimos (Bertonio 2011: 26, énfasis mío).

En la página 10 del *Arte y grammatica muy copiosa dela lengua aymara*, correspondiente al apartado titulado *Al lector* y fechado en Juli el 3 de noviembre de 1596, Bertonio explica las motivaciones que lo han llevado a “poner en arte” una lengua en particular, la Lupaca. El jesuita escribe que

ay muchas *naciones de indios Ay maraes* [sic] como son Canchis, Cãnas, Collas, Collaguas, Lupacas, Pacales, Carãcas, Charcas y otros, los cuales asi como son diferentes en los nombres, asi lo son tan bien en las lenguas [...] es cosa cierta que vno no saue bien vna lengua de vna prouincia, facilmente entendera la de otra dela misma *nacion*”; según Bertonio, “la diferencia que ay de vna a otra no consiste enel modo de hablar, que es vniuersal en toda la *nacion*; sino en vocablos particulares (Bertonio 1603: 12, énfasis mío)<sup>98</sup>.

Estas muchas “naciones de indios”, todas aymarahablantes, eran diferentes, según Bertonio, “tanto en los nombres” como en la lengua, aunque el mismo idioma fuese fácilmente inteligible para personas de diferentes provincias, pero pertenecientes a una “misma nación”. En este caso, el término ‘nación’ era empleado por el lingüista para referirse a muchas “naciones de indios” (por ejemplo, lupaca, pacaje, colla), es decir, grupos asentados en una determinada “provincia” habitada por una ‘nación’, entendida como un conjunto más extenso.

---

<sup>98</sup> Se ha consultado la obra original, escaneada por Internet Archive y libremente descargable al siguiente URL: <https://archive.org/details/arteygrammaticam00bert>. De igual forma, el *Vocabulario* de 1612, descargable al siguiente enlace: <https://archive.org/details/vocabulariodelal00bert>.



Será en 1612 que el jesuita que vivía en Juli dedicara su *Vocabulario* – fechado el 1 de junio de 1612 – “a los sacerdotes y curas de la *Nación Aymara*”, como se lee en el título. En esta obra, y particularmente en la parte introductoria, el término ‘nación’ aparece en varias ocasiones. Como sostiene Félix Layme (2011: 26 y ss.), Bertonio curaba muy bien la parte metodológica. Por eso, en la presentación del ‘contexto etnográfico-evangelizador’, el autor proporciona detenida y detalladamente informaciones y noticias. En la justificación de su diccionario, Bertonio analiza el radio que puede tener su obra, cuyos términos

son propios Aymaraes dela Prouincia Lupaca [...]; pero no por esto deue vno juzgar, que este vocabulario seruira solo a los Sacerdotes, y a otras personas que residen en la Prouincia de Chucuyto, y entre indios Lupacas. la *Nacion Aymara* aunque estendida en varias, y diversas Prouincias cõforma mucho en el lëguaje, y modos de hablar generales: y assi elque sabe biẽ esta lëgua Lupaca sin dificultad entendera a los Indios de otras Prouincias (1612: A2).

En esta cita puede notarse cómo la idea de ‘nación aymara’ para Bertonio esté vinculada con lo lingüístico, a conjuntos habitantes en “varias, y diversas Prouincias” que compartían un idioma mutuamente inteligible.

En 1653 Bernabé Cobo<sup>99</sup> escribió que el Inca “introdujo entre los Señores de su corte el juego de los *ayllos* [sic], que antes era sólo de las *naciones del Collao*” (Cobo 1892: 175, en ‘nación’ el énfasis es mío). Y, en otra parte, escribe que la “isla de Titicaca [...] era poblada antiguamente de indios collas, y de la misma *nación* eran los naturales de *Copacavana*” (Cobo 1893: 175, en ‘nación’ el énfasis es mío). Además del uso de ‘naturales’, referido a autóctonos del lugar – es decir, Copacabana –, el cronista emplea ‘nación’ como sinónimo de pueblo, de conjunto con elementos compartidos. Cobo, en otra parte, relaciona el territorio con la gente que en él habita y escribe que los “naturales” de Tiaguanaco “son *Pacages* de *nacion*, porque cae en los términos de la provincia deste nombre” (Cobo 1893: 65, en ‘nación’ el énfasis es mío). En esta cita hay explícita relación entre los términos ‘provincia’ y ‘nación’. El conjunto de los “Pacages” pertenece a dicha nación por el hecho de que habita y controla una provincia conocida con el mismo nombre. Por lo tanto, aquí con ‘nación’ se indican a los habitantes de una unidad administrativo-territorial definida. Hay que subrayar que, en el siglo XVI y XVII, los autores nunca usaban

---

<sup>99</sup> Se ha consultado la edición de Marcos Jiménez de la Espada (1892, tomo III) y 1893 (tomo IV).

el término ‘pueblo’ en la acepción con la que se emplea actualmente; ‘pueblo’ es siempre referido a un centro poblado y nunca a una dimensión más amplia. Con ese significado, se empleaban generalmente la palabra ‘gente’ o ‘nación’, la cual implicaba etimológicamente tanto el concepto de ‘naturales’ de un determinado lugar, como la relación parental entre los individuos que la conformaban.

Sin embargo, ¿tenía que ver este uso con la existencia de una “identidad lupaca” compartida? O los pacajes, ¿se sentían parte de una *nación* o de un pueblo? Es decir, ¿imaginaban – en el sentido de Anderson (1993) – una comunidad? Probablemente, lo que primaba era una adscripción localista y, antes aún, la comunitaria y familiar. El criterio lingüístico, como única manera de discriminación, no aparece suficiente en un contexto en el que el bi- y trilingüismo era más la norma que la excepción (Albó 1991b, Tintaya 2007).

En 1871 Clements Markham mostró que Bertonio, al emplear el término ‘nación aymara’, entendía agrupar “todas las numerosas tribus que usaban la lengua que él aprendió” en Juli. Sin embargo, hace notar además, que la atribución de la palabra ‘aymara’ al idioma ha sido un error, un error que luego se ha convertido en un término definitorio para nombrar a todos los grupos que hablaban aymara. El autor continúa afirmando que “ahora el término es universal, y un indio del Collao no entiende si es llamado de otra manera que no sea aymara” (Markham 1871: 335).

Es, entonces, a partir del siglo XVII que, por lo menos a nivel de representación en los documentos y crónicas, comienza a perderse la heterogeneidad en las identificaciones de los grupos en la región del Collao, en favor del término más global de ‘aymara’ junto, por supuesto, a la categoría de ‘indio’. En lo que respecta a la autoidentificación, Sinclair Thomson – en particular a propósito del siglo XVIII – sostiene que

la atribución etnohistórica de una identidad aymara a una población que habla una lengua común y que comparte un conjunto dado de condiciones culturales y un territorio general no significa que históricamente existiera un contraste definido y autoconsciente entre hablantes de aymara y de qhichwa en diferentes partes del sur de los Andes. En La Paz del siglo dieciocho, después de la desaparición de las antiguas federaciones étnicas y cuando la organización social indígena se hubo reorganizado y reducido a nivel de las jurisdicciones de los pueblos coloniales, no existía una categoría explícita o autoreferente (es decir, «émica») de identidad étnica aymara (Thomson 2010: 33).

Resumiendo, en el siglo XVII el uso y el significado de ‘nación aymara’ no difieren demasiado del empleo y del sentido que se le daba en el siglo precedente; sin embargo, cabe señalar que la urgencia de nombrar y categorizar a los ‘grupos’ por fines de control colonial parece no representar más una prioridad y, como se verá más adelante, las especificaciones étnicas de los siglos XVI y XVII (pacaje, lupaca, canchis entre otros) no parecen ser necesarias. Más bien, el término más empleado – presente por supuesto en los siglos precedentes – solo o junto a ‘aymara’ es ‘india/o’.

### *1.2.3 Siglo XVIII*

En 1776, por motivos de problemas fronterizos con Portugal, fue creado en el Cono Sur otro virreinato, el de La Plata, con sede en la ciudad de Buenos Aires. La Audiencia de Charcas pasó administrativamente a depender de esta nueva institución sin que hubiese un cambio a nivel de confines, pues los aymara seguían en un mismo territorio. En 1784 se creó la Intendencia de Puno, cuyo territorio pertenecía a la fecha a la Intendencia de La Paz, siempre en la Audiencia de Charcas. Tres años más tarde, en 1787, otro cambio afectó los confines de la región, ya que fue creada la Audiencia del Cusco, quitando territorio a las de Lima y de Charcas. Como escribe Luque Talaván,

Cuando en 1787 se creó la Audiencia de Cuzco, a ésta se le asignó una demarcación bajo su jurisdicción que, a pesar de estar en su mayor parte en el Virreinato del Perú, se introducía en territorio rioplatense y más concretamente en algunos de los distritos de la Intendencia de Puno, como eran Carabaya, Lampa y Azángaro. Se daba así la complicada situación de que mientras que parte de la intendencia dependía judicialmente de la Audiencia peruana del Cuzco, la otra – formada por los partidos de Paucarcolla y Chucuito – estaba subordinada de la Audiencia rioplatense de Charcas. Además, se sumaba el hecho que la circunscripción de la Intendencia de Puno continuó repartiendo su dependencia eclesiástica – hasta 1824 – entre el peruano Obispado de Cuzco, y el Obispado de La Paz, sufragáneo del Arzobispado de Charcas – que desde 1776 pertenecía a la demarcación del Virreinato del Río de la Plata – [...]. El problema administrativo fue finalmente resuelto por una Real Cédula del 1 de febrero de 1796, que incorporó la Intendencia de Puno al Virreinato del Perú, quedando sometidos sus cinco partidos – en lo judicial – a la Audiencia de Cuzco (Luque Talaván 1999: 236).

Estos movimientos de fronteras y pertenencias tienen que ver con una situación de inestabilidad política y social que se produjo a finales del siglo XVIII: los levantamientos ‘indígenas’ de 1780-1781 de Túpac Amaru y de Túpac Katari; el primero tuvo como centro el actual Perú, mientras que el segundo la actual Bolivia. Se hablará de ello con más detalle en el apartado sobre la ‘narración’. Lo que hay que destacar, sin embargo, es la capacidad de movilización ‘étnica’ que las dos sublevaciones produjeron a finales del siglo XVIII, aunque, de acuerdo con Alberto Flores Galindo (1994), hubo más bien una participación heterogénea, aspecto que hace concluir al historiador que se trató más de un tema vinculado con la ‘clase’ que con la ‘etnia’. Sea como fuera, tanto Túpac Amaru como Túpac Katari – y de Bartolina Sisa, su esposa – se han convertido a posteriori en símbolos reivindicados tanto desde un punto de vista ‘indígena’, atribuyéndoles por tanto un significado de lucha ‘étnica’, como por los discursos de los propios Estados-naciones, como símbolos de lucha anti-colonial contra España y como precursores de la independencia.

Ahora bien, en el siglo XVIII el uso del término ‘nación aymara’ en documentos en castellano se hace menos frecuente. A este propósito, Jackson justamente subraya que “en los contextos español [...] y portugués [...] su uso aplicado a los grupos indígenas apareció en documentos coloniales, pero fue subsecuentemente dejado de lado en muchos lugares”. Y, con respecto propio al caso andino, añade que “la frase nación indígena, no importa si habla de indios o indígenas, no aparece en la mayoría de la región durante períodos

significativos de tiempo. Pero todavía faltan muchos datos” (Jackson 1993: 222). Es cierto que, en los siglos XVI y XVII el término era empleado en los documentos; probablemente, “el período significativo de tiempo” al que se refiere Jackson es el siglo XVIII, lapso en el que no he encontrado referencias directas, si se excluyen las citas (precisas o parafraseadas) de obras más antiguas. Quizás el uso del término ‘nación’ es menos frecuente porque disminuye la necesidad de describir y nombrar el contexto etno-geográfico y social por una situación de mayor estabilidad política (Gruzinski 2007).

#### *1.2.4 Siglo XIX*

En 1821 se declaró la independencia de Perú y el departamento de Puno pasó a depender definitivamente del nuevo Estado. Pocos años después, en 1825, también Bolivia obtuvo su independencia, y la población aymara de la desaparecida Audiencia de Charcas siguió la suerte de las nuevas entidades estatales. Nacieron, entonces, los aymara peruanos y los bolivianos, fruto de movimientos fronterizos y juegos políticos que afectaron la unidad, por lo menos lingüística, de la población. Al ver todas estas modificaciones de líneas y confines, no sorprende que Xavier Albó haya sospechado acerca de una premeditación o intencionalidad en querer separar a un mismo pueblo. Escribe Albó:

Las fronteras de nuestros estados modernos se hicieron y deshicieron sin contar con la perspectiva, la opinión ni menos el consenso de los pueblos originarios cuyos territorios cruzan y a los que parten entre dos o más estados, constituidos sin ellos. Los efectos que éstas producen en la sobrevivencia de determinados pueblos son tan graves y a veces tan irreversibles, que uno hasta se sentiría tentado a pensar que hubo cierta intencionalidad de los estados-nación al trazarlas. No sabemos si hay o no base para tal sospecha en el pasado (Albó 2002: 63).

El libertador José de San Martín después de declarada la independencia de Perú en 1821 decretó “la abolición del tributo pagado por el indio al español” (Favaloro 2011). En el mismo decreto del 27 de agosto de 1821 ordenó: “En adelante no se denominarán los aborígenes, «indios» o «naturales»: ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de Peruanos deben ser conocidos” (citado en Galasso 2007: 360). Por lo menos nominalmente, se suponía “reunidas las poblaciones blanca e india en un solo cuerpo de

nación” (Yvinec 2013: 287). Sin embargo, lo decretado por San Martín fue en larguísima parte desatendido<sup>100</sup>. La querida integración de las y los ‘indios’ a la vida política, económica y social de la Nación Peruana nunca se produjo como había esperado el libertador con ese decreto. Lo ‘indio’, no obstante, siempre perteneció al discurso sobre la construcción de la identidad nacional peruana. Sin embargo, cuanto más fuerte era su presencia en los discursos, más ausente se hacía su participación real en los asuntos del Estado. Como hace notar Yvinec en un bello artículo sobre las representaciones de lo ‘indio’ en el Perú decimonónico, las narraciones contenidas en legislaciones, prensa, historiografía, literatura, ensayos, sátiras, no contemplaban a la ‘raza india’ en su ‘degeneración’ presente, sino miraban hacia un pasado inca re-construido *ad hoc*: de acuerdo con una acertada fórmula de Méndez (2000), “incas sí, indios no”<sup>101</sup>. Entonces, “si el pasado indio se reivindica, no parece vinculado con la imagen del indio bajo la República” (Yvinec 2013: 289).

A partir sobre todo de la segunda mitad del siglo XIX, en particular con el gobierno de Pardo en los 1870s, se emprendió una obra de modernización del país, en particular en lo educativo y las comunicaciones viarias; si se debía integrar a la masa indígena dentro del Estado, era necesario acercarse a ella, también físicamente. Empero, este acercamiento respondía a un deseo de ‘civilización’ del ‘indio/a’ que, al civilizarse se ‘desindianizaba’ para entrar con pleno derecho en la ciudadanía del país: “Todo ello permite resaltar la contrapartida del proyecto de indio-ciudadano: la homogeneización. Demuestra que la comunidad peruana imaginada era más bien una nación «desindianizada», no en el sentido de eliminar físicamente al indio, sino en el sentido de europeizarlo” (Yvinec 2013: 290). De todas formas, las y los ‘indios’ seguían siendo los ‘otros’ respecto al proyecto nacional<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> El tributo fue restablecido en 1826 y abolido – pese a varias tentativas de reimponerlo – en 1854 por Ramón Castilla. Yvinec, además, subraya que “cuando lo suprimen, los políticos utilizan el término colonial «tributo»; cuando lo restablecen, utilizan el término no tan connotado de «contribución». Esto evidencia el intento de no mostrar algo que pueda apartar a los indios” (Yvinec 2013: 290).

<sup>101</sup> “El indio es, pues, aceptado en tanto paisaje y gloria lejana. Es «sabio» si es pasado y abstracto, como Manco Cápac. Es bruto o «estólido», e «impuro» y «vándalo», si es presente, como Santa Cruz. Apelar a la memoria de los Incas para despreciar y segregar al indio. Las raíces de la más conservadora retórica indigenista criolla, cuyos ecos son perceptibles en nuestros días, deben buscarse aquí” (Méndez 2000: 19).

<sup>102</sup> Sin embargo, esto no quiere decir que las y los ‘indias/os’ fueron automáticamente excluidos de la posibilidad de ejercer su derecho al voto. Como hace notar Méndez, existe una corriente en la historiografía peruana que ha ido cuestionando “la arraigada idea de que las poblaciones campesinas analfabetas fueron desde el inicio de la república legalmente excluidas de la condición ciudadana. Más bien, esta historiografía ha llamado la atención sobre el carácter relativamente inclusivo de las primeras constituciones al definir los

El interés por ello comienza a cobrar fuerza en la segunda parte del siglo XIX. En la década siguiente, hubo varias rebeliones y levantamientos, por ejemplo en Huancané (1867-1868), en la que jugó un rol importante el puneño Juan Bustamante (Vásquez 1976; Jacobsen y Domínguez 2011). Un acontecimiento que marcó profundamente la historia de la construcción de la nación y el Estado peruano fue la “Guerra del Pacífico” (también llamada Guerra del Guano y el Salitre), conflicto que enfrentó Chile y los países aliados Perú y Bolivia entre 1879 y 1883.

En cuanto al término ‘nación aymara’, éste aparece en muy pocas ocasiones en lengua española; las referencias, al contrario, serán más constantes en francés e inglés. Si se exceptúan los relatos acerca de la historia de la conquista española, ‘Aymara Nation’ (o, en francés, ‘Nation Aymara’) es empleado<sup>103</sup> como término comprensivo de un conjunto, distinto de otros, por cuestiones lingüísticas. Así, por ejemplo, en 1819 (el autor firma simplemente como “P.”), en una revista de Nueva York se lee:

---

critérios de ciudadanía, particularmente, los trabajos pioneros de Gabriela Chiaramonti. Chiaramonti sostiene que, siguiendo el patrón de la constitución española de 1812 – la primera en otorgar ciudadanía a los indios en América –, las constituciones republicanas de 1823 a 1851 (y aún la conservadora de 1839) fueron relativamente generosas en otorgar el sufragio. «El requisito de alfabetización, que potencialmente [...] excluía [a los indígenas], aunque estaba previsto en la constitución de 1823», escribe Chiaramonti, «no se exigió hasta [...] 1844 para los indígenas que residieran en localidades donde faltasen escuelas de educación primaria» [Chiaramonti 2004: 293]. Similares disposiciones, nos dice la autora, subsistieron hasta 1851. Los criterios más restrictivos para el sufragio empiezan a perfilarse, según Mauricio Novoa (2004: 283), con la constitución de 1860, que al establecer las categorías de ciudadanos ‘activos’ y ‘pasivos’, deja «a la gran masa indígena imposibilitada para el ejercicio de los derechos políticos de la ciudadanía». Pero Chiaramonti prefiere situar el quiebre en la ley de reforma electoral de 1896, que establece el voto directo y pone como única condición de sufragio el saber leer y escribir. En 1896, por primera vez de manera tajante y definitiva, una ley republicana excluye a los analfabetos -y por ende a la abrumadora mayoría indígena- de la ciudadanía [ver Chiaramonti 1995: 315-316; 2005: 325-328]; éstos volverían a ejercer su derecho al voto sólo en 1979” (Méndez 2006: 26-27).

<sup>103</sup> Con referencia al siglo XIX se han estudiado en particular relaciones de viajeros y científicos, publicadas en revistas y monografías tanto en Europa como en Estados Unidos.

De todas formas, pensamos que no hay dudas de que la *Nación Aymara* [the Aymara Nation] llegó a Perú en barcos sellados de piel, estableciéndose entre los Quechuas, con cuyas costumbres y modales nunca mezclaron los propios; éstos se conservan hasta nuestros días en los llanos que rodean el Lago Titicaca [sic]. Esta raza todavía posee un espíritu vigoroso y varonil, a pesar de los sufrimientos, las vicisitudes y las generaciones que han pasado (Anónimo 1819: 223, traducción mía).

Se trata del relato de un viajero al Cusco. Se nota aquí un cambio en el sentido del concepto de ‘nación’ con respecto al siglo XVII que, en base a las citas recogidas, comprendía siempre el factor lingüístico. Aquí, este último desaparece, y comienza a delinearse una idea ‘racial’ en la que los conjuntos, en este caso quechua y aymara, se describen como realidades estancas e in-comunicantes.

Veinte años después, el francés Alcide d’Orbigny dedica algunas páginas a la “Nation Aymara”<sup>104</sup>, título del apartado dedicado al conjunto andino que, para el naturalista, podía inscribirse taxonómicamente dentro de la “race ando-péruvienne” y, más exactamente, en el “rameau péruvienne”, junta con la “Nation Quichua ou Inca”, la “Nation Atacama” y la “Nation Chango” (1839: 423). A propósito de la ‘nación aymara’, el mismo d’Orbigny afirma que “la denominación de Aymara, inicialmente restringida a una provincia, pronto se extendió a toda la *nación* que hablaba el mismo lenguaje, diferente del de los Incas; y de tal forma lo siguen aplicando en la actualidad los indígenas y los descendientes de los primeros españoles” (1839: 307). La explicación que otorga d’Orbigny deja claro que el término ‘nación’ está vinculado con el aspecto lingüístico, contrariamente a la cita de la revista norteamericana comentada más arriba. Sobre el uso que de ‘nación’ hace, d’Orbigny especifica que “llamamos nación a toda reunión de hombres que hablan un idioma que proviene de una fuente común” (Ovando Sanz 1962: 14). Jorge Ovando Sanz en un trabajo publicado por primera vez en 1961 comenta de esta manera la cita:

---

<sup>104</sup> El viajero francés d’Orbigny cita en otro trabajo (escrito con Eyriès) a la ‘nación aymara’: “y por otra parte estas ruinas se hallan todas situadas en el territorio de la *nación aymara*, que hablaba un dialecto diferente del quichua. Este antiguo idioma de los incas está aun en uso con algunas modificaciones en una parte del Perú; pero en la Paz y en su comarca la lengua ordinaria de los indígenas es el aymara” (d’Orbigny, Eyriès 1842: 338). El año siguiente, en 1843, Lacroix dedica un pequeño apartado a los aymara: “varias circunstancias significativas, así como las afirmaciones de historiadores de crédito, asumen que la *nación aymara* fue la cuna de la civilización peruana” (Lacroix 1843: 416).



Esta definición es estrictamente lógica y científica, de acuerdo a los conocimientos de la época en que vivió el autor (1802-1857) [...]. La definición [de] d'Orbigny no es ni jurídica ni histórico-económica. Puede decirse que es histórico-antropológica, o quizá, con mayor propiedad, simplemente lingüística, porque toma como base el idioma común, sin incluir ningún otro elemento, y, en esta forma, llama «naciones», por ejemplo, a los aymaras, porque hablan el idioma aymara; a los yuracarés, porque hablan el idioma yuracaré; a los moxos, porque hablan la lengua moxa, etc. Para nosotros este criterio está totalmente superado, pues ahora consideramos la nación como «una comunidad estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de cuatro rasgos principales; a saber: la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de peculiaridades específicas de la cultura nacional» [Konstantinov 1957: 243]. Sin embargo, es interesante anotar que, no obstante las restricciones de concepto de la definición de d'Orbigny, este autor no descuidó en ningún momento y, por el contrario, hizo hincapié en todos los rasgos esenciales de cuya conjunción se tiene el concepto de nación. Es decir, al estudiar a los aymaras, a los quechuas, a los chiquitos, etc., d'Orbigny estudió: 1) La comunidad de idioma; 2) La comunidad de vida económica; 3) La comunidad de territorio; y 4) La comunidad de psicología manifestada en una comunidad de cultura (Ovando Sanz 1962: 14)<sup>105</sup>.

En 1846, en la *Revista de España, de India y del Extranjero*, hay la única referencia en español que he logrado encontrar. José Joaquín de Mora y Sánchez, un erudito español que vivió varios años en América Latina<sup>106</sup>, el autor del relato de un viaje en América Latina, y que – en sus palabras – “ha vivido muchos meses entre los Aymara de las punas de los Andes”, dice: “después, pasando al Perú, y subiendo por el declive occidental de los Andes, entré en las punas elevadas de Bolivia, á fin de observar la *nación Aymará*, que ha dejado consignadas en varios monumentos las trazas de su antigua civilización” (de Mora 1846: 172). En este caso ‘nación’ adquiere un significado muy cercano al de pueblo, entendido en cuanto *volk*, un sentido que iba haciéndose cada vez más común en Europa.

Algunos años después, en 1871 Clements Markham, en su importante ensayo sobre los aymara y su lengua, define el término ‘nación’ así como el origen del etnónimo mismo, ‘aymara’. Escribe Markham:

---

<sup>105</sup> Sobre la “nacionalidad aymara” véase Ovando Sanz 1962: 39 y ss.

<sup>106</sup> Para más informaciones sobre de Mora, véase la esquelita que Antonio Ferrer del Río (1864) escribió en su recuerdo.

Mas cuando el nombre *Aymara* de una vez había sido adoptado generalmente como el de la lengua del Collao por los jesuitas y las clases dominantes, fue una fácil transición para escritores incorrectos aplicarlo a los habitantes del Collao, los cuales hablaban ese idioma. Bertonio habla de «nación aymara» como ella que abarca todas las numerosas tribus que usaban la lengua que él había aprendido entre los colonos en Juli, en el territorio [country] de los Lupaca. En primer lugar, ellos erróneamente llamaron la lengua *Aymara*, y luego apodaron todas las tribus que usaban esa lengua «la nación Aymara» [sic]” (1871: 335).

Por lo tanto, exceptuando las pocas referencias en inglés y en francés – por otro lado, escasas –, y la breve descripción de Mora en español (1846: 172), el término ‘nación aymara’ no es demasiado común en el siglo XIX. Las novedades, sin embargo, están representadas por un uso de ‘nación’ que difiere sensiblemente del de los siglos precedentes – excluyendo quizás a Markham –; el factor lingüístico deja espacio a una concepción que, en el siglo XIX y en las primeras décadas del siguiente, tendrá su auge desde bases supuestamente científicas: el de ‘raza’.

#### 1.2.5 1900-1969

A partir de los primeros años del siglo XX irá tomando cada vez más fuerza la corriente literaria y artística reivindicativa denominada ‘indigenismo’, con el ‘indio’ como personaje principal.

El texto más importante del comienzo del siglo XX es, sin duda, *Nuestros indios*, de Manuel González Prada (1978), un breve artículo publicado en 1904 que inspirará toda la corriente indigenista en el país, a partir de 1920<sup>107</sup>. Como han mostrado, entre otros, Vich (1996, 2000) y Zevallos (2002), el tema de la construcción de la nación era muy importante en los discursos reivindicativos indigenistas, por un lado, y en general, en la idea de la creación de una nación peruana, por el otro.

En este contexto, en 1900, el término ‘nación aymara’ se empleaba con bastante similitud respecto al uso del siglo precedente, por lo menos hasta la primera parte del siglo

---

<sup>107</sup> La literatura producida acerca de esta corriente teórica, política, estética, literaria, artística es verdaderamente enorme; para una aproximación – en particular al contexto peruano – véase Bonfil Batalla (1970), Francke (1977), Marroquín (1977), Villoro (1979), Tamayo (1981, 1982), Barre (1983), Arguedas (1989), Urviola (1989), Báez-Jorge (1993), Marzal (1993), Leibner (2003), Cáceres Monroy (2006), Lee (2006), Favre (2007), Huamán (2009), Rénique (2009), Giraudo y Martín-Sánchez (2011).

XX, cuando intervendrán temas y factores nuevos en su empleo. En esta primera parte del siglo, las referencias y los usos de ‘nación aymara’ parecen frecuentes. En la mayoría de los textos referidos al período, ‘nación aymara’ es empleado en su primer uso histórico, no contemporáneo. Textos como el de Adán Quiroga, un libro sobre arqueología argentina, en el que se precisa que “la *nación aymara* en el Perú tenía especial veneración por el [número] tres”, a propósito del uso de la trinidad en época pre-hispánica; en el índice del mismo libro, los aymara son nuevamente definidos como “nación” (Quiroga 1901: 15, énfasis mío). Tomás Guevara, en 1916, discutiendo sobre la historia araucana, menciona que entre los conquistadores “la denominación genérica de *auca* del norte [...] estuvo muy corriente en el Perú i la *nación aymara*” (Guevara 1916: 105). Las discusiones acerca de la ‘nación aymara’ y de quiénes la componían eran frecuentes al comienzo del siglo. Se hablaba de las “tribus principales de la *nación aymara*” (Harms Espejo 1922: 58), “que estaban situadas en toda la meseta andina” (Morales 1938: 24); se discutía acerca de la posibilidad de que “esta mujer [...] sea de *nación aymara*” motivando la hipótesis con que “Ayavilla [...] es dicción quechua” (Urteaga 1931: 142, nota 6); se buscaba reconstruir, a través de las fuentes coloniales “la incorporación de la *nación aymara* al imperio de los incas”, subrayando la valentía “de ese pueblo fuerte, valeroso y audaz, que supo permanecer libre en medio del gran imperio” (Otero 1933: 164)<sup>108</sup>. La reconstrucción histórica pasaba, también, por la aplicación de términos relativamente nuevos a propósito de la representación de los aymara, como se nota en esta cita de Karsten, quien afirma – a propósito de la época colonial – que “los cronistas españoles hablan de tribus o clanes, como los de Huallas, de Alcabizas, los Lares, de Poques y otros que, a juzgar de sus nombres y por varias otras circunstancias, pertenecían a la *nación aymara*” (Karsten 1952: 48). En las décadas de 1950 y 1960, las referencias históricas a la ‘nación aymara’ serán constantes (por ejemplo, Mercado Encinas y Ardiles Ibarra 1956: 73, Torres Luna 1968: 130).

Otro tema importante consiste en referencias directas a autores precedentes, en particular con respecto a tres fuentes que, en distintos períodos, se han convertido en autoridades en el estudio de los aymara. Se trata de Bertonio, d’Orbigny y Markham, incluidas las traducciones de partes de sus obras (Saavedra 1903, Díaz Romero 1906).

---

<sup>108</sup> Para otras referencias véase por ejemplo Otero d’Costa (1950).

En la primera mitad del siglo XX, fueron varias las expediciones etnológicas comisionadas por sociedades antropológicas europeas integradas por estudiosos extranjeros – con la participación, también, de eruditos locales – que, consecuentemente, produjeron relaciones etnográficas sobre los aymara. En éstas, es posible hallar varias referencias contemporáneas a lo que es definido como ‘nación aymara’, aunque en la clásica acepción de grupo lingüístico y ‘racial’, común en el siglo precedente (Chervin, Créqui-Montfort y Sénéchal de la Grange 1908, Rouma 1913).

Empero, también la literatura ha empleado el término. Se trata de fragmentos en los que ‘nación aymara’ ya no es empleado para describir algo relativo al pasado, ni en las representaciones científicas del grupo; se trata de referencias, en particular literaria y mayoritariamente en inglés, en las que la representación – por cuanto mediada por el escritor/a – intenta restituir una auto-representación de un ‘nosotros’ aymara. Se habla, en realidad, de ‘nación aymara’ en dos ocasiones. La primera es de 1928, en *Supay Marka* – en castellano “La ciudad del diablo” – de Zacarías Monje Ortiz, que habla en estos términos: “¡Por eso nuestro silencio es lo más grande de la *nación aymara*; gracias a él son eternos los Andes, y es pura e impoluta la nieve de sus ropas andrajosas!” (Monje Ortiz 1928: 5). Este ‘nosotros’ compartido es aún más explícito en un cuento de Elizabeth Wallace: “«No te avergüences nunca – levanta tu cabeza –, nunca hagas algo que te haga bajar los ojos». Estas palabras estaban escritas en los portales de las casas de los indios; era lo máximo que los niños aprendían. *Nosotros los de la Nación Aymará* [We of the Aymará Nation] fuimos criados en ello, y es por esto que nunca fuimos conquistados” (Wallace 1932: 249, traducción y énfasis míos)<sup>109</sup>. Más adelante, la autora deja claro que se estaba hablando de Puno. La novedad de este fragmento reside en que se materializa un cambio en los sujetos que manejan el término ‘nación aymara’. Hasta ahora, como se nota en las citas presentadas, quien escribe sobre la ‘nación aymara’, es decir, quien la narra, la representa, son varones no aymara. Son eruditos, intelectuales, viajeros, misioneros, científicos sociales que escriben, describen o simplemente aluden a la ‘nación aymara’. Aquí, quien relata tampoco es aymara; es una viajera, una mujer que, sin embargo, hace *hablar* a los aymara por sí solos, es decir, les otorga la palabra y los hace auto-representar no ya como

---

<sup>109</sup> Quiero agradecer por la amabilidad a Helen Gregg, de The University of Chicago Magazine por haberme facilitado el artículo.

indios, sino como pertenecientes a una *nación aymara*. De acuerdo con su reportaje, Wallace habló con Eduardo Pineda Arce, encontrado cuando fue a visitar el lago Titikaka; la autora lo describe como “un indio aymara alto de sangre pura” (“a tall full-blooded aymará indian”), que había estudiado en Lima, en la San Marcos, y sabía de arqueología e historia (Wallace 1932: 248)<sup>110</sup>. En esta descripción se halla un ‘nosotros’ que se autodefine<sup>111</sup> como miembro de la ‘nación aymara’, en un período bastante temprano<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> En Puno, quiero agradecer a Yanina de la Riva y a Alberto Cáceres (Pacha J. Willka), quien me acompañó a conocerle, conocí a su nieto, Eduardo Pineda Arce Latorre, a quien entregué una copia del artículo en inglés donde se habla de su abuelo.

<sup>111</sup> Por lo que tiene que ver con la autodefinición en cuanto aymara hay antecedentes importantes, desde los años 20 hasta los 70. Después, la autodeterminación será mucho más común. En las referencias que siguen, incluyo exclusivamente textos en los que comparece un sujeto que se reivindica como aymara, mediante la frase “yo soy aymara” (o, en inglés, “I am an aymara”). Lefferts (1927: 179), Castillo (1967: 27).

<sup>112</sup> Aunque no se hablaba de ‘nación aymara’, cabe mencionar lo sucedido en la comunidad de Wancho Lima (Huancané) en 1923, cuando fue declarada la República Aymara Tawantinsuyana. “Wancho Lima es una novela central sobre los sucesos de 1923, cuando los campesinos peruanos [léase “aymara de Wancho Lima] fundaron una sociedad distinta, con una capital física en una comunidad campesina”. Ayala explica que “Mucho tiene que ver la primera guerra mundial. Las exportaciones de lana del Altiplano peruano salían por tren e iban a Arequipa y de allí de frente a Liverpool. La gente que fabricaba tela pedía más lana; entonces los gamonales agrandaron sus haciendas y comenzaron a matar, a abusar de la gente pero, al mismo tiempo, el gobierno de Leguía [presidente de la época] tenía una ideología de reivindicación aparente. Primero fundó, con el obispo Emilio Lisson, la Sociedad Pro Indígena. En vista de que no funcionó, el gobierno fundó el Patronato Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyu. Los campesinos hicieron todas las gestiones legales para que les devuelvan las tierras, para que no abusen, para que no haya más trabajo gratuito, todo. Y Leguía autorizó que los campesinos tuvieran una especie de feria regional para que no los abusaran los gamonales y ellos aprovecharon para fundar su nueva capital del Perú en Wancho. Llegó el Ejército y realizó una gran represión bajo el mando del mayor Luis Vinatea, no se sabe, nunca se sabrá cuanta gente murió” (Vílchez 2006). Para un encuadramiento, Arroyo (2004) y Álvarez-Calderón (2009). Véase en particular la obra de José Luis Ayala (1989, 1990, 2005a, 2006, 2007) y, desde un punto de vista etnográfico, el ensayo de Gallegos (1985).

## CAPÍTULO II

### ‘INDIAS/OS’ Y ‘MISTI’ EN PUNO

Tomando como eje temporal el período inmediatamente precedente y el sucesivo a la Reforma Agraria de 1969, procuraré mostrar, a través de los recuerdos de cuatro campesinos aymara, en qué tipo de relaciones se encontraban involucrados los y las actrices sociales en Puno, para luego entender qué significados tienen los dos términos en la actualidad. Se trata de parte de conversaciones que tuve en 2013 y 2014 con ancianos campesinos en las comunidades de Ancasaya, Alpacollo y Suqinapi (distrito de Ilave, zona aymara al sur de Puno) y de Wancho Lima (provincia de Huancané, zona aymara del norte puneño), referidas a un período comprendido aproximadamente entre los años 50 y los primeros 70 del siglo XX, cuando mis interlocutores eran jóvenes o adultos jóvenes.

El 1969 simboliza un cambio importantísimo en estas relaciones; supuestamente, los ‘indias/os’ dejan de ser llamados de tal forma, y los ‘misti’ van progresivamente perdiendo el control político y económico en la región y en todo el Perú. Paralelamente, las cuestiones étnicas comienzan a ingresar en el país y en toda la región andina, como se tendrá manera de ver en el próximo capítulo.

#### 2.1 “El mundo al revés”

Samuel, Alex y yo tenemos una linda foto en blanco y negro en frente de la casa del tío Mario, tomada durante la construcción del techo en Salcedo (ver la cuarta parte). Alex está sentado en un balde, con un sombrero de faldas largas y con modales seguros y hasta autoritarios. Samuel y yo llevamos un *ch’ullu*<sup>113</sup>, y estamos sentados más abajo con respecto a Alex. Nada más que la imagen de tres amigos que se han hecho sacar una foto, la cual ha sido luego colgada en el facebook. De acuerdo con un comentario de Alex, que lo escribe contestando a una amiga, esta foto puede ser titulada “El mundo al revés”. Realmente, no quisimos prepararla, simplemente Alex llevaba ese tipo de sombrero y se

---

<sup>113</sup> El *ch’ullu* (llamado en español *chullo*) es un gorro típico de las zonas andinas de Perú, Bolivia, Chile y Argentina. Originariamente tejido en lana de alpaca, llama, vicuña y más tarde oveja, actualmente es más común que sea hecho de fibra sintética o mezclada. Está caracterizado por la presencia de una borla, orejeras y el diseño puede ser muy variado, aunque generalmente de temas andinos. Tradicionalmente asociado con lo ‘indio’ y motivo de prejuicios étnicos, en la actualidad se ha convertido en una prenda de moda.

acomodó en el balde, Samuel y yo teníamos un *chullu* y nos sentamos yo en una ‘bloqueta’ (es decir, un ladrillo) y él en cuclillas. Pero, ¿a qué se refería Alex con ese comentario?

**Foto 4: “El mundo al revés”**



Salcedo, Puno (2014). Foto de Tim Hull.

Puede que a cada uno de los que estábamos en esa foto, no nos interesara demasiado la procedencia étnica de los otros; sin embargo, en cuanto involucrados en la realidad puneña – aunque yo de manera claramente marginal – la composición de la imagen podía sugerir todo un conjunto de significados. El ‘indio’ quechua, se encontraba en una posición prominente, con un sombrero que reenviaba a la imagen del *hacendado*, en actitud casi paternalista; el ‘blanco’ y el ‘mestizo’ estaban en una posición subordinada, más abajo, y con *chullu*, prenda típicamente considerada de ‘indios’. Esa imagen, además en blanco y negro como si perteneciera al pasado, y los lugares ocupados por los fotografiados, parecía romper física y simbólicamente con una historia – también visual – en la que el ‘indio’ se quedaba en una posición subalterna o directamente fuera del marco, con respecto al *misti*. Es por esta razón que sería la representación de un “mundo al revés”.

En la actualidad, tanto los términos ‘indio’ como ‘misti’ siguen siendo significantes, aunque de manera decididamente diferente con respecto a la década de los 50 (Bourricaud 1962) o de los 70 (Primov 1974) del siglo pasado. En este intervalo de tiempo, por otra parte significativo, Puno ha conocido rápidos cambios económicos y sociales; de las migraciones del campo a la ciudad y fuera del departamento (Métraux 1956), a la modificación de la estructura de la tenencia de la tierra (Valero y López 1998); del fuerte incremento demográfico y los cambios entre la tradicional división espacio urbano-espacio rural (Caballero 1992, Pajuelo 2009) hasta el mayor acceso a las instituciones escolares superiores y a la universidad (Pajuelo 2007: 99, Pilco 2016). En otro plano, nacen o se fortalecen organizaciones de base que tendrán una influencia determinante en las sucesivas reivindicaciones de corte étnico-identitario, tanto en la región como en el país (Pajuelo 2007, Pozo 2015). En Latinoamérica, entre finales de los 60 y los 70, la antropología andinista comienza a registrar la importancia de lo étnico en las reivindicaciones sociales (Salomon 1982, 1985), marca de un cambio en el interés hacia un discurso étnico con respecto al economicista (Barre 1983), factores que contribuyeron a crearse nuevas formas de reivindicar identidades anteriores, a lo largo de todo el continente.

Pero, dejemos por el momento estas cuestiones y volvamos al tema. Dije que ‘indio’ y ‘misti’ son términos que siguen siendo significativos en la Puno actual pero que, sin embargo, no describen las mismas relaciones sociales del pasado debido a los importantes cambios ocurridos. En efecto, no es posible entender en profundidad los actuales matices de



los dos términos clasificatorios sin considerarlos, por un lado, en relación dialéctica mutua y, por el otro, en su dimensión histórica. Pero, ¿de qué relaciones se trataba antes? Y ¿cuáles son los cambios? En definitiva, ¿qué es lo que queda actualmente de dichas relaciones en Puno?

Entonces, ¿Quiénes eran los *misti*? ¿En qué eran considerados diferentes por los y las campesinas de Alpacollo? Un tío anciano de dicha comunidad me iba describiendo cómo se sembraba la papa cuando él era más joven (ver la cuarta parte), y en su relato comparecía a menudo el término *misti*. Cuando le pregunté qué quiso decir *misti* me contestó:

*Misti* le decimos<sup>114</sup> que tienen éste, pue'... *Misti* es... [son los] que tienen más terreno y más... Plata<sup>115</sup>; tienen, más carros<sup>116</sup>... Eso es pue'.

En cuanto al plano temporal, el tío se refería a la actualidad; ahora, la palabra *misti* señala a aquellos individuos que tienen “más” bienes y recursos. Él habla de tres (“terrenos”, “plata” y “carros”), que son indicativos de una cierta idea de bienestar y riqueza en las comunidades. Los terrenos aseguran estabilidad alimentaria y posibilidad de recaudación a través de su alquiler; la plata garantiza poder adquisitivo de bienes de varia naturaleza, entre los cuales los carros, importante símbolo de prestigio. El ‘nosotros, las/os comunera/os’ en el que el tío se incluye, marca una alteridad con respecto al ‘otro’, representado por el *misti*. En definitiva, la diferencia que el entrevistado marca es la de la clase.

Empero, esta diferencia no excluye, ni ha excluido, relaciones sociales estrechas. En efecto, en la misma frase afirma:

---

<sup>114</sup> De acuerdo con el mismo entrevistado, “antes decían *q'ara*, ahora dicen *misti*; decía... Pero, nuestros abuelos más bien, nosotros no”. La palabra *q'ara* no es menos compleja de *misti*. En aymara significa literalmente “el que no vale” o también “el que no tiene nada”; también se emplea con referencia a quien no es aymara y no cumple con ciertas normas. El de tez blanca puede ser *q'ara*, pero no es definición que vale siempre. A un extranjero cualquiera se le dice más bien “gringo”. Refiriéndose a un restaurante ubicado en la centralísima Plaza de Armas en Puno, una mujer aymara me dijo que la comida que sirven allí “es comida de *q'ara*”. Por otro lado, *misti* se traduciría como ‘mestizo’. Sin embargo, el *misti* era también el patrón de la hacienda, el que no era aymara. Actualmente se usa también para indicar a aquellas personas que han migrado y vuelven al campo con un estatus económico, social o cultural superior y de ello hacen ostentación.

<sup>115</sup> ‘Plata’ es un americanismo que indica ‘dinero’. Por ejemplo, “no tengo plata” equivale a “no tengo dinero”.

<sup>116</sup> Americanismo por ‘coche’.

V.: Algunos somos compadres también, entonces...

D: Con los *mistis*, ¿no?

V.: Ah-ja, con lo *mistis*. Ahora ya me costaría... Han sido siempre... Venía [iba] a trabajar, yo era albañil... Yo siempre venía [iba], entonces ya [nos] hacíamos compadres... Compadre [nos] hacíamos, o sea, “compadre es”, o sea trabajar, esto es pue’.

El plano temporal al que se refiere ahora, no está en la actualidad, sino en la época en la que todavía había haciendas, antes de la Reforma Agraria de 1969. El compadrazgo sigue constituyendo una institución social sumamente importante en los Andes, estudiada detalladamente por varios autores. Algunos han destacado el rol estratégico enfocado a la “consecución de objetivos económicos y políticos” (Contreras 1979: 5), así como los cambios ocurridos a lo largo de la última década en el Altiplano peruano (Gascón 2005). De las palabras del tío se desprenden tres cuestiones principales: en primer lugar, existía una relación cara a cara entre el trabajador y el *misti*; en segundo lugar, el compromiso derivado de la relación de compadrazgo (“compadre es”), vinculaba a la ayuda, que en este caso era de tipo laboral; por último, la declaración del tío en la que se nota un cambio profundo en la historia de las relaciones sociales: “ahora ya me costaría”, refiriéndose a una relación de compadrazgo con un *misti*.

Todavía estamos a un nivel superficial de comprensión. Con *misti*, hoy día, según el tío, designa a personas con poder adquisitivo mayor con respecto a la media, ejemplificado por él con la posesión de terrenos, “plata” y “carros”; con los *misti* se tenían relaciones de tipo laboral y de parentesco no sanguíneo, como es el compadrazgo. Empero, ¿se trataba de relaciones que preveían una simetría entre los sujetos en juego? Definitivamente, no<sup>117</sup>.

Asimetrías económicas en el acceso y el gozo de los recursos; violencia física y simbólica; naturalización de las diferencias fenotípicas en ‘evidencias’ de tipo ‘racial’, inferiorización social: las relaciones entre *misti* y campesinos aymara (y quechua) en Puno giraban alrededor de estos ejes. Así prosigue el relato:

---

<sup>117</sup> Sin embargo, como siempre hay – y hubo – excepciones. Una mujer de Ancasaya me contó, por ejemplo, que en Ilave no todos los y las ‘*misti*’ eran malos o eran altivos o violentos; una familia en particular, los Benaventes, respetaban a las personas, las trataban con dignidad e, incluso, con familiaridad.

Los misti tenían una parte grande pe' en el campo [...]. Hay otra parte, por ejemplo, en éste... Ch'ija, por allá abajo, eso había sido también de los *misti* pe'. Entonces, esos *mistis*, siempre había eventos donde nos hacían casar con los *mistis* [...]. “Mañana van a hacer chacra” [ordenaba el *misti*]. Hasta yo estoy haciendo, cuando nos hemos casados... Con un *misti*, pe', nos hacían casar entonces [en presencia de un *misti*]... Hay que ir a hacer papa, cebada, quinua, eran siempre así, y nos obligaba y no estaba, lo que quería nomá' pue', pa' que comas pan y, ¿qué eran?

*Misti* eran muchos de los propietarios de grandes extensiones de tierra, latifundios y haciendas, sistema que caracterizaba el altiplano peruano antes del 1969. Sobre este tema se tendrá manera de profundizar más adelante. Por el momento, quedémonos en la entrevista. Como dijo el interlocutor, “algunos somos compadres”; en este caso, de matrimonio. La presencia del *misti* en la boda, entonces, funcionaba como una suerte de garantía, como una autoridad en cuya presencia se sancionaba la unión. Sin embargo, la cara oscura de la medalla, estaba representada por el trabajo obligatorio al que estaban obligadas las personas. Y este trabajo no estaba retribuido: “y no pagaba el gobernador, nada, era obligación [...]; «hay que hacer obligación»“, se decía, “con sus [propias del campesino] herramientas pa' golpear”. Se trataba, pues, de prestaciones laborales obligatorias (“hacían una o dos veces un mes nomás también era en el año”), de acuerdo con la temporada:

El gobernador había pues siempre. Entonces, pa' el gobernador más bien hawía siempre... ¿cómo que le decía eso?... Entonces, el gobernador tal como iban a venir tal día a esta parte a hacer... Escarbar papa, otro también como han tenido que venir a voltear la quinua, así obligados. Entonces, sembraban granos... Y otro como han tenido que venir a golpear la grana, así obligaban.

En cuanto a la comida, durante tales obligaciones, el tío cuenta:

Solamente, daba de comer en un mantel, estendía y lo hacía con papa y chuño, nada más, un poco de ajicito y así<sup>118</sup> [...]. Entonces, estos pue', a las 12 nos hacían almorzar, claro “si no terminan mañana hemos tenido que venir a trabajar, depende de ustedes, si terminan se van, o sea rápido tienen que comer”, nos ha dicho.

Esta condición del ‘indio’ incluía no sólo una violencia simbólica y una obligatoriedad de prestaciones laborales; se trataba también de violencias físicas y humillaciones:

Entonces, una vez pue', a veces subamos al campo con su carro y nos hacía salir, nos pateaba: «¡carajo!, ¿por qué no me saludas?» (imita la voz del *misti*, con un tono rabioso), patadas nos sabe dar, y en los caminos también saben estar piedras también, «¿quién lo ha puesto?» Entonces, patadas... Tal Elias Hualque se llamaba, yo lo conocí, era chiquito. Entonces, por el camino siempre yo voy a la escuela. Aún gente le llama, había estado piedras botadas en la esquina, toda la noche también había botado: «Ahí ven, compadre», le dice, pue'. Entonces, viene su compadre: «Sí, papá» – papá se llamaba antes – «¿quién ha puesto estas piedras?, carajo», le dice, «no he visto», le dice, «¿cómo que no has visto?, ¡carajo!, si estas más cerca, carajo, ¿por qué no escuchas? ¡Rápido, carajo!», lo pateaba, patadas saber dar, patear.

Se trata de recuerdos comunes a enteras generaciones de varones y mujeres que sufrieron abusos y explotación; recuerdos compartidos y expresados, a menudo, con los mismos términos. Como el precedente interlocutor, también un anciano comunero de Suqinapi precisa la necesidad del saludo al que los ‘indios’ eran obligados hacia los *misti*:

[A] los *misti*, los hijos, los éste... herederos de los *misti*, de los españoles, saludamos con así: «papá y buenos días» (dijo quitándose el sombrero y haciendo un gesto reverencial). Ahora no.

Pero hay todavía más. El anciano campesino me explicó los términos con los cuales eran apodados y “tratados”:

---

<sup>118</sup> Esta es la descripción de un *fiambre*. Ver la cuarta parte de la tesis.

«¡Jä! ¡Eres indio!» (dijo con voz irritada, imitando al *misti*). Nos trataban como indios, así nos trataban. [A] nuestros abuelos lo trataban, lo... lo marginaban, lo hacía... había enormes haciendas. Aquí por ejemplo, entero era una hacienda (enseñándome la pampa que de Suqinapi va hacia Alpacollo), allá también una otra hacienda, así los *misti* manejaban.

Me parece que el término “tratar” que empleó el interlocutor es realmente explícito, echando luz sobre relaciones asimétricas típicas y comunes en particular en el campo. Empero, además de esto, rechaza una categoría que sí ha sido históricamente arraigada y que, sin embargo, no era ni mucho menos una cualidad natural de las personas a las que era atribuida. Para el tío, ‘indio’ parece significar una deshumanización del sujeto, una disminución de las cualidades humanas a través de un tratamiento de semiservidumbre.

Lejos de ser términos de autoidentificación, ‘indio’ y *misti* funcionaban como categorías mutuas de clasificación de una otredad significativa pero muy cercana en las relaciones cotidianas. Si para el *misti* las/los campesinas/os eran “indios, nada más”, los/las campesinos/as tenían otras maneras de identificarse: “*pampa jaqi* somos y sabíamos decir, *pampa jaqi*”, es decir, “gente de la pampa”. Esta autoidentificación no implica *a priori* conceptos cuales clase o etnicidad; por otro lado, hay que tener presente que la estructura económica de las comunidades indígenas – así llamadas en ese entonces – o en las grandes haciendas, era fuertemente agropastoral. En la tercera parte se profundizará el significado de *jaqi*, a través de la construcción subjetiva de la persona. Por el momento, valga decir que este estatus no es dado al momento del nacimiento del individuo, sino que se alcanza de manera paulatina a lo largo de toda la vida. Pero ahora volvamos al tema.

Los relatos de los interlocutores revelan unas relaciones de desequilibrio cuya base se encontraba en complejas dinámicas de poder, prestigio, ‘raza’ y clase. Sin embargo, por sí solos estos conceptos teóricos se vuelven todavía más abstractos en describir correctamente las relaciones sociales de Puno y departamento de antes de la Reforma. En lo que atiene a la ‘raza’, por ejemplo, ¿había realmente una diferencia fenotípica tan marcada que pudiera consentir, de alguna manera, una identificación unívoca y exacta de quién era ‘indio’ y quien *misti*? Dejando de lado el concepto de ‘raza’ que, además de anacrónico, ha sido teórica y políticamente refutado como científicamente no válido tanto por la biología y, antes aún, por la misma antropología (Ventura 1994: 117), la respuesta a esta pregunta, relativamente al contexto puneño, necesita aclaraciones.

De acuerdo con los ancianos entrevistados, los *misti* “eran mestizos pe” y “diferentes” de los aymara. No precisaron más, y aún a mis preguntas, parecían restarle importancia, insistiendo más en la diferencia económica y en la violencia. Empero, si tomamos como fuente, sin duda confiable, a Bourricaud, notaremos cómo el estudioso reflexionó cuidadosamente tanto acerca de los términos clasificatorios como de las características definitorias de cada ‘grupo’, no contentándose de distinguir a los conjuntos en el contexto en base a los rasgos físicos o a otros marcadores, sino precisando la gran heterogeneidad de los sujetos involucrados, presentando finalmente un cuadro que, sin duda de difícil comprensión, es sin embargo muy representativo y fiel. El ‘color’, más o menos oscuro de la piel, no era necesariamente marcador de pertenencia al mundo ‘indio’ o al mundo *misti*, aún más en la ciudad de Puno. En realidad, no se trataba tanto – o, por lo menos, no solamente – de gradaciones en la pigmentación, cuanto de relaciones económicas y de poder manejadas, y ejemplificadas particularmente en el campo – y en los recuerdos de los entrevistados – por la tenencia de ciertos bienes; el *carro* del episodio contado más arriba o las grandes extensiones de tierras:

Por ejemplo, allá en Pich’inkuta, es una comunidad al rincón, había un *misti*, pe’. Su casa tenía segundo piso. De ahí nomás gritaba pues: «Ahijados, (alterando la voz e imitando al *misti*) hoy día van a hacer *chakra*, tal parte. Se no vengán, ¡castigo!». Así nomá’.

El segundo piso era también evidencia de un estatus social más elevado, denotando prestigio y poder. Empero, de esta frase puede desprenderse que el *misti* – aunque no siempre – vivía también en el campo, y no solamente en la ciudad o en el pueblo que, en los relatos, era llave. El *misti* llamaba desde arriba a sus “ahijados”, ubicados física y simbólicamente más abajo que él, ordenando la obligatoriedad del trabajo que, en caso de desertión, hubiera significado “castigo”.

Pero, ahora ha “cambiado ya” y los *misti*, me dijo un comunero de Ancasaya, “abusivos eran pues antes, pero hoy en día ya no abusan”. Si bien los cambios – en particular en las relaciones sociales y de manejo del poder político y económico – no fueron por supuesto ni radicales ni ocurrieron del día a la noche, los entrevistados concuerdan con que hubo una temporada de cambios radicales que modificó estructuralmente el campo económico y

social en Puno y en su departamento. La figura que encarna y a la que se atribuye esta transformación radical es la del general Juan Velasco Alvarado, al poder entre 1968 y 1975:

Velasco, un día, ha entrado a que... el golpe de Estado, el golpe militar que ha entrado un 9 de octubre de 1968, ha entrado Velasco, un 9 de octubre, que ha golpeado Balaúnde [Belaúnde], e después... Después de dos años ha sacao un decreto ley a favor del campesino, entonces, le llamamos de esa fecha «comunidades campesinas», «campesinos» ya lo llamamos ya.

El 9 de octubre de 1968 “se expropiaron los bienes y campos petrolíferos de la IPC”<sup>119</sup> (Martín Sánchez 2002: 153) y, del año siguiente, a partir de esa fecha, el Gobierno Revolucionario celebró “el día de la dignidad nacional” (Einaudi 1976: 426, Martín Sánchez 2002: 153). Esta fecha, por consiguiente, es simbólicamente tomada como comienzo del ‘velascato’, nombre con el cual se indica comúnmente el período de gobierno de Velasco (Méndez 2006: 20). Éste tomó el poder encabezando un golpe de estado militar el 3 de octubre de 1968, y derrocando a Fernando Belaúnde Terry. Pese a que el entrevistado afirme que pasaron dos años de la entrada en vigor de la Ley de Reforma Agraria, en realidad ésta fue promulgada por Decreto Ley n. 17716 el 24 de junio de 1969, es decir poco menos de un año después de producido el golpe. Y, a partir de esa fecha, como bien relató mi interlocutor, las comunidades indígenas asumieron un nuevo nombre, como se aprecia de las palabras del mismo Velasco que, en su *Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria*, dijo:

por responder al clamor de justicia y al derecho de los más necesitados, es que la Ley de Reforma Agraria ha dado su respaldo a esa gran masa de campesinos que forman las comunidades indígenas que, a partir de hoy – abandonando un calificativo de resabios racistas y de prejuicio inaceptable – se llamarán Comunidades Campesinas (Velasco Alvarado 1969).

Ya no más ‘indios’ sino ‘campesinos’. Como bien subraya Fernando Eguren, autor de diversos estudios sobre la Reforma Agraria (1989, 2006, 2009), esta medida representó un

---

<sup>119</sup> International Petroleum Company, sociedad estadounidense que explotaba varios yacimientos en la región de Piura, en el norte del país. El predecesor de Velasco, Fernando Belaúnde Terry había firmado en el mismo 1968, el 13 de junio, un tratado con la IPC que consentía a la compañía la explotación de la refinería de Talara. Sin embargo, la historiografía ha esclarecido que la compañía obtuvo luego una fuerte indemnización por la expropiación (Chirino-Soto 1985: 301-302, Martín Sánchez 2002: 155).

cambio trascendental tanto desde un punto de vista social, como en la autoidentificación identitaria rural, ya que, escribe Eguren, “pasar de indio a campesino significaba pasar de ser considerado objeto a ser considerado sujeto” (2015: 7). “Ya no indios, ya”, me dijo un interlocutor de Suqinapi. Empero, además del cambio objetivamente importante ocurrido en lo terminológico, los entrevistados me repetían todos una frase del *Mensaje* de Velasco, relacionada con la propiedad de la tierra:

Entonces, el Velasco ha dicho pue’: «el que trabaja con su mano, con su fuerza, el terreno es pa’ él. El que no trabaja el terreno no es para ese». Eso ha dicho, pe’, por eso había entrado.

Gracias a Vilasco nosotros ya himos cambiado ya: «La tierra es para quien lo trabaja». Lo ha cambiado todo.

La cuestión de la tenencia de la tierra es un problema antiguo en el Perú (Montoya 1989: 59 y ss.); Mariátegui, por ejemplo, no se contentaba “con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo”, sino que reivindicaba con fuerza y “categóricamente, su derecho a la tierra” (Mariátegui 2007: 39). Las frases citadas parafrasean a algunos pasajes del *Mensaje* de Velasco<sup>120</sup>, demostrando cuán en profundidad, por lo menos en algunos sectores rurales, hubiera entrado la Reforma y la figura de Velasco.

Con la Reforma Agraria de 1969, entonces, la figura social del ‘indio’ comienza a desaparecer, por lo menos nominalmente, en favor de la de ‘campesino’. Como se ha dicho, no se trató de modificaciones repentinas ni improvisas; dicha categoría clasificatoria tenía – y tiene – una larga historia que está arraigada en la memoria social. Entre las medidas tomadas, hubo la expropiación de las grandes extensiones de tierra a los ahora ex-hacendados que, según Velasco, habrían recibido sin embargo “compensación justipreciada por parte del Estado” (1969).

---

<sup>120</sup> “La nueva Ley de Reforma Agraria, por otra parte, limita el derecho a la propiedad de la tierra para garantizar que ésta cumpla su función social dentro de un ordenamiento de justicia. En este sentido, la ley contempla límites de inafectabilidad que salvaguardan el principio normativo de que la tierra debe ser para quien la trabaja, y no para quien derive de ella renta sin labrarla. La tierra debe ser para el campesino, para el pequeño y mediano propietario; para el hombre que hunde en ella sus manos y crea riqueza para todos; para el hombre, en fin, que lucha y enraíza su propio destino en los surcos fecundos, forjadores de vida” (Velasco Alvarado 1969, énfasis mío).



En las páginas anteriores relaté un episodio de violencia que me había contado un anciano de Alpacollo; ese *misti* sufrió las consecuencias de la expropiación:

Entonces, una vez cuando ha entrado Velasco, entonces, ese año de su casa mismo lo han butado a ese señor, a patadas l'han... Hasta al pueblo l'han botado, y una noche todos han tenido su casetas, sus canchones, su ganado, sus pastos, su ganado y después su casa, todo le han quemado, todo ha hecho la gente.

Sin embargo, parece que después de este episodio,

lo han recuperado ahora, lo tiene en esa comunidad, pe', los terrenos el *misti*. Y el *misti* se ha muerto, sus hijos se han ido a Arequipa, Tacna y así.

Muchos de los expropiados se fueron de Puno hacia las grandes ciudades de la costa o también al extranjero; sin embargo, no todos. Algunos también “se quedaron”. De acuerdo con Billaud, quien dedicó un estudio a los ex-terratenientes y a sus descendientes que viven en la actualidad en la ciudad de Puno, “el discurso de la gente presentaba mayormente una «desaparición» súbita y completa, mientras que en realidad, la eliminación de los terratenientes afectados como categoría social vigente fue un proceso gradual” (Billaud 2009: 217). Aunque afectadas en cuanto al prestigio, varias familias no abandonaron Puno y continúan viviendo en la ciudad. Como ya hizo notar Bourricaud, el problema central es que no existía, por lo menos en las décadas de los 50 y 60 del siglo XX, una clase homogénea de *hacendados*, como tampoco eran homogéneas las otras ‘clases’. Billaud sugiere la necesidad de distinguir entre dos ‘clases’ de *hacendados*: por una parte, los que vivían en el campo, “en su hacienda y ejercían un dominio personal frente a sus trabajadores campesinos, y tenían un poder sobre todo en el espacio local” – el caso relatado en estas páginas. Por otra parte, “los que vivían en la ciudad, más alejados de la gestión cotidiana de su hacienda y que la consideraban más como una renta” (Billaud 2009: 217). Según la autora, estos últimos fueron por lo general – aunque no los únicos – “que se quedaron”, y lo hicieron por falta de alternativas, por falta de recursos, económicos y de títulos, para recomenzar en otro lugar o por elección personal. De todas formas, no obstante perder parte de su prestigio social, muchos lograron conseguir puestos importantes en la burocracia regional o en la universidad. En la última parte de su artículo, Billaud relata los

recuerdos que sus entrevistadas/os le compartieron en relación a la hacienda, vivida cotidianamente, desde la niñez, por aquéllas/os que vivían en la hacienda misma, o durante las vacaciones:

Son, recuerdos de niñez: con los animales, como se pastoreaba las ovejas, como se ayudaba con los peones y otros trabajadores a que la vaca pariera, como practicaban un poco de quechua o de aymará con ellos, etc. La casa ubicada en la hacienda era también un lugar especial de muchos recuerdos, reuniones familiares o con los abuelos. Algunas veces, los antepasados hasta están enterrados en la hacienda o el pueblo cercano. Así, la hacienda, sus lugares, animales, gentes, casa y objetos son recordados con nostalgia por los terratenientes o sus descendientes que tuvieron la oportunidad, frecuentemente en su niñez o su adolescencia, de pasar un tiempo ahí. Para ellos, la pérdida de las tierras significa también la pérdida de todos estos símbolos del pasado individual y familiar, y por eso puede resultar aún más dolorosa.

Estas imágenes, a mi parecer, dan cuenta de dos aspectos. En primer lugar, los que vivían en la hacienda inevitablemente compartían mucho con los ‘indios’; del tipo de alimentación a los trabajos diarios, así como probablemente varios aspectos culturales; por ejemplo, el tema de la lengua. Tanto un comunero de Alpacollo, como uno de Suqinapi, me informaron de que “sí, algunos había, algunos no hablaban” aymara y que “algunos saben hablar aymara, ya han aprendido pue’ ya”. Por otra parte lo hacía notar ya Bourricaud en su labor definitoria del término ‘indio’; el estudioso hacía justamente notar que era, por lo menos, muy difícil, incluir en ella sólo a personas que no hablaban castellano. Muchos comuneros, por ejemplo, lo comprendían y lo hablaban, y no por eso eran *misti*; igual, entre los blancos y los mestizos, escribía Bourricaud, “una fracción apreciable comprende o habla una u otra de las dos lenguas indígenas, y a veces las dos” (1962: 14)<sup>121</sup>, y tampoco eran ‘indios’ ni considerados – por sí mismos o los otros – como tales. En Puno, sin embargo, esto no debería sorprender demasiado. En realidad, nunca se ha tratado de castas completamente separadas e incomunicadas; las transacciones, de

---

<sup>121</sup> Un amigo mío, cuya familia poseía numerosas tierras en Juli, se enteró hace poco que su abuela, que vive en Arequipa, habla aymara, y él empezó a aprenderlo durante unas vacaciones. Por cierto, la abuela de mi amigo seguramente no se autoidentificaría – ni se hubiera autoidentificado – como ‘india’, y tampoco nadie la hubiera definida tal.

cualquier tipo, eran cotidianas e históricas, así que no existían limitaciones físicas exactamente marcadas entre los dos mundos, ni en la ciudad como tampoco en el campo<sup>122</sup>.

Empero, como ya se ha recordado, tampoco se trataba de relaciones totalmente simétricas, más bien todo lo contrario. Por eso se revela muy interesante comparar los recuerdos de los campesinos y los ex-hacendados y sus descendientes. Mientras que para los primeros, los recuerdos estaban marcados por violencia, inferiorización, humillaciones y explotación por parte de los *misti*, desde el otro punto de vista, los recuerdos – lamentablemente mediados por la voz de la estudiosa – parecen dibujar un mundo ameno y sin conflictos, donde los *hacendados* pasteaban las ovejas y aprendían el quechua o el aymara con sus “peones y otros trabajadores”, y la expropiación fue una pérdida dolorosa.

Por supuesto, no quiero insinuar que no lo haya sido, desde su punto de vista. Pese a mi postura política en el asunto, no muy difícil de entrever, quiero subrayar la diferente percepción de los dos puntos de vista en relación con este tema. Este breve recorrido histórico-etnográfico permitirá entender mejor las actuales reivindicaciones identitarias aymara en Puno así como los diversos grados – y maneras – de autoidentificación entre los actores y actrices sociales.

---

<sup>122</sup> Sin embargo, Vicente y Jorge en la Plaza de Armas me dijeron, felices, que en aquél lugar podían hablar en aymara. En el mes de julio de 2016, una familia estaba comiendo su fiambre justo delante del edificio del Gobierno Municipal. Desde hace tiempo, Puno ya no es sólo la ciudad de los puentes, de los *misti* o de los hacendados que pasaban un período en la ciudad. Desde hace tiempo, Puno vive en sus entrañas las que han sido llamadas por Kingman y Bretón “modernidades alternativas” (2016).

## CAPÍTULO III

### ‘NACIÓN’ E ‘IDENTIDAD AYMARA’: ETNICIDAD Y ANTECEDENTES

‘Indio’ y *misti* han representado categorías clasificatorias que, de cierta manera, siguen perdurando o, por lo menos significando, en la actualidad. Esto se debe a una larga historia que queda arraigada en las memorias de los individuos que lo han vivido en primera persona y en las historias familiares de sus descendientes. Se ha visto cómo, a partir de un período bastante definido, el que coincide aproximadamente con la Reforma Agraria de 1969, los términos ‘indio’ y *misti* han comenzado progresivamente a cambiar de significado; en particular, el primero, que ha ido dejando espacio al de *campesino*, mientras el segundo sigue manteniendo viva su acepción de ‘abusivo’, ‘persona con poder (económico y simbólico)’ y también en razón de características físicas. De acuerdo con Rodrigo Montoya, hubo un sensible cambio en las características de las luchas campesinas en Perú, al menos en el siglo XX. Según el antropólogo, hasta la década de 1930, éstas se caracterizaban por “un elemento mesiánico [que] estaba presente de manera tanto manifiesta como latente”: se trata del “retorno al reino del Tahuantinsuyo”. A partir de los 30, y en particular desde los 50, el discurso y el interés asumieron más bien “un carácter *eminentemente agrario*”. Empero, a finales de los 70, “en un contexto histórico muy diferente, las reivindicaciones étnicas reaparecieron” (Montoya 1986: 248, énfasis del autor). Empero, ¿a qué se debió esto? El contexto en el que se produjeron estos cambios estaba marcado por modificaciones importantes en todo el continente. Sin embargo, como hizo notar Bengoa (2009), fue a partir de los primeros años 80 que en América Latina se dio la primera ola de lo que el mismo autor define como “Emergencia Indígena”, emergencia que tendrá su auge en los años 90.

En 1975, un general velasquista, Francisco Morales Bermúdez, junto con otros altos mandos de las Fuerzas Armadas, antes también velasquistas, desde Tacna “relevaron” del mando a Velasco Alvarado, que se encontraba en Lima. Los militares depusieron al Presidente de la República dando “comienzo a una nueva fase del gobierno militar peruano” (Martín-Sánchez 2002: 98). Sin embargo, pese a que se le definía como “segunda

fase” de ese Proceso Revolucionario comenzado con Velasco en 1968, en realidad la política emprendida por Morales Bermúdez tomó un camino autónomo. Barre (1983: 57) a este propósito evidencia cómo esta última, en particular en la región Amazónica, no hizo otra cosa sino abrir las puertas al capital extranjero, en primer lugar derogando la Ley de Comunidades Nativas de Velasco. En este sentido,

El gobierno de Morales Bermúdez obedece a una política muy concreta de expansión capitalista en la Amazonía Peruana, que acata escrupulosamente las directrices del Pacto Amazónico firmado en Brasilia el 3 de julio de 1978 entre Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú y Venezuela con vistas al «desarrollo integral» de la Amazonía, en particular mediante la construcción de carreteras, desarrollo de la agricultura y explotación de recursos naturales. Ya en los primeros renglones de la ley de Comunidades Nativas de 1978 podemos leer: «Es conveniente perfeccionar este dispositivo legal incorporando en el criterios que permitan optimizar la rentabilidad social, económica y ecológica del uso de la tierra y que determinen la expansión de la frontera agraria en la Selva y Ceja de Selva» (Barre 1983: 57).

Una prospectiva de este tipo, fuertemente orientada hacia una explotación de los recursos ‘naturales’ desde un punto de vista capitalista y desarrollista, opera en detrimento de las comunidades nativas que en esas regiones viven. Barre añade:

Más claro imposible: hay que capitalizar la Amazonía, rentabilizarla y para conseguirlo, hay que favorecer la colonización. Los acontecimientos recientes [...] demuestran que esta ley se aplica en detrimento de las comunidades nativas que sufren la invasión de colonos y de empresas que, con el apoyo del gobierno<sup>123</sup>, explotan los recursos de la región [...] burlando los derechos territoriales de las poblaciones autóctonas (Barre 1983: 57-58).

En 1978, después de paros y movilizaciones nacionales, se conformó una Asamblea Constituyente con el fin de guiar la transición hacia la democracia y elaborar una nueva

---

<sup>123</sup> Alan García Pérez, entonces presidente de Perú, demuestra en un artículo de 2007 una postura muy parecida en lo que tiene que ver con la necesidad de inversiones extranjeras y de explotación de los recursos, así como del escaso o nulo reconocimiento de los derechos territoriales y culturales de las poblaciones indígenas.

Carta Magna, que finalmente entró en vigor el año siguiente<sup>124</sup>. En 1980 las elecciones vieron como ganador a ese Fernando Belaúnde Terry que había sido derrocado por Velasco después del golpe de 1968. De acuerdo con el trabajo de Marie-Chantal Barre, el texto de referencia en esta sección, hay que hacer brevemente dos consideraciones principales en relación con su política indigenista. Por un lado, durante la campaña presidencial, Belaúnde recorrió las regiones a mayoría indígena y en éstas, su discurso populista estaba “fuertemente teñido de indigenismo”, siendo “la continuación lógica de la política del gobierno anterior”, en particular el de Velasco. Sin embargo, a esta política indigenista de ‘fachada’, se debe agregar, por otro lado, la apertura al capital extranjero, libre de tomar acuerdos con el Estado sobre asuntos económicos y explotar los recursos del país (Barre 1983: 58-59).

En el próximo apartado se otorgarán algunos elementos que dan cuenta del naciente interés hacia las temáticas de la etnicidad en la región andina a través de un recorrido de la producción antropológica andinista de la década de los 70, es decir, cuando dichas temáticas iniciaron a ser estudiadas. Luego, dividiendo por décadas, se reseñarán las principales obras – tanto analíticas como políticas – sobre ‘nación’ e identidad aymara, desde un punto de vista supranacional.

### *3.1. La antropología andinista de los 1970s y el interés por la etnicidad*

En este articulado y complejo paisaje, en antropología comenzaba – en particular debido al influyente trabajo editado por Barth (1976) – a surgir un nuevo interés, el de la etnicidad, también a raíz del cambio de paradigma del economicista al étnico. Entre la década de los 60 y 70, como se ha visto, se producen en Perú cambios importantes. El título de un párrafo de Salazar-Soler (2007: 96) fotografía bien una modificación de tendencia y de paradigmas en la antropología andinista entre los 60 y los 70: *los cambios versus las continuidades*. Si la antropología indigenista y culturalista preponderante en la década de los 60 ponía más énfasis en el estudio de los cambios (Dobyns, Holmberg, Opler et al. 1966, Korb 1966), atrincherada detrás de la oposición dicotómica tradición/modernidad, el decenio sucesivo invertía totalmente su objeto de estudio. En el caso de Puno, hay dos trabajos que – hasta en

---

<sup>124</sup> La historia constitucional de Perú es muy accidentada y cuenta con doce Constituciones – excluyendo estatutos y reglamentos provisionales – siendo la primera la de 1823 y la (hasta ahora) última, la de 1993.

el título – ejemplifican este tránsito. El primero es un texto del sociólogo francés François Bourricaud, publicado en 1962 (aunque el trabajo de campo tuvo lugar en 1953) y titulado *Cambios en Puno*. El segundo de John Hickman (1975), bajo el título de *Los Aymara de Chinchera, Perú: Persistencia y cambio en un contexto cultural*. El 1969 inauguró una nueva etapa en la historia del Perú, desde los más distintos ángulos. El general Velasco Alvarado, entonces presidente del país, reformó estructuralmente el sector agrícola, una medida que produjo cambios profundos también a nivel social. El ‘indio’, esa categoría de adscripción que transitó a través de los siglos y de las dominaciones, “dejó de llamarse «indio» para tomar el nuevo, y supuestamente más honorable nombre de «campesino» (Degregori, Sandoval 2007: 311). La antropología y las demás ciencias sociales abrieron sus intereses a nuevos temas y perspectivas teóricas, saliendo de temáticas hasta el momento confinadas al estudio del propio otro interno. Investigadores como John Murra y Tom Zuidema introdujeron, respectivamente, la ecología cultural y el estructuralismo; se empezó a dar atención a los procesos migratorios de las zonas rurales hasta las grandes ciudades; la etnohistoria hizo dialogar el pasado con el presente y los estudios amazónicos comenzaron a cobrar fuerza. A nivel teórico, este período vio también el surgir de la corriente que, primera en trascender los confines continentales, alcanzó impacto mundial en las ciencias sociales. Es la “teoría de la dependencia”, que en el Perú fue un “momento excepcional” en el que las ciencias sociales buscaron por primera vez “ocupar espacios centrales en la cultura y la política” (Degregori, Sandoval 2007: 312). Es interesante notar el hecho de que hay una diferencia entre una perspectiva “interna” y una “externa” en la antropología peruana de los años 70 de XX. Lo ejemplifican bien los artículos de los peruanos Degregori y Sandoval (2007), y el compendio crítico-bibliográfico de Salomon (1982). Hay que aclarar, sin embargo, que Degregori y Sandoval hablan con el conocimiento de más de treinta años de historia del Perú, años que vieron el auge y el derrumbe de Sendero Luminoso y la “guerra sucia” de los 80. Salomon, al contrario, recién hacía una retrospectiva de una década efectivamente rica en estudios, cambios y perspectivas. Degregori y Sandoval evidencian como el giro de los 60 a los 70 prometía un cambio de paradigma que, finalmente, “se frustró” (2007: 313). Para los dos autores, la figura que mejor ejemplifica las “posibilidades de tránsito, y de su frustración” está representada por José María Arguedas. Escritor y antropólogo, Arguedas se sitúa con pleno

derecho dentro de una tradición para quienes las identidades polarizadas e impuestas, fijas y naturales no tienen razón de ser, y mucho menos en el Perú. Del Inca Garcilaso, con sus identidades ambiguas<sup>125</sup>, a las reivindicaciones críticas y propuestas de Guamán Poma, Arguedas es intérprete del país y de sus diferencias, de sus riquezas e injusticias, sedimentadas en siglos de Colonia y, citando la perspectiva teórica introducida por Quijano, de colonialidad. Así Degregori y Sandoval definen a Arguedas:

De manera intuitiva, agónica, tanto en sus trabajos antropológicos como literarios, él avizora la posibilidad de un “nosotros diverso” más allá de los desgarramientos coloniales y del mestizaje homogeneizante. A partir de su experiencia vital y recogiendo lo mejor del culturalismo y la teología de la liberación, Arguedas logra intuiciones que lo convierten en precursor de una interculturalidad sustentada teóricamente y popularizada recién diez o quince años después de su muerte. Es el Arguedas que al recibir en 1968 el premio Inca Garcilaso de la Vega se define como un «individuo quechua moderno», lo que dentro del esquema de la modernización sería la cuadratura del círculo. Él que afirma: «yo no soy aculturado, yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua»; y proclama su anhelo de «vivir feliz todas las patrias» (Degregori y Sandoval 2007: 313).

Arguedas se quitó la vida en 1969, en la frontera entre una tradición anclada al pasado y un futuro que a nivel continental veía el surgir de los movimientos étnicos en México y Guatemala, Ecuador y Bolivia. Degregori y Sandoval sostienen que el legado de Arguedas no fue recogido por los jóvenes que hubieran podido crear “un movimiento equivalente” en el Perú – una de las razones del por qué el “factor étnico” comparece, de manera anómala, en el Perú con un cierto retraso – por la irrupción de otra propuesta, el marxismo, que se difundió en las universidades del país en los años 70. A diferencia de países como Italia, por ejemplo, donde la antropología logró articular el estudio de las masas campesinas del sur con la doctrina marxista, a través de la enseñanza gramsciana de cultura hegemónica y

---

<sup>125</sup> En los *Comentarios Reales*, el Inca Garcilaso se define tanto “mestizo” como “indio”: “Para atajar esta corrupción me sea lícito, pues *soy indio*, que en esta historia yo escriba *como indio*” (2012: 141). Y en otra parte, escribe: “A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman *mestizos*, por decir que somos *mezclados* de ambas *naciones*; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias; y por ser nombre impuestos por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena, y *me honro* con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio” (2012: 253, énfasis mío).



cultura subalterna (Cirese 2006), en el Perú el marxismo de los 70 era “un marxismo demasiado dogmático y economicista, que no dejaba espacio para la cultura” (Degregori y Sandoval 2007: 314). Y quienes no abrazaron el marxismo, no escaparon del estructuralismo levistraussiano. A la vuelta de la década, Sendero Luminoso irrumpió en el Perú. El cuadro casi dramático mostrado por Degregori y Sandoval, como se ha mencionado, tiene su contraste más fuerte en el ensayo bibliográfico de Frank Salomon, publicado en 1982. A pesar de que en la introducción el autor especifique los límites de su trabajo – estudios sobre quechua y aymara, de la década de los 70 y que representen nuevos campos de investigación o trabajos etnográficos ejemplares (Salomon 1982: 76) – la bibliografía final es sorprendentemente amplia y completa, ocupando la mitad de todo el artículo. De hecho, Salomon lo deja claro ya en la primera frase que “los 1970s vieron un crecimiento de la investigación de la tradición cultural andina suficiente para colocar los estudios andinos entre las sub-especialidades regionales mejor establecidas” (1982: 75). Entre las motivaciones históricas debidas a este crecimiento, el autor incluye una generación de etnógrafos y etnohistoriadores como Murra y Zuidema que trabajaron temáticas andinas, así como el período de la Reforma Agraria que en el Perú trajo también un interés creciente hacia lo indígena. Al mismo tiempo, la Reforma conllevó una “automovilización de las comunidades andinas y una experimentación con los medios de comunicación e instituciones bilingüe elevaron las esperanzas de la situación andina justamente a partir del punto de vista andino, una definición no prefabricada en términos familiares para el forastero hispano-orientado” (1982: 75). Salomon, en su muy clara metodología de estructuración del ensayo, identifica antes que nada unos cuantos aspectos concernientes a la adaptación y – por consiguiente – la naturaleza diferente de las comunidades andinas, por ejemplo, de mineros en Bolivia (Harris y Albó 1976) o los estudios sobre pastoralismo en la puna alta, así como sobre el clásico esquema de Murra de los “archipiélagos verticales” (Murra 1975). El desarrollo de la antropología andina de los 70 es debido, también, a una profundización de la estructura social, en primer lugar del *ayllu*. Desde un punto de vista de la antropología histórica, hay que recordar la clásica monografía de Wachtel (1976), fuertemente marcada por el estructuralismo, y los trabajos sobre la organización política aymara de Tristán Platt (1988). En este período son importantes las investigaciones sobre relaciones matrimoniales en los Andes, por ejemplo

la de Mayer y Bolton (1980), en particular entre los quechua puneños y de Albó (1972), y Albó y Mamani (1976), entre los aymara bolivianos. De todas formas, es en esta época que los y las estudiosas van cada vez más centrando sus esfuerzos para entender el ‘fenómeno étnico’.

### *3.2 ‘Nación’ e ‘identidad aymara’: antecedentes teóricos y analíticos*

Como subraya Thomas Abercrombie (1991) en referencia al caso andino, el concepto de etnicidad ha sido incorporado en antropología al comienzo de los años 70 (Ventura 1994: 119). Frank Salomon, en su reseña bibliográfica sobre la antropología andinista de esa década, dedica un apartado al desarrollo de los estudios enmarcados en este concepto que, hoy en día, requeriría un espacio mucho más amplio. En los 70, sin embargo, el término recién empezaba a entrar en la “caja de herramientas” de los y las antropólogos. Salomon evidencia que en esta época – conforme a las tendencias globales – también en las ciencias sociales latinoamericanas, y peruana en este caso, comienza a entrar el término “étnico” y a repensarse las categorías identitarias cristalizadas desde el período colonial. Los científicos sociales – sostiene Salomon – se dan cuenta de que las viejas categorías de blanco, indio, mestizo ya no eran explicativas, como evidenciaban entre otros Fuenzalida, Mayer y Escobar (1970), para quienes la categoría de raza social no explica fenómenos que, en realidad, son reconducibles a relaciones de poder. Centrales son, también, las contribuciones de Leslie Brownrigg, para quien etnicidad y clase no son esencias naturales e intrínsecas, sino categorías históricas de análisis, “que deben ser evaluadas a la luz de los hallazgos etnográficos” (Salomon 1982: 84). En el marco del fértil debate multidisciplinar sobre la “cuestión nacional”, la crítica al indigenismo fue acompañada por estudios que buscaban una “elucidación de las categorías humanas utilizadas dentro del discurso andino”, por ejemplo, en Albó (1986). Los estudios étnicos en la región andina se desarrollaron rápidamente, tocando varios temas y perspectivas. Dice Salomon que

Los grupos étnicos andinos son realidades tanto «en sí» como «por sí», si se examinan desde un punto de vista histórico, en la medida en que mantienen el uso de medios de producción derivados de fuentes precolombinas autónomas, emplean relaciones internas de producción que no pueden reducirse a las europeas, y conciben esto utilizando las ideas derivadas de la misma experiencia que las generó. En esta luz, tienen el carácter de «categorías naturales», descubiertas y no impuestas (Salomon 1982: 85).

En este período, las y los estudiosos comienzan a analizar lo aymara en cuanto fenómeno étnico y social, cargado por un bagaje de prácticas culturales distintas. Particularmente en Bolivia se “toma la palabra”, parafraseando el título de un bello libro de Domitila Barrios de Chungara, una mujer sindicalista boliviana que relató su historia de vida a Moema Viezzer (1977). En 1973 en el *Manifiesto de Tiwanaku* se reivindica la existencia de un “nosotros, los campesinos quechua y aymara”, documento interpretado por el historiador Roberto Choque (2010) como un “inicio de descolonización”. El período está caracterizado, por un lado, por el nacimiento de una conciencia étnica aymara y de un nuevo sujeto que se hace intérprete de estas exigencias, los así llamados “intelectuales indígenas”<sup>126</sup>. Por el otro, por una generación de aymaristas que a menudo interpretan estos cambios tomando una actitud comprometida, como en el caso de Xavier Albó, quien publica en 1977 un ensayo titulado *Khitipxtansa? ¿Quiénes somos?* En 1974, George Primov publica un artículo indispensable para entender diacrónicamente las relaciones entre quechua, aymara y *misti* en Puno; el año siguiente, John Hickman<sup>127</sup> publica una monografía sobre Chucuito, más exactamente Chinchera, para relatar los cambios y persistencias en la zona<sup>128</sup>, unos treinta años después de la investigación de Tschopik (1968).

A partir de los años 70 se asiste a un uso más frecuente del término ‘nación aymara’, tanto desde un punto de vista analítico como reivindicativo. En 1970, Grondín publica un texto titulado *Nación Aymara y Nación Boliviana*, y seis años después Bracamonte (1976) escribe su *Relación de la Nación Aymara con la comunidad boliviana*, mientras Montaña

---

<sup>126</sup> Claudia Zapata Silva ha dedicado varios estudios al tema. Véase en particular a Zapata (2005, 2007), Rappaport (2007), Ramos y Yannakakis (2014).

<sup>127</sup> Véase también Hickman (1974).

<sup>128</sup> En este período hay que recordar los importantes trabajos sobre pastores y camélidos andinos, como la clásica monografía de Palacios Ríos (1977, Mayorga, Palacios Ríos y Samaniego 1976), una temática muy estudiada en los años sucesivos.

Aragón (1977: 248) cita un “Encuentro de Catequistas de la Nación Aymara” celebrado en Copacabana (Bolivia) del 8 al 12 de junio de 1970<sup>129</sup>. Se trata de trabajos realizados por estudiosos que, sin duda, buscaron representar una realidad sincrónica, en devenir; por lo tanto, parece legítimo pensar que ‘nación aymara’ ya venía siendo usado por ciertos sectores aymara, como lo demuestra la autoidentificación de un dirigente citado en un artículo de la revista cubana *Casa de América* (1976: 74): “La construcción de las autoridades del Parlamento Indio nos la describe un representante aymara”, escribe el autor del texto. «Mi nombre es Samuel Coronel Gutiérrez – afirma el dirigente –, de la *Nación Aymara*, vanguardia de la raza solar que asombra el mundo con su milenario Tiahuanaco. Como delegado a esta reunión del Cono Sur represento a la organización y promoción campesina Mink’a, de La Paz, Bolivia» (1976: 74, énfasis mío). Coronel se identifica como perteneciente a la ‘nación aymara’, dentro de un marco más general, el del Estado Boliviano. El vínculo con la historia – y con los antepasados – es recordado y enfatizado a través de la referencia a Tiwanaku, pero también a la “raza solar” que ya habría existido antes de la conquista inca. Coronel era un intelectual y dirigente político; en los años 70, en particular en Bolivia, comenzó a surgir un nuevo sujeto socio-político, “vanguardia” de lo que luego aterrizará en varios estratos de las sociedades boliviana, antes, y peruana y chilena, después, en el “re-descubrimiento” de una identidad aymara.

En 1977<sup>130</sup>, siempre con referencia a Bolivia, Xavier Albó explora los varios ‘tipos’ de identificación en cuanto aymara en base a la extracción de clase, y sostiene que “en la actualidad, la gran mayoría de la nación aymara sigue siendo agricultora” (Albó 1986: 149). Como se ve, todas las referencias tienen como marco de análisis o lugar de enunciación a Bolivia, señal que la ‘toma de conciencia’ de sentirse aymara – o el comienzo de un discurso ideológico sobre este tema – se da primeramente en ese país. Sin embargo, para el caso peruano, Velasco Mesa (1978) escribió que “los habitantes que viven en sus riberas e islas [del lago Titikaka] constituyen una sola *nación* los aymaras o kollas con sus costumbres, raza, idioma, creencias, tradiciones, organización social, leyendas comunes e idénticos” (1978: 20, énfasis mío). . El autor destaca algunos rasgos que considera comunes (dice “idénticos”) a los aymara peruanos, elementos que – a distancia de

---

<sup>129</sup> Enrique Jordá cita un “*I Encuentro Nacional de Evangelizadores del Pueblo Aymara* [...], realizado en La Paz, los días 2, 3 y 4 de septiembre de 1969” (Jordá 2003: 360).

<sup>130</sup> Sin embargo, se ha consultado la edición de 1986.

más de dos décadas – volverán en las descripciones que se recogen en este trabajo. Mas no se limita a clausurar a la ‘nación aymara’ dentro de los angostos límites estatales, sino que sostiene la existencia de una tendencia que “constantemente trata de borrar los signos convencionales de frontera para que siga perviviendo la nación aymara” (Velasco Mesa 1978: 21).

Los años 80 se abrieron con el retorno de la democracia; en 1975, Velasco Alvarado fue derrocado por un golpe que llevó a la presidencia de la República a otro militar, Francisco Morales Bermúdez, quien acabó su régimen en 1980. Sin embargo, el mismo año irrumpió en la escena Sendero Luminoso quien emprendió una guerra violentísima en contra del Estado central. En este contexto, en la primera mitad de los años 80, se fundó en Puno la hoy denominada Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA), la más importante organización aymara del país (Pozo 2015). Es de 1984 la publicación de un texto publicado por la UNESCO y editado por Xavier Albó que se convertirá en los años siguientes en fuente obligatoria para el estudio de los aymara. Entre los autores, hay que citar a investigadores como Tristan Platt, John Murra, Thérèse Bouysse-Cassagne, Víctor Ochoa, Olivia Harris, todos centrales en el estudio de la etnohistoria y la etnografía aymara.

También en esta línea de formación histórica de la identidad se sitúa un breve artículo de Xavier Albó (1987). En este ensayo, Albó busca evidenciar los procesos que han llevado al desarrollo de la que hoy es definida – y vivida – como “identidad aymara”. Por eso, la pregunta principal que orienta el trabajo es: “¿cómo se ha ido llegando a formar una identidad aymara en el espacio y el tiempo?” A través del análisis histórico desde la época pre-colonial a la actual, Albó esboza las principales etapas de la formación de una identidad aymara. Para la época pre-colonial, en la descripción del territorio habitado por poblaciones de lengua aymara, Albó retoma la definición de Thérèse Bouysse-Cassagne y escribe:

podríamos concluir que la distribución espacial de estos numerosos grupos se asemejaría a un tejido policromático, más que a un mosaico. No se trata de jurisdicciones distintas yuxtapuestas como las piedritas que forman el mosaico. Más bien en un mismo lugar pueden coincidir varios grupos, y cada uno de ellos reaparece en forma salpicada en otros varios lugares, dentro del conocido esquema del archipiélago o control vertical de varias ecologías, tan divulgado desde Murra. Cada etnia sería como el hilo que aparece, desaparece y reaparece en un tejido (Albó 1987: 29-30).

En cuanto a la organización espacial, Platt sostiene que en este período es de tipo “transversal”. Para Albó es necesario comprender cómo se va formando la organización tradicional aymara, es decir, cómo del *ayllu* o *jatha* se ha llegado a constituir la *marka* y lo que Platt ha definido “federaciones” y “confederaciones”. La llegada de los invasores españoles con su esquema de dominio y explotación de gentes y recursos modificó el espacio social andino. El virrey Toledo, considerado el organizador del nuevo espacio colonial fue, en realidad, el gran desorganizador del orden pasado. El autor hace notar que, desde un punto de vista económico, la necesidad de explotación de los “indios” a través de tasas e impuestos comportó un reajuste del territorio, fraccionado y circunscrito para ser mejor explotado. Se pasó, entonces, del *ayllu* andino a la comunidad colonial; las *reducciones* y la cristianización se hizo cada vez más fuerte<sup>131</sup>. En este contexto, “la gente ya no se identificaba por «filiación», sino por «residencia»” (Saignes 1978)” (Albó 1987: 33). El principal centro económico español estaba representado por las minas de Potosí, mientras que el político y comercial era la ciudad costera de Lima. Y fue, justamente, alrededor de estos ejes que se reorganizó la vida política y socioeconómica de la colonia.

---

<sup>131</sup> Una de las medidas más importantes tomadas por Toledo consistió en la creación de las llamadas “reducciones de indios”, es decir, la fundación de nuevos pueblos – recalando la estructura de los municipios y villas peninsulares – para agregar en un solo lugar concentrado a las poblaciones nativas las cuales, como se ha visto, tenían por lo general una forma de asentamiento vertical y salpicada. El objetivo, de acuerdo con Coello, era “facilitar el cobro del tributo y la mita minera, así como frenar la caída demográfica motivada por las guerras civiles y las epidemias. La única manera de garantizar el buen orden colonial consistía en sedentarizar a la población andina y moralizar sus costumbres, consideradas perjudiciales para la moral cristiana. Para la nobleza y autoridades religiosas nativas quedaba claro que el mantenimiento de sus privilegios políticos y económicos sería proporcionalmente más difícil a medida que el control español se hiciera más efectivo. Con extraordinaria rapidez, “el Solón peruano” puso en marcha una serie de medidas orientadas a consolidar la autoridad de la Corona y limitar el poder de los encomenderos” (Coello 2005: 1508).

Según Albó es en este contexto que fue perdiéndose el concepto de pertenencia étnica: eran sólo *mitayos*, trabajadores de la mina, y del grupo particular las definiciones pasaron a señalarlos simplemente como *yanakuna* (*pongos*) o con el nombre aún más general de *indiada*. Este proceso tuvo sus particularidades locales y muchos *kuraka* (señores étnicos) se conformaron a la situación colonial, pero muchos otros lograron mantener viva su propia identidad étnica hasta los grandes levantamientos anticoloniales del 1780 de Túpac Amaru y, sobre todo en el lado aymara, de Túpac Katari. A esto es necesario añadir, prosigue Albó, el aspecto lingüístico, que facilitaba la agregación identitaria de las personas en un mismo contexto territorial. En este sentido tuvo un rol importantísimo la evangelización llevada a cabo por los colonizadores, quienes eligieron tres lenguas principales para este trabajo: el *runa simi* – quechua – el *jaqi aru* – aymara – y el *pukina* – desaparecido probablemente ya en período colonial. Tales factores heterogéneos contribuyeron a identificar determinadas regiones geográficas con confines definidos, perdiendo esa connotación precedente que veía diversas lenguas en un mismo lugar, y el aymara perdió importancia y territorios con respecto al quechua.

En definitiva, en la opinión de Albó es posible hablar de un “mundo aymara” espacial y territorialmente circunscrito ya en las primeras fases de la Colonia: de todas formas, escribe el antropólogo, “aunque evidentemente arraigada en una profunda historia neocolonial, la identidad aymara, en su sentido más rígidamente «aymara» actual, viene a ser una creación o consecuencia de los nuevos ordenamientos coloniales” (Albó 1987: 35). Entonces, en la opinión de Albó, parece lícito pensar que la identidad nuclear de grupo fue más fuerte donde correspondía con *liderazgos*, es decir, bajo un mismo líder. En fin, en la última parte de la época Colonial, y después de más de dos siglos de dominación, han ido formándose nuevas identidades. Sin embargo, continúa Albó, lo cierto es que no puede decirse que las viejas identidades locales (*charka*, *pacaje*, *lupaqa* y otras) hubieran desaparecido totalmente, ni que el factor lingüístico estuviera como base para nuevas identidades. Según Albó, “con todo, es precisamente en el tercer foco donde está surgiendo con mayor claridad un grupo cuyo núcleo central está cohesionado en torno a una unidad precisamente aymara” (Albó 1987: 38).

En la última parte de la Colonia, los movimientos de fronteras delinearon la actual división de los aymara entre las tres repúblicas independientes de Chile, Bolivia y Perú, sin

tener mínimamente en cuenta los confines tradicionales de los viejos reinos indígenas. Según Albó, además de los cambios territoriales, intervinieron también modificaciones sociales.

El artículo de Albó complementa, aunque de forma parcial y por la brevedad del mismo, el trabajo de Bouysse-Cassagne que se comentará en seguida. Si la primera parte es un resumen histórico útil que busca dar cuenta de los sucesos en todo el territorio aymara, la última – enfocada más en la realidad boliviana – tiene su importancia desde un punto de vista comparativo. El texto de Albó logra poner el acento en el carácter de construcción y multiplicidad de emergencias de una identidad en cuanto aymara, ubicándose como fuente preferencial para esta tesis.

En 1987, Thérèse Bouysse-Cassagne publica un texto sobre identidad aymara, postulando que ésta es una formación socio-cultural atestada ya en época pre-incaica, sobreviviendo a las oleadas de los conquistadores incas antes, y españoles después. Su interpretación, fuertemente estructuralista, analizaba, a partir de fuentes coloniales pero también orales, la arquitectura del espacio socio-geográfico, reconociendo en conceptos opuestos – aunque complementarios – la organización espacial en la que se articulaban los grupos. Así, *puruma* estaba asociado con lo selvático, en oposición al dominio de lo civilizado; por ejemplo, Bertonio (2011: 98) define *puruma jaqinaka* como “bárbara gente”; o también el “animal que no está debajo de pastor” es definido por el mismo jesuita como *puruma o k'ita waqura*. *K'ita*, en mis notas de campo tomadas en la comunidad de Ancasaya, ha sido traducido por una comunera como “silvestre”, en referencia tanto a cosas como a personas. Como también hace notar Pozo (2015: 18), Jan Szemiński critica de manera bastante severa la interpretación de Bouysse-Cassagne. Escribe Szemiński: “el modelo de la historia andino-aymara propuesto me parece discutible ya que es completamente diferente de los modelos descritos por los andinos mismos. Tampoco me parece aceptable – continúa el estudioso – el argumento de la autora según el cual esos modelos no proceden del espacio cultural y lingüístico aymara, sino que son una creación influenciada por la imagen inca de la historia” (1989: 600). Szemiński argumenta su crítica citando a varios cronistas y mostrando cómo las interpretaciones de Bouysse-Cassagne se revelan a veces arriesgadas. Sin embargo, el autor subraya que el mérito principal de Bouysse-Cassagne es el de haberse puesto, por primera vez en la historiografía andina, “la



cuestión de la formación y de la continuidad de la identidad aymara bajo las dominaciones inca y española” (Szemiński 1989: 601). También Thierry Saignes, en una reseña de 1988, critica a Bouysse-Cassagne. Para el autor, Bouysse-Cassagne “pone dos principios bases que la alejan de la peligrosa tentación regresiva de partir de fuentes españolas hasta descubrir un supuesto substrato aymara”. Sin embargo, para Saignes, la interpretación que Thérèse Bouysse-Cassagne hace de la identidad aymara en los siglos XV y XVI es errónea: “no se puede aceptar la premisa de una identidad fija e inmutable desde el principio”, afirma, motivándola con el hecho de que “los aymara mismos han sido profundamente remodelados y homogeneizados por su sujeción a dos estados imperiales, el inca y el hispánico. Esta identidad cambiante no adquiere un sentido sino en sus diferentes contextos históricos” (Saignes 1988: 236-237). Sin embargo, como evidencia Saignes, la autora logra “evitar el mayor problema de los trabajos sobre etnicidad: encerrar a los Aymara en una pretendida substancia identitaria originaria e inalterable”, mostrando – por lo contrario – “que esta identidad no podía construirse, y remodelarse varias veces, sino a partir de una incesante confrontación con sus «Otros», autóctonos dominados, «salvajes» de la selva, y conjuntos mayores (inca, español o nacional) que los han incorporado” (Saignes 1988: 238). Pese a las críticas recibidas (críticas que en esta tesis no constituyen un argumento central a considerar), el estudio de Thérèse Bouysse-Cassagne se sitúa entre los más importantes puntos de partida para entender diacrónicamente las etnogénesis aymara que, como evidencia Saignes, han sido múltiples de acuerdo con el contexto histórico.

Los años 80 fueron caracterizados en el Perú por un creciente desarrollo de lo que Ramón Pajuelo (2007) llamó – con referencia al país – la “irrupción del factor étnico” (Bengoa 2000, 2009). Dos eran las tendencias principales que se enfrentaban en este período: por una lado, una visión de corte etnicista y, por el otro, una visión que más bien desconfiaba de esta última y que tenía como parámetro de análisis la clase. Como hizo notar Salomon (1982), el interés hacia lo étnico y las dimensiones identitarias se dan a partir de los años 70, y en la década siguiente serán muchos los trabajos enfocados en estas temáticas. En un artículo aparecido en *Allpanchis* – la revista de la Pastoral Andina –, Albó discute lúcidamente acerca de una continuidad entre identidades coloniales y actuales. A partir de la tarea evangelizadora, llevada a cabo gracias al indispensable medio lingüístico, el resultado obtenido “a largo plazo” habría consistido en “la reformulación de

las identidades andinas. En el momento del primer contacto colonial estas identidades eran distintas de las actuales”, precisa el autor, que añade: “es más real hablar de una ‘Nación Aymara’ y de una ‘Nación Quechua’ ahora que antes de la invasión europea. Y la tarea evangelizadora en lenguas andinas ha tenido su labor importante en esa restructuración” (1984: 104-105).

El tema de la ‘nación aymara’, junto al de la identidad, aparecerán con fuerza creciente en los estudios andinistas de los 80, pero también en las reivindicaciones de los intelectuales indígenas. Nación e identidad, además, comienzan a constituir dos caras de la misma moneda, y a andar juntos en documentos políticos y trabajos académicos. Se registra, además, en este período el surgimiento de organizaciones aymara en el Perú, tales como el Consejo de la Nación Aymara (citado por Carlos Milla en 1983) y la Unión Nacional de Comunidades Aymara (Pozo 2015).

El problema de la construcción de una nación peruana (Portocarrero 2014), y de la constitución plurinacional del Estado, es bien delineado en el análisis contenido en los *Acuerdos del VI Congreso de la Confederación Campesina del Perú* (1982). Junto a la necesidad de “reforzar la cultura nacional y que las expresiones culturales del campesinado se afirmen y se desarrollen como una de las bases de la nación peruana” (A.A.V.V. 1983: 73), se reivindica el “promover el desarrollo del idioma quechua, aymara y de las *nacionalidades* de la selva” (A.A.V.V. 1983: 77, énfasis mío). Páginas antes se había criticado la actitud “agresiva” del Gobierno “en la marginación de las *nacionalidades* quechua, aymara y minorías de la selva [...] que son la expresión de las culturas que conforman nuestra nación” (1983: 64, énfasis mío), en un llamado a la unidad en “la lucha contra los enemigos de la clase” (A.A.V.V. 1983: 80), a la que deberían participar también las “nacionalidades” indígenas, consideradas como fundamento de la nación peruana. Es decir, la idea consistía en construir un Estado – y una nación peruana – a partir también de los conjuntos indígenas, sin necesariamente diluir su identidad en una idea de nación homogénea y excluyente<sup>132</sup>. Se advertía la urgencia de reestructurar la organización estatal – por supuesto, desde un punto de vista ideológico – para construir una idea de Estado

---

<sup>132</sup> En Perú y, específicamente en Puno, el tema había sido tratado ya en los años 30. Para una reseña de estas propuestas véase Zevallos (2002).

plurinacional en el que existiese también una identidad nacional compartida en cuanto peruanos, pero libre de relaciones de dominación jerárquicas.

En 1987, en Bolivia, las *Reflexiones del Movimiento Obrero* dibujan una tensión política distinta: “otro aspecto tiene que ver con la resolución del *problema* de las *nacionalidades*”. Las nacionalidades son vistas como un problema en la definición de una identidad boliviana, ya que las fuerzas tradicionales – identificadas transversalmente tanto en la izquierda y en la derecha como en las clases dominantes en general – “no tienen un proyecto histórico nacional que permita reformular una respuesta de reconstrucción de una identidad propia y superior”. Desde el punto de vista de la lucha de clase, las viejas estructuras de poder están bloqueadas en una posición inerte, sin un proyecto que lleve hacia la consecución del socialismo en Bolivia, y aún más porque privan de una idea de unidad identitaria nacional, de una nación boliviana superior. Superior a las supuestamente “falsas” nacionalidades con

visiones culturalistas o indigenistas [que] desde fuera del movimiento campesino y de las nacionalidades vienen planteando supuestas fórmulas de constitución de naciones autónomas e independientes: *nación aymara*, *nación quechua* y *nación guaraní*. Son visiones deformadas de la realidad, que pretenden nuevas revoluciones nacionales bajo las vertientes «indias» para fortalecer una supuesta burguesía india (A.A.V.V. 1987: 64, énfasis mío).

Se oponen, en este discurso, los términos ‘nacionalidades’ y ‘nación’<sup>133</sup>. El primero, es reconocido y “domesticado” porque no implica incomunicabilidad con el desarrollo de una nación boliviana y porque, más estratégicamente, la base campesina (“india”, hasta 1952 y, por lo tanto, perteneciente a alguna ‘nacionalidad’), era un aliado determinante para el movimiento obrero. El segundo término, ‘nación’, es empleado con un sentido separatista y es, por lo tanto, incompatible con la necesidad de construir una nación boliviana unitaria. En este discurso, la cuestión étnica sería excluyente con respecto a la clase, ya que encubriría las relaciones desiguales de tipo laboral con las de ‘raza’.

Un importante documento sobre la cuestión nacional en Perú, y la relación del Estado central con las ‘nacionalidades’ indígenas, es un trabajo de Rodrigo Montoya, quien ha reflexionado en varias ocasiones sobre las temáticas identitaria y nacional (1986, 1989 y, en

---

<sup>133</sup> A este propósito, y siempre siguiendo con el caso de Bolivia, véase la discusión en Calla, Pinelo y Urioste (1989), específicamente el *Debate* en página 169 y siguientes.

el caso específico aymara, 2011; también Montoya y López 1988). En la misma línea que Albó (1991b) y Barnadas (1983) para el caso boliviano, Montoya analizó la identidad e identificación indígena en el país señalando que, si bien “los pueblos indígenas del Perú conservan todavía sus matrices culturales propias”, había una falta de “conciencia” y de “pertenencia”, tanto individual como colectivamente (Montoya 1986: 322). Y el porqué, el antropólogo peruano lo encuentra en lo que Albó (1980) – a propósito del elemento idiomático – había denominado “efecto de prestigio”, es decir, una desestimación subjetiva y colectiva de la condición de indígena y del horizonte cultural asociado a éste. A tal propósito, Montoya aclara que “el esquema colonizador de los españoles ganó la batalla porque logró convencer a los indios de su «inferioridad» frente a los blancos, supuestamente superiores”. Y continúa afirmando que “cuando la palabra *indígena* se convierte en un insulto es difícil encontrar razones suficientes para una identidad étnica indígena entendida como el *orgullo* de pertenecer al grupo étnico” (1986: 322). Junto a la diferencia de reivindicarse como indígenas, Montoya restituye de manera casi fotográfica y en pocas frases la cuestión de la autoidentificación indígena. A propósito de la definición analítica de sociedad, aplicada a conjuntos originarios, afirma: “las nociones de «sociedad quechua», «sociedad aymara», «sociedad andina» no existen en la vida cotidiana de los indios porque – explica el autor – son fruto de intelectuales interesados sobre todo en sumar fragmentos” (1986: 322).

Ahora bien, algunas precisiones son obligatorias. En primer lugar, Montoya habla de la situación indígena peruana en general, sin afrontar un caso etnográfico específico; por esta razón, la generalización que hace carece inevitablemente de profundizaciones contextuales. En segundo lugar, el autor dibuja un cuadro que, claramente, ha ido cambiando en el curso del tiempo. Sin embargo, quizás el rol que él asigna a los “intelectuales” no restituye la importante labor de éstos en la conformación de esa conciencia y de esa dimensión nacional que es – en cierta manera – actualmente una realidad. Sí, es cierto que en los 80 “los intelectuales [estaban] interesados en sumar fragmentos”, justamente por lo que Montoya comentaba más arriba, es decir, el “orgullo” de sentirse indígena (quechua, aymara o de otra minoría), y por la consiguiente ‘pérdida’ de una identidad, en cuanto aymara, por ejemplo. En términos de Montoya, sin embargo, se encubre la agencia de esos intelectuales en superar la “inferiorización” y en imaginar una identidad o nación desde un punto de

vista indígena. De hecho, quien buscaba – y, en todo caso, sigue con esa tarea – invertir esos mecanismos de autoinferiorización percibida, eran justamente los intelectuales. De acuerdo con el estudioso, “en las comunidades llamadas «más tradicionales» la identidad personal y colectiva de los individuos se fija en la comunidad tal, el ayllu tal o tal parcialidad. Nada más. Una dimensión regional o nacional simplemente no existe”, concluye el autor (1986: 322). Actualmente, al esquema que propone Montoya habría que añadir la pertenencia distrital o provincial<sup>134</sup>. Como se ha mencionado, el autor escribía en los 80 cuando recién comenzaba a darse un movimiento de reflexión y concienciación; ahora, gracias a las mejores conexiones y movilidad, a un mayor acceso a la educación secundaria y universitaria, a medios de comunicación hace treinta años inexistentes, la realidad aparece mucho más fluida y compleja de la que señaló el estudioso. Es por este motivo que hoy en día no puede afirmarse que “una dimensión más regional o nacional simplemente no existe” y que, por lo tanto, “no hay razón [...] para hablar de una «nación aymara»” (1986: 322). El problema no es tanto si es posible o menos, ni si es legítimo o no hablar de eso; el problema es que de esto se habla, y que hay que entender por qué, en qué sentido y quién lo hace.

En fin, Montoya retoma la distinción – ya discutida en *Reflexiones del Movimiento Obrero* (1987) – entre ‘nación’ y ‘nacionalidades’. Escribe:

cuando se sustituye la noción de nación por la de nacionalidad el problema tampoco se resuelve porque no tiene sentido hablar de una nacionalidad sin conciencia y sin orgullo de pertenencia. Queda simplemente la realidad, tal como es, con un conjunto de grupos étnicos divididos en fragmentos locales, sin conciencia ni orgullo de pertenencia, y con algunos intelectuales urbanos con graves crisis de identidad que proyectan sobre los indígenas sus buenos deseos. Ni quechuas ni aymaras están orgullosos de ser quechuas y aymaras (1986: 323).

Estos “intelectuales urbanos con graves crisis de identidad” no son delineados. Y, además, siendo la identidad algo absolutamente ni fijo ni estable, tampoco una cualidad estructural, esta “crisis de identidad” sería más oportuno leerla como una postura política que como un trastorno. Los “intelectuales urbanos” de los años 80, por ejemplo en Puno,

---

<sup>134</sup> Quiero agradecer a Samuel Serrano Cordero por las discusiones acerca de este argumento.

¿quiénes eran? Pues, sin remontarnos a las figuras de finales del siglo XIX, o a la vanguardia literaria de los 30 – ya casi míticas en la región –, los intelectuales urbanos puneños de los 80 eran ‘mestizos’ e ‘indígenas’ (quechua o aymara) hijos de migrantes procedentes del medio rural, que habían estudiado en Puno o en otras grandes ciudades, interesados en las dinámicas históricas, sociológicas, económicas y literarias del departamento puneño (Zevallos 2002, 2015). Y si se quiere citar a otro gran aporte de Montoya, junto con López (1988), en realidad ‘intelectuales’ podrían ser definidos también los estudiantes que participaron en el libro colectivo editado por los dos autores citados. Sin embargo, el aporte de Montoya es imprescindible para entender, a nivel diacrónico, el surgimiento político de la identidad aymara – y quechua – en el Altiplano puneño.

‘Nación aymara’ es, en los años 80, un término corriente en Bolivia y Perú, particularmente en ámbito urbano, espacio a partir del cual se reflexiona sobre la condición indígena desde diferentes ángulos. Así, en un artículo publicado en el libro *La mujer en el mundo andino*<sup>135</sup> se lee: “hay en las ciudades una real discriminación contra la mujer, en realidad sufrimos varias discriminaciones: como pertenecientes a la *nación aymara*, como mujeres, como postergadas económicamente” (Flores, Gutiérrez, Velasco 1986: 5). Esta valiosa declaración de mujeres de la OMAK (Organización de Mujeres Aymarás del Kollasuyo, Perú) restituye de manera muy puntual lo que Verena Stolcke definió en su *La mujer es puro cuento* como la “intersección dinámica entre el género, la raza y la clase” (2004: 93). Quien habla se reivindica como representante de una serie de categorías subalternizadas en cuanto a mujer, en cuanto a mujer explotada económicamente y, en cuanto a mujer aymara explotada económicamente. Para la autora del artículo, ‘nación aymara’ es sinónimo de pueblo, como puede apreciarse en la cita a continuación: “somos conscientes al mismo tiempo de que pertenecemos a un pueblo concreto, el *pueblo aymara*, del cual somos la mitad femenina” (1986: 5). El cambio, con respecto a una mera identificación lingüística, aparece neto, pues se postula una realidad más amplia de la exclusiva compartición de un idioma; se postula que, además de la lengua, existe un ‘pueblo aymara’, un conjunto de personas unidas por algo y que es consciente de serlo. Como en el caso discutido más arriba, quien habla lo hace desde un espacio urbano y no desde un espacio rural. Sin embargo, estas tentativas pioneras han sido indispensables para

---

<sup>135</sup> Existe otra versión, también de 1986, en la revista *Mujer/fempres*.

que esa conciencia bajara – con diferencia de intensidad en base al contexto temporal y local – de una recién conquistada ciudad letrada (aunque fuese su periferia) al campo, simbólico y vivido. Son respuestas a diálogos y preguntas acerca del ‘quiénes somos’ a las que se intenta contestar en la década de los 80.

‘Quiénes somos’ es también una pregunta que aparece en los títulos de dos ensayos antropológicos, de Albó (1986) y de Montoya y López (1988)<sup>136</sup>. En este último texto se recolectaron breves testimonios de mujeres y hombres quechua, aymara y procedentes de medios urbanos del departamento de Puno<sup>137</sup>, a propósito de su propia autodefinición; el trabajo de Montoya y López es un valiosísimo documento histórico que permite comprender el discurso identitario en la década de los 80, así como entender quiénes eran esos hombres y mujeres, sus procedencias, sus estudios. Uno de los que participaron en el libro era Agustín Chura Quispe, un profesor nacido en Pomata, que cursó sus estudios superiores en educación en Puno y universitarios en el Cusco. A la pregunta que Montoya y López le hacen, “¿quién es usted?”, Chura contesta: “como aymara-hablante, soy consciente que personal y colectivamente pertenezco a un *AYMAR MARKA* – a un *pueblo o nación aymara*” (1988: 44, énfasis mío). La adscripción identitaria de Chura pasa, en su visión, por hablar el idioma aymara, cuestión que lo hace pertenecer a lo que, de manera interesante, define como “Aymar Marka”, es decir – en sus propias palabras – “a un pueblo o nación aymara”. Tres aspectos son aquí trascendentes. En primer lugar, la relación entre lo personal y lo colectivo, cosa que implicaría una realidad no solamente subjetiva ya que “el pueblo aymara existe por los aymara y para los aymara”: el sujeto individual aymara existiría en virtud de un sujeto colectivo aymara y, a su vez, este último existiría porque existen sujetos individuales aymara. En segundo lugar, el uso de ‘marka’ ya discutido al comienzo del capítulo en el sentido de ‘pueblo’ o ‘nación’ es, en cierta manera, una novedad con respecto a los significados más antiguos que registraban el término como relativo a un centro poblado. El tránsito semántico, si bien aún vinculado con un sentido territorial, pierde su concreción física y local de lugar habitado y construido, para adquirir

---

<sup>136</sup> En 2008, Alanoca titulará una poesía *Khitipxtansa* – ‘quienes somos’, como el título del ensayo de Albó (1986), – a la que responderá en el mismo poemario con otro escrito titulado *Nayax Aymaratawa* (‘yo soy un aymara’).

<sup>137</sup> En efecto, se trata de escritos elaborados en el marco del curso de antropología cultural que Montoya dictó en 1985 en la carrera de Lingüística Andina de la Universidad Nacional del Altiplano, que recién comenzaba su historia.

también una dimensión más ideal – e ideológica – de *pacha*, espacio y territorio históricamente vivido por un conjunto de personas que se sabe pueblo. Por supuesto, este deslizamiento no es recibido y adquirido por todas y todos los ‘aymara’, sino por ciertos sectores intelectuales que recién imaginaban una ‘nación’ o ‘pueblo’ aymara. En realidad, el uso de *marka*<sup>138</sup> empleado con un significado ‘nacional’ es más antiguo, remontándose a los tiempos de las independencias de las nuevas repúblicas y, en particular, a los documentos bilingües aymara/castellano<sup>139</sup>. Pero, es legítimo pensar que Chura, en 1988, es uno de los primeros en usar la fórmula *Aymar Marka*, ‘nación’ o ‘pueblo’ aymara para definirse, definición que luego será muy común en las reivindicaciones políticas aymara<sup>140</sup>. Como se ha visto, ‘nación aymara’ (y en sus variantes inglés y francés) aparece desde el siglo XVI en documentos, crónicas, y otros tipos de materiales; sin embargo, es a partir de este período (años 70, 80) que *Aymar Marka* entrará de derecho en la literatura y en las reivindicaciones, no ya solamente en castellano sino en *jaqi aru*. En fin, en tercer lugar, es necesario notar que los términos ‘nación’ y ‘pueblo’ son empleados – como en otras ocasiones – en cuanto sinónimos; ‘nación’, por tanto, no implica ningún vínculo con ‘Estado’, sino que – para Chura – tendría el mismo sentido que ‘pueblo’.

Los años 90 en el Perú comenzaron con las elecciones políticas, elecciones fuertemente cargadas por el factor étnico. Por un lado, Mario Vargas Llosa, arequipeño, ‘blancoide’, intelectual, neoliberal; por el otro, Alberto Fujimori, “el chinito”, de ascendencia japonesa e ideología igualmente de derechas. Ramón Pajuelo, citando a Albó (2002), a este propósito

---

<sup>138</sup> Con relación a la época colonial, Szemiński y Ziółkowski (2015: 25) notan que “en el siglo XVI, la mayoría de los pueblos andinos estudiados conocían una organización en tres niveles que se reflejaba en una conciencia de pertenencia cultural triple, uno unido a centros ceremoniales (llamados Llaqta o marka), que controlaban territorios que podían extenderse desde unos pocos a más de mil kilómetros cuadrados. Esta toma de conciencia se refería también a la etnia, que podría cubrir de un centenar a un millar de kilómetros cuadrados y, finalmente, la pertenencia a las “naciones” que ocupaban hasta unas pocas decenas de miles de kilómetros cuadrados. Estas conciencias de pertenencias culturales eran probadas por la jerarquía de las deidades, los lugares sagrados y los poderes políticos, pero no necesariamente por una lengua común”.

<sup>139</sup> Véase por ejemplo *Markas Qhispichaw Qilloqt’atapa* (Acta de Independencia), traducción de un documento producido en Tucumán sobre la secesión de las Provincias Unidas en 1816, publicado en versión bilingüe en Albó y Layme (1992: 134-136). Para los documentos políticos del período, también Albó y Layme (1992: 130-141).

<sup>140</sup> Hay antecedentes del uso con este significado. Por ejemplo, en un programa radial recopilado en La Paz (Bolivia) en 1951 por Luis Soria Lens. El *raryu parliri* (locutor), anuncia al comienzo de la transmisión: “«Panqar marka» sutin raryuw jumanakatak wakichani: *Aymar markasan* arupa” (Radio «Pueblo de Flores» ha preparado para ustedes “La voz de nuestro pueblo aymara”) (Albó, Layme 1992: 184-185). López y Sayritupac (1986) en su clásico *Wiñay Marka* registran “Kamisti *aymar markasan* sarnaqawinakap tuqitx sum yatiqañ” (Cómo es [que] la vivencia de nuestro pueblo aymara pueda enseñar bien”, traducción mía y revisión de Alan Ever Mamani Mamani, comunicación personal del 4/12/15).



escribió: “Fujimori no favoreció el surgimiento de organizaciones y discursos étnicos, una vez culminado el ciclo de violencia política [la guerra entre Sendero Luminoso y el Estado] que tuvo como sus principales víctimas a las poblaciones indígenas” (2007: 106, nota 27). En 1990, González y Gavilán escriben, desde el lado chileno, un ensayo sobre identidad aymara. En el primer apartado, los autores sostienen las dificultades en la definición de quién es aymara en el norte de Chile, comenzando con el esquema según el cual “una raza = una cultura = un lenguaje”. Continúan sosteniendo que “con excepción de las características raciales de origen amerindio, todavía perceptibles pero no necesariamente adscriptoras de identidad, esta ecuación no parece ser tan clara si se considera lo que ocurre actualmente con la cultura y el idioma de este grupo de Chile”. Siguen otorgando datos sobre el porcentaje de la población que, en las varias áreas del norte del país, habla aymara, concluyendo que “sólo un 39,2% del total estimado de la población aymara chilena utilizaría su propia lengua”. Esta lengua estaría en peligro por dos razones principales: por un lado, afirman González y Gavilán, son cada vez menos los jóvenes que la hablan y, por el otro, porque los que viven en las ciudades se encuentran en “un espacio de asedio lingüístico, [que] obviamente atenta en contra de las posibilidades efectivas de mantención de la lengua” (1990: 6). Otorgando, “como es común” a la lengua un “estatus fundamental como vehículo privilegiado para la reproducción cultural de un pueblo”, los autores se preguntan si los aymara de Chile están desapareciendo o, por lo menos, de que la lengua ya no representa un factor central en quiénes “se podrían calificar” o se autoidentifican como aymara (1990: 7). Entonces, dejando de lado las cuestiones relacionadas con los rasgos físicos y el idioma, “la definición de los aymara como grupo étnico, por tanto, quedaría reducida a la existencia de un conjunto de atributos culturales más o menos interrelacionados”, de orden político, social, económico, todos elementos que “podría[n] considerarse como una demostración de la posibilidad de establecer un verdadero listado de aquellos contenidos de «la» cultura que concede su especificidad a los aymara de la región”. Los autores se preocupan, además, de entender cuánto y hasta qué punto esos rasgos son “*tradicionales*”, en la medida en que pueden derivar de un período precolombino, colonial o republicano, “por poner sólo tres grandes períodos” (1990: 7). Otra pregunta, relacionada con lo anterior, se refiere a la posibilidad de una generalización que sea válida para “*todos*” los aymara chilenos, tanto los del campo como los de la ciudad.

Entonces, como manera de superar este cuello de botella sin recurrir al esquema citado más arriba, la identidad étnica aymara se fundaría “en la capacidad misma de reproducción de su cultura, entendiendo a ésta como una ética y visión del mundo” (1990: 7). Tomando en cuenta esta última definición, los autores proponen analizar la introducción del pentecostalismo entre los aymara de Chile, suponiendo “la existencia de un «ser aymara tradicional» que reproduce la cultura «andina»“, concebida como el resultado de una interrelación entre lo hispánico y lo aymara, así como de una “ética o visión del mundo particular” que se manifestaría en lo socio-cultural a través de elementos particulares propios de la visión aymara. La hipótesis sucesiva postula que la chilenización ha ido debilitando esos rasgos y que, sin embargo, el pentecostalismo sería lo que podría interrumpir esa desaparición en curso, “puesto que proporciona *otra* ética y visión del mundo” (1990: 8), en contraposición a la modernización, al “rechazo, muchas veces violento, de las costumbres y religiosidad «tradicionales»“ perpetradas por el Estado. González y Gavilán precisan que este viraje hacia el “modernismo” se encuentra no solamente entre los que abandonan el “tradicionalismo”, abrazando las sectas evangélicas, sino también entre los que siguen con la religiosidad aymara. Por lo tanto, leen la relación entre “pentecostalismo y religiosidad aymara” ya no en términos “*estructurales*” sino “*funcionales*”, observándose – sostienen – elementos de continuidad, por ejemplo en lo que atiene a la sanidad. Los autores dan un paso atrás, volviendo a la cuestión relativa a la frontera que, objetivamente, puede informar acerca de “cuál ética o visión del mundo es la verdaderamente aymara” (1990: 8). Todo lo anterior, es decir, la crisis de la lengua, la debilitación de los rasgos y elementos propios de la visión aymara, la masiva presencia del Estado chileno, la llegada de los evangélicos, los lleva a preguntarse si éstos “pueden ser los signos de una crisis de la cultura aymara y, por tanto, de su identidad étnica” que comportaría en poco tiempo la dilución de lo aymara dentro de la única identidad chilena. Los autores, a esta altura, afirman que la identidad étnica aymara no sólo está compuesta por la lengua y algunos elementos definidos, sino que se debe a una interrelación de diferentes niveles tales como “lo económico, lo social y lo político” (1990: 9). Serían dos los campos que los autores identifican para fijar su identidad étnica: la alteridad y la diferencia con respecto a los “otros”, aunque siempre en relación con un entorno próximo, ya que “si algo caracteriza a la configuración étnica aymara es, precisamente, la de haber

sido siempre contemporánea a la formación económica y social de la que haya sido parte integrante”. Los estudiosos reconocen que la identidad étnica de los aymara es fruto de complejas interrelaciones históricas y no una mera sobrevivencia que llega inmutada desde una época precolonial, una “síntesis nueva” debida a elementos “propios” y a “las redes sociales, políticas y económicas que la ligan a las estructuras externas dominantes” (1990: 9). Pese a seguir siendo un “*grupo aparte* dentro del contexto regional y nacional”, González y Gavilán dibujan un cuadro pesimista para el futuro del conjunto, con su lengua en rápida desaparición, con la población que ya no es mayoritariamente campesina, y con muchos de sus elementos diferenciales olvidados. Para los autores, pese a los cambios, lo que sigue quedando es su alteridad, y se preguntan: “¿acaso es posible desconocer el derecho que tienen y reclaman de seguir sintiéndose aymaras, sea un joven urbano que participa de una organización y no habla su lengua, sea a un campesino que deja de hacer su *wilacha* y asiste a un culto pentecostal?”. Finalmente, concluyen el apartado rechazando la idea según la cual la identidad de los aymara chilenos es reducible a una lista estructurada que determine cuáles son los rasgos más “tradicionales” de esa identidad. Una identidad étnica vista como problemática a causa de lo antes dicho y que es “por tanto, una cuestión pendiente y urgente” (1990: 10). El apartado siguiente parte del presupuesto de que, entre los grupos étnicos, en la mayoría de los casos hay etnónimos que indican los de un grupo en oposición a los ‘otros’. Entre los aymara de Chile, escriben, existe la palabra *jaqi*, que traducen como “persona” y “persona social”, sin que sea utilizado como identificador para los aymara en cuanto “pueblo”. Los autores entran brevemente en la cuestión del parentesco, afirmando que entre los que habitan en el altiplano es vigente, por lo general, un carácter marcadamente patrifocal, mientras que entre los de los valles, tiende más bien a la bilateralidad entre grupos de hermanas y hermanos o entre *siblings*; la identificación que pasa por lo individual y los lazos parentales es, según los autores, la identificación localista, que puede coincidir con la comunidad o, también, con el pueblo. Pero, relevan los estudiosos, al sobrepasar los límites comunitarios, “se advierte claramente la ausencia de algún término identificatorio global” (1990: 11), puesto que el de “aymara” no parece ser de uso común, sino relegado a algunas zonas, en particular aquellas más conservadoras en el uso de la lengua. Se preguntan, además, acerca de la del propio nombre “aymara”, avanzando la hipótesis según la cual su valoración puede ser debida a “los

cientistas sociales y técnicos que han trabajado en la zona”, apareciendo reciente y problemáticamente sobre todo entre las élites y líderes de organizaciones.

El año siguiente, desde los ambientes de tradición religiosa – IPA (Instituto de Pastoral Andina) –, Polar y Arias (1991) dedican un apartado específicamente a la definición de la “identidad cultural” aymara en su libro titulado *Pueblo Aymara. Realidad vigente*. Sin embargo, su interpretación padece de una visión bastante esencialista y teleológica de la identidad, ya que en el texto se postula que “el pueblo aymara [...] se muestra consciente de lo que históricamente fue, de lo que pudo ser y quiere seguir siendo: aymaros” (1991: 113). Sosteniendo la existencia de una consciencia interna al “pueblo aymara”, se presenta a éste como una entidad indiferenciada, como si fuese un ser vivo que, de manera compacta, se queda dentro de unos límites imposibles o impensables de superar. Esta idealización reposa en la idea según la cual la identidad es única, definida y determinada, y no ya un producto vivido, estratégico y construido. Se advierte la ausencia de cualquier conflicto interno, de las intersecciones entre sexo, género y poder; los procesos históricos están atravesados por una predeterminación de la idea de esencia aymara vista como pasada, presente y futura. La identidad étnica, social y económica aymara emergería, según los autores, “cuando se relacionan con otros a través del reconocimiento de que son aymaros, indios y campesinos; y para diferenciarse del quechua, se llaman «*jaq'i*»“. Aquí el problema está en la frase subsiguiente, que debería explicar la aplicación del término “aymara”. Escriben Polar y Arias: “Cabe recalcar que el término aymara se atribuye para determinada *raza, cultura y grupo idiomático*” (1991: 114, énfasis mío). Este esquema se encuentra también en el análisis de González y Gavilán (1990) sobre los aymara del lado chileno, con el uso del término “raza” que en antropología y en las ciencias sociales y humanas había perdido su fuerza explicativa a partir de los años sesenta-setenta, con una interpretación fuertemente culturalista y el acento sobre la lengua como rasgo distintivo. La visión de los autores limita la comprensión de la identidad étnica aymara a una mera constatación de que “no es un sueño añorado ni aspiración abstracta: es una realidad existente”. Sin embargo, esto no ayuda a entender su proceso de formación, su vivencia y los varios espacios en el que se realiza – sino en la vaga alusión de que su identificación se concreta “frente a la identificación de los otros con los pueblos tradicionales y, sobre todo, con los de la ciudad” (1991: 114) – ni su relación con el Estado peruano.

Con referencia al Chile, González y Gundermann se concentran en las formas de integración entre los aymara del norte de Chile, desde el doble punto de vista de sus organizaciones internas y, aunque de manera indirecta, con sus vecinos peruanos y bolivianos. En este caso, subrayan los autores, la idea de una frontera fija e infranqueable es bastante reciente, y aún bajo esta consideración los contactos siguen dándose, haciendo – como dijo a este propósito Escárzaga (2004) – las “fronteras volátiles”. En particular, González y Gunderman enfocan la manera en que

estas organizaciones [aymara] y los individuos pertenecientes a ellas, de acuerdo a la posición espacial que ocupan, enfrentan el tema de la identidad cultural, entendida como posibilidad de constitución de un proyecto histórico compartido, destacándose que, más que una unidad, lo que se observa es un sistema complejo de identidades en proceso de transformación (González, Gundermann 1996: 396).

Para mejor entender la manera en la que actúan estas organizaciones, los autores distinguen analíticamente entre organizaciones sociales, unas de carácter más económico, y “una de carácter cultural, con un tipo de demanda étnico-reivindicativa, con asiento principal en la ciudad” (González, Gundermann 1996: 396). En el primer caso, más circunscrito y ‘tradicional’, las identificaciones son normalmente localistas y no abarcan un nivel más amplio. En el caso puneño, también es muy importante la dimensión local, aunque – como he podido registrar – no es una constante, sino que en relación con las situaciones contingentes puede abarcar dimensiones más amplias, por ejemplo en la identificación como campesinos, ilaveños, puneños, peruanos entre otras. En lo que concierne a las organizaciones de tipo étnico, su enfoque se ubica en lo cultural como manera de reivindicar una especificidad como pueblo. Según González y Gundermann, la emergencia de estas organizaciones étnicas se remonta a la segunda mitad de los años 80 gracias, en particular, a la influencia boliviana. De todas formas, la parte más interesante del artículo es la que tiene que ver con las identificaciones. Según los autores, “no sólo las organizaciones étnicas, sino también distintos investigadores e instituciones, han tendido a pensar el tema de la identidad aymara solamente desde la posición altiplano/ciudad. De esta manera, se ha observado una sólo dicotomía: indio/no indio o aymara/no aymara” (González y Gundermann 1996: 402). Al contrario, las identidades se modifican “según la

posición del actor o del espectador. Se trata, entonces, de identidades relacionales, que se desplazan o repliegan según la ubicación social de sus protagonistas o de quien, como el investigador, observa tal panorama” (González y Gundermann 1996: 403). Esta consideración logra superar la esencialización de las identificaciones clasificatorias binarias, poniendo el acento en la perspectiva bajo la que se mira el fenómeno. Aunque sin citarlo explícitamente, González y Gundermann se ubican en la misma línea teórica de Albó – y también de Salomon (1982) – cuando distinguen entre una identidad ‘en sí’ y una ‘para sí’ aunque, a este propósito, evidencian que “esto no significa que todos y en todas partes hayan logrado desarrollar una identidad «para sí», que los reúna en un proyecto histórico compartido” (González y Gundermann 1996: 402).

Como se ha visto, los estudios sobre identidad y nación aymara, en la década de los 90, van cobrando aún más importancia. Comienzan a comparecer los primeros trabajos enfocados en este tema también en Chile y, en ese mismo país, se fortalecen las primeras organizaciones de corte étnico aymara. Sin embargo, el discurso tiene su polo principal en Bolivia, en donde el debate sobre nación, naciones y nacionalidades era más presente tanto en la vida académica como en la política, con respeto a Chile y Perú. En 1992, Albó y Layme publicaron su fundamental *Antología de la literatura aymara* recogiendo documentos, poesías, cuentos, radionovelas entre otros. En cuanto al uso del término ‘nación aymara’, los autores hablan de un “resurgimiento”<sup>141</sup> de una literatura aymara que, por supuesto, tiene implicaciones no sólo en el ámbito literario sino también político. Escriben los estudiosos: “en resumen, el surgimiento de textos aymara auténticos – en contraste con textos misioneros u otros no-aymaras – fue lento y tardío. Pero está bien presente a mitad del siglo XX. Es como el despertarse de un gigante dormido”. De acuerdo con los autores, y como se ha mostrado en las páginas precedentes a propósito del tema de la autoidentificación de un sujeto perteneciente a la ‘nación aymara’, “esta lentitud de partida se contrapesa con la gran proliferación ocurrida en las últimas décadas, particularmente a partir de los años 70” cuando, a pesar de los antecedentes de autoidentificación política en cuanto aymara, comienza su desarrollo. Continúan Albó y Layme:

---

<sup>141</sup> Véase también de los mismos autores el artículo titulado *El renacimiento de la literatura aymara* (Albó y Layme 1996). Sobre el mismo tema, también Ayala (2002, 2009).

Este cambio tiene que ver indudablemente con otros hechos: el despertar de un poderoso movimiento aymara, genéricamente conocido como el Katarismo (por el nombre del héroe Tupaj Katari, muerto en 1781), movimiento que – su vez – se entiende gracias a otros cambios socio-políticos de las décadas precedentes, como la reforma agraria de 1953 en Bolivia (más tardía y vertical en Perú, 1969), la masificación de la escuela en el campo y la fuerte inmigración aymara a la ciudad. A pesar del contenido castellanizador de estos procesos, a la vez han hecho posible que el propio aymara llegue a expresarse como tal. Por eso el renacimiento de una literatura realmente aymara viene acompañado de cantos y textos que aluden a la vez al renacimiento de la *nación aymara*” (Albó y Layme 1992: 17-18, énfasis mío).

A este propósito, Simón Yampara, confrontando el punto de vista de cuatro intelectuales aymara – tres estudiosos y un dirigente sindical – extrae dos macro temas que, a su parecer, “apuntan y expresan el pensamiento, las ideologías, la cultura y la política de la «nación aymara»“. En el primer punto, el intelectual se refiere a lo que define como “desconocimiento de la identidad”, del bagaje cultural, del horizonte histórico aymara por parte de políticos e investigadores. En el segundo punto, alienta a la investigación histórica para que se encuentren vías y se definan “estrategia[s] de desarrollo propio y claro, por parte de los mismos aymaras como agentes de su propio desarrollo” (Yampara 1992: 223). Las propuestas de Yampara, como de otros intelectuales o simples ciudadanos que se reivindicaban como aymara, ya no eran algo inusual en los años 90. Una conciencia étnica aymara iba desarrollándose y conquistando terreno, como demuestran las numerosas citas en las que aparece el término ‘nación aymara’ ya no como tema analítico descriptivo, sino como espacio socio-simbólico de autoidentificación política, en particular en Bolivia y, con menor fuerza, también en Perú.

Por ejemplo, Cancio Mamani, en las páginas de la revista UNITAS (1992: 109), introduciendo su ensayo afirma que hablará “sobre el Pueblo aymara (por cuanto conozco un poco más a la *nación aymara* y por respeto no hablaría de otros pueblos porque los mismos tienen recursos humanos y tienen capacidad para hablar por ellos mismos” (Mamani 1992: 109). ‘Pueblo’ y ‘nación’, una vez más, son empleados como sinónimos, y también como espacio dentro – y, políticamente, ante – del cual se inserta y habla el sujeto aymara; un sujeto que habla por sí solo, sin necesidad de que alguien hable por él, pero

tampoco que él hable por otros. Unos discursos que nacen de la necesidad de rescatar un pueblo cuyo interés residía más en su grandioso pasado preincaico e incaico que en su condición presente. Y si había interés en lo contemporáneo era para cristalizarlo en una dimensión arcádica e idílica, y no para hacerlo un interlocutor válido en la construcción de la nación (Zevallos 2002). Esta actitud va, sin embargo, cambiando, y los discursos de estas décadas dan cuenta de tales evoluciones. “Ha quedado definitivamente atrás, para tristeza y pesadilla de quienes confiaban que estos pueblos desaparecerían, o que estaban en «vías de extinción»; contrariamente se ha refortalecido y ha emergido la conciencia de «Nación Aymara»” (Ramos Salazar 1997: 87) que “desde el punto de vista cultural [...] tiene el idioma aymara, vigente, sin reconocimiento de las autoridades republicanas, y que persiste a través de los 500 años del colonialismo” (1997: 106). Una ‘nación aymara’ cuya “reconstrucción [...] está pues amparada histórica y legalmente, pero la gran tarea es llegar a nivel de conciencia que permita hacer uso de estos derechos” (Yampara 1992: 89).

En *Cuadernos Arguedianos* se halla esta cita: “Somos la nación aymara dentro de América Nativa, donde si no está la palabra escrita, allí están las bocas y oídos, la lengua, religión, raza, cultura, historia, memoria de abuelos, sabios, yatiris, luriris, aymayt’iris, resumen de pedagogía, inteligencia, no recuerdos de historiadores” (1998: 99). Esta cita, puede decirse, concluye la década.

A la vuelta del milenio, en Perú – y más exactamente en Puno – va cada vez más cobrando fuerza en el mundo aymara la idea de nación. Siguiendo con Bolivia, a finales de los 80 Albó aborda el tema desde un punto de vista lingüístico, histórico y socio-político (Albó 1991b). En Perú – y también en Bolivia y Chile – su auge ocurrió en los primeros 2000.

Xavier Albó (2002) propuso distinguir entre una ‘nación en sí’ y una ‘para sí’, en relación a Bolivia, Chile y Perú. en los años 70 del siglo pasado, empieza a resurgir una “conciencia aymara”, antes en Bolivia, y después en el Perú y Chile. La pregunta que se pone Albó es entonces si esta nueva conciencia ha producido una nueva “aymaridad” transfronteriza o supraestatal. El autor distingue entre la ‘base’ y la que define como “intelligentsia” aymara. Entre la denominada ‘base’, Albó reconoce la existencia de una cierta conciencia de pertenecer a un mismo horizonte cultural, vehiculado sobre todo por la lengua. Sin embargo, “si profundizamos para averiguar si existe un proyecto histórico



común, sólo podemos hablar de un potencial todavía no muy actualizado” (Albó 2002: 98). Tomando como herramienta metodológica la distinción marxista de clase *en sí* y *para sí*, Albó sostiene que sí se puede hablar – con referencia a la base – de una ‘nación aymara’ *en sí*, pero no de una *para sí*. Existiría, entonces, una identidad cultural compartida entre los aymaras de los tres países, pero faltaría un proyecto común estructurado, así como una organización que se haga cargo de este proyecto. En conclusión, “hay embriones para ello, más o menos fuertes según el país y la región, y sectores organizados en que sí existe esta conciencia y voluntad; pero no es aún algo generalizable” (Albó 2002: 98).

A esta altura, Albó se pregunta cómo pasar de una nación aymara *en sí* a una *para sí* que sea común, y restringe el campo primero a cada uno de los tres países. En Bolivia, esta idea es más desarrollada que en los otros dos Estados, pero con diferencias internas, por ejemplo entre el máximo de La Paz y el mínimo de Oruro. En Perú, tiene una “intensidad intermedia”, aunque mucho más fuerte que la de los quechuas, aun siendo más numerosos. En Chile, dado el menor número de aymara, la intensidad de este discurso sería, al contrario, más baja. La ‘nación aymara’ *para sí* es algo que ha empezado a ser desarrollado por los intelectuales, los grupos dirigentes y los líderes indígenas, quienes utilizan preferentemente el concepto de ‘nación Aymara’ enmarcándolo en una dimensión supraestatal, y testimoniando así la importancia del aspecto identitario, a pesar de la procedencia nacional. Desde una perspectiva transnacional, es oportuno para el autor subrayar la importancia de una conciencia *para sí* que se desarrolla a través de tres elementos no excluyentes entre sí: una referencia propiamente aymara, una andina, y una india o indígena que alcanza una amplitud continental y mundial. Para Albó, el elemento más desarrollado es el último, que tiene una larga tradición y apoyos institucionalizados. El segundo punto tiene también raíces profundas (por ejemplo, el Manifiesto de Tiwanaku de 1973) y se centra – gracias también al trabajo de pensadores como Fernando Untoja y Simón Yampara – en una reivindicación que busca encontrar una síntesis andina entre las diversas tradiciones culturales. Un discurso exclusivamente aymara es – afirma Albó – más difícil de encontrar, dado que en general el énfasis viene puesto sobre cuestiones históricas como el colonialismo, y en sus propuestas acentúan una filosofía andina (Saavedra 2010, 2012). Según Albó, todos los que animan estos discursos reivindican cuestiones como el respeto cultural y las autonomías, pero son pocos los que se atreven a hablar de un Estado

independiente y, más que a un nivel supranacional, dentro del propio Estado. Un discurso que está cobrando mayor fuerza es el de ‘Estado plurinacional’ (teóricamente efectivo en Bolivia, e *in itinere* en Perú), tipo de proyecto claramente diferente a los Estados-nación. A nivel territorial, el *locus* físico viene reconocido en el *Qullasuyu*, el más meridional de los *suyu* del Imperio Incaico, *grosso modo* correspondiente a la región andina entre Bolivia, Perú y parte del Chile septentrional – sobre el que hay también muchos discursos – mientras aparece como emblema compartido la *wiphala*<sup>142</sup>. Albó en conclusión, se pregunta si serán más las convergencias que las divergencias para que el tema de una identidad se desarrolle al interior de cada Estado, y si será más fuerte la “cultura simbólica” (Albó 2002:100) de la fuerza centralizadora de los países. Concluye en fin, subrayando el rol de la globalización en la (re)creación de viejas identidades.

En Perú, entre los primeros autores a hablar sobre ‘nación aymara’ se encuentra Rolando Pilco (2004) quien aborda el tema desde un punto de vista de antropología histórica. El 2004 es un año que, particularmente para los aymara peruanos, representa un quiebre. En abril fue linchado y asesinado después de un mes de huelga el alcalde de Ilave, Cirilo Robles Ccallomamani, por pobladores de la ciudad. Como dijo Degregori (2004), más que de inexistencia, sería más correcto hablar de insuficiencia e ineficiencia del Estado central en la elaboración de políticas estatales congruentes para sus ciudadanos aymara (y quechua) puneños. La opinión pública peruana y los medios de comunicación nacionales, hablaron de los aymara como de “salvajes violentos”. Las publicaciones se multiplicaron. También comenzó a circular la voz según la cual los aymara querían separarse de Perú, crear su “nación aymara” (Ayala 2009, Pozo 2011) o hasta anexar el departamento de Puno a Bolivia<sup>143</sup>. En realidad, no hubo una respuesta a estos rumores. Es por supuesto muy importante tener en cuenta el contexto histórico en que estos tipos de discursos comenzaron a desarrollarse<sup>144</sup>. Más bien, la de los aymara era una búsqueda de reconocimiento en

---

<sup>142</sup> La *wiphala* es una bandera, un potente símbolo de identificación aymara. Ver Pajuelo (2007: 147-156), en particular el capítulo titulado *Bolivia: los múltiples significados de la wiphala*. Ver también Mamani (2016).

<sup>143</sup> En su novela de ciencia ficción, *De cuando en cuando Saturnina* (2004), la antropóloga y escritora inglesa Alison Spedding imagina un futuro bastante próximo (el 2086) donde ya no existirá Bolivia, que será sustituida por el *Qullasuyu Marka*, al que pertenece también el departamento de Puno, que eligió separarse de Perú y anexarse a *Qullasuyu Marka*. Esta entidad no tiene un gobierno estatal, sino que está organizada como confederación de *ayllu* regidos por un consejo de *amauta*, los ‘sabios’ andinos.

<sup>144</sup> Gilbert Mamani me ha invitado a reflexionar acerca de los ‘momentos socio-políticos’ en los que los discursos bajan o aumentan de intensidad. Por ejemplo, en ocasión del linchamiento y asesinato del alcalde de Ilave (2004), y durante el llamado “aymarazo” liderado por Walter Aduviri (2011).

cuanto a nacionalidad perteneciente al Estado peruano. Las reivindicaciones miraban (y miran) a una participación en la política estatal, pero guardando una autonomía política y económica.

**Foto 5: Cancharani, Puno, Virgen y *wiphala***



Fuente: foto de Jhon Alex Sona Garambel (agosto de 2014)

En el contexto peruano será en los años 2000 cuando la identidad aymara entrará como tema de trascendencia política y social, como demuestran las numerosas publicaciones sobre el tema. Si se exceptúan los citados libros de Llanque (1990) y Polar y Arias (1991), los textos peruanos que hacen explícita referencia a la identidad aymara como eje central de análisis pertenecen más bien al comienzo de esta década.

Otro texto importante acerca de la identidad aymara en Puno es la tesis de Jahuirra (2003). Su idea es la de reconceptualizar la identidad aymara en el altiplano peruano, una zona en la que, según el autor, el gobierno peruano promueve la integración social y la

homogeneización nacional. Jahuira, entonces, se pregunta en qué manera los aymara ejercen su propia cultura étnica, cuáles son los procesos entre la integración nacional y social del Perú y los aymara, así como la manera en que lo ‘étnico’ pasa a la ciudad. El objetivo del autor es el de analizar la cultura y la identidad aymara, basadas en la revalorización y revisión de caracteres culturales vigentes y sobre los procesos de “recuperación, revalorización, y legitimación de elementos andinos propiamente aymaras tanto en el medio rural como en el medio ciudadano” (Jahuira 2003: 5). En la primera parte del trabajo, Jahuira estudia el ámbito rural, prestando particular atención a las características de la familia y a las redes de parentesco, consanguíneas y espirituales, la territorialidad y las formas de propiedad de la tierra, la lengua aymara, la organización comunal y la tecnología tradicional. La segunda parte se centra en el estudio de la identidad y de la reproducción cultural aymara en la ciudad, su avance sociocultural en la zona andina y la revisión de algunos aspectos conectados con los conflictos externos e internos que se manifiestan en las zonas urbanas. Aquí se observan numerosos comportamientos que se alejan de las situaciones vigentes en contextos rurales, debido a la diferencia contextual entre ciudad y zonas rurales, además de la adaptación de los caracteres culturales en las áreas urbanas. El individuo, entonces, se construiría una identidad dual: comunal y extracomunal. En el área andina, el aymara se mueve, debido a su condición de trabajador estacional – sobretodo empleado en la agricultura y ganadería y en el comercio – a un nivel no sólo local, sino también departamental, nacional e internacional (particularmente en Bolivia y Chile).

A pesar de la validez etnográfica, una crítica que se puede lanzar al trabajo de Jahuira es su visión de la etnicidad aymara como esencia perenne: “la comunidad campesina y la identidad étnica ha sobrevivido al sistema colonial, al sistema de haciendas, al sistema asociativo de reforma agraria y actualmente al sistema neoliberal” (Jahuira 2003: 80). Y en otra parte escribe: “¿Qué gravita más la identidad temporalmente prestada o la identidad *original*? No negamos la permanente construcción y aparición de identidades ocupacionales o relacionales, pero estas se construyen sobre la base de identidad organizada con elementos *primordiales* de centralidad aymara” (Jahuira 2003: 80-81, énfasis mío). En su reseña sobre las posturas primordialistas, Eller y Coughlan (1993) definen esta tendencia como algo que ha sido creado por primera vez, como punto de partida o también como algo

que persiste. Sin embargo, apuntan los autores, “lo consideramos un error ya que los lazos primordiales podrían ser vistos como fuertemente arraigados en el orden natural de las cosas” (Eller y Coughlan 1993: 87). Los estudiosos dirigen la crítica principal al hecho de que el primordialismo no otorga ningún tipo de explicación acerca de cómo nacen los sentimientos, no nos informa sobre las motivaciones relativas a las elecciones de las y los actores sociales para con los conjuntos con los que se autoidentifican y naturaliza los sentimientos étnicos, cayendo en un naturalismo separado de la realidad. En este trabajo, no se hace referencia explícita y razonada de quién, desde dónde y cuándo ha representado lo aymara y se da por descontada la identificación actual como si procediera de un pasado indefinido y ahora se buscara reconstruir. La distinción, válida, entre la identidad vivida en el campo y en la ciudad, sin embargo, no logra devolver claramente la imagen de quién y desde qué espacio produce esta “reestructuración”, creando algo como un “sujeto generalizado” (Clifford 2001) aymara.

Enrique Rivera Vela, junto con un grupo de estudiantes de la carrera de antropología de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno realizó en 2005 una encuesta sobre la autopercepción de la población urbana puneña, tomando como muestreo 130 individuos entre los 18 y los 72 años, la mayoría de los cuales tenían estudios superiores o trabajaban como profesionales. Según los datos obtenidos en la investigación, el autor afirma que los puneños prefieren autodefinirse utilizando las categorías étnicas de quechua, aymara, uru, y no las de ‘indígena’ o ‘india/o’, percibidas por las poblaciones ‘nativas’ como peyorativas, además de la herencia clasificatoria de las élites dominantes. No obstante, los hijos de quechua y aymara que viven en la ciudad, en la opinión de Rivera, prefieren a menudo autodefinirse como *mestizos*. De los datos recogidos, se desprende cómo la mitad de los entrevistados se autopercibe como mestizo/a mientras que, en relación con las categorías étnicas, la mayoría se define como quechua o aymara. En las palabras de algunos testimonios se nota que los que se identifican como mestizo/a lo hacen porque uno/a de los padres es de procedencia quechua y el otro/a aymara, mostrando una autoidentificación tanto como mestizo/a que como indígena. La mayor parte de las mujeres entrevistadas, además de considerar la *mezcla racial*, atribuyen su propia condición al apellido de origen

hispanico<sup>145</sup>, o por ser descendientes de hacendados. Además, continúa Rivera, quien se autoidentifica como ‘indígena’ lo hace en relación a su descendencia de los antiguos habitantes de la región, y quien lo hace como ‘indio’ otorga la motivación de ser hijo de quechua y/o aymara así que, a la hora de elegir una categoría étnica, elige la quechua o la aymara. Hay también quienes no se identifican con ninguna categoría socio-racial, pero sí se autoidentifican con una categoría étnica. Por ejemplo, destaca Rivera, un joven de 25 años afirma: “porque nací, me crié, vivo y pienso morir por mi nación aymara” (superior, Puno, aymara)” (Rivera 2007: 4). En otros casos, se recurre también a la identificación como ‘campesino’ y quechua o aymara. Concluyendo el párrafo sobre autoidentificaciones étnicas y raciales, Rivera hace notar que

es posible afirmar que desde épocas coloniales, las categorías que ha empleado la sociedad mayor para identificar a las poblaciones del interior del país, sobre todo de la zona de la sierra, son «indio», «indígena» o «serrano», categorías que conllevan una fuerte carga peyorativa y discriminatoria; como respuesta de rechazo a dicha categorización, en la actualidad la población de la ciudad de Puno, emplea con mayor frecuencia las categorías étnico-culturales quechua o aymara para autoidentificarse, generándose, de esta manera, un renacer y reafirmación étnica entre la población ciudadana puneña (Rivera 2007: 5).

Entonces, afirma Rivera, es lícito preguntarse cómo se perciben los habitantes de Puno. ¿Como mestizos, quechua o aymara? Las dudas que han mostrado los entrevistados permiten a Rivera afirmar que, aunque un fuerte componente de los entrevistados se percibe

---

<sup>145</sup> El tema de los apellidos merecería un estudio a parte; en este trabajo sólo lo trato de manera marginal. Sin embargo, a este propósito quisiera añadir dos puntos relacionados con el tema. En primer lugar, un apellido de claro origen hispano en las comunidades rurales puede significar que la persona es descendiente de los hacendados que vivían en la misma comunidad, y puede serlo tanto de forma ‘directa’ (en el sentido de que había sido reconocido) o de forma ‘indirecta’ (la violencia – o posiblemente también las simples relaciones sexuales – hacia las mujeres por parte de *mistis* era, al parecer, bastante común; pero muy raro era que éstos reconocieran el/la hijo/a. Más común era que el hacendado ‘regalara’ a ‘sus’ campesinas/os sus propios apellidos – agradezco a Vicente Alanoca Arocutipa por la información). Por otro lado, el tema de los apellidos remite a cuestiones de autoidentificación personal. En un texto sobre autoidentificación, representación e identidad social, elaborado en el marco del curso de Lingüística Andina de la Universidad Nacional del Altiplano, que llevé a cabo en el verano de 2016 con Paola Mancosu y Vicente Alanoca Arocutipa, una estudiante, Deysi Pinazo Blas, reflexionó acerca de la procedencia de sus apellidos, de la representación que de ella se hace, y de su propia pertenencia y percepción identitaria: “Estuve investigando sobre la procedencia de mis apellidos, Pinazo y Blas. Estos provienen del país de España, pero yo no me siento europea por la procedencia de mis apellidos, sino me identifico con mi cultura aimara, que pertenece a la cultura peruana. Me identifico con mi nación porque soy parte de ella; dicen que soy mestiza pero me siento andina porque vivo en los Andes, y serrana porque resido en la región natural de la sierra” (Pinazo Blas 2016 – agradezco a la autora por haberme permitido citar su texto).

como parte de un grupo étnico, por lo menos el 50% se siente mestizo. Esto es debido, sostiene el autor, a la carga discriminatoria de los términos ‘indígena’ e ‘indio’, cuyas categorías más próximas – afirma Rivera – son las de quechua y aymara. Además, ser mestizo/a no es simplemente una cuestión ‘biológica’, sino y más bien cultural. Diversos entrevistados, de hecho, se reconocen como mestizo/a por asumir formas culturales propias de la ciudad<sup>146</sup>, tales como la lengua, la vestimenta, o el haber estudiado en la escuela o la universidad. En palabras de Rivera, “pues muchos/as reconocen tener un idioma nativo como su idioma materno, y al señalar la procedencia de sus padres, hicieron referencia a zonas rurales quechuas o aymaras del departamento” (Rivera 2007: 5). En la ciudad de Puno, junto a la fuerte identificación como mestizo/a, es muy fuerte también identificación como quechua y aymara. Esta última se debe, como explica el autor, a una toma de conciencia que está realmente generando un renacimiento y una reafirmación étnico-cultural en la población. Además, en entrevistas informales en relación con la identidad nacional, la mayoría – sostiene Rivera – afirmaba que más que peruana se sentía quechua o aymara, por haber nacido en ese territorio, por tener como lengua materna un idioma indígena, por descendencia y por no sentirse representados por los que gobiernan el país. En conclusión, el autor sostiene que lo que todavía sigue siendo poco claro es si esta fuerte autoidentificación con los grupos étnicos de procedencia es motivada por una tendencia universal, por el contexto en la que se desarrolla o porque realmente se está generando una identificación étnica. Aunque – sostiene – le faltan datos más precisos, la tendencia es que muchos puneños emigrados a otra ciudad se autoidentifican como procedentes de la región de Puno, no mencionando su propio origen étnico, sino que buscan un *blanqueamiento* y/o *mestizaje* cultural y social. En conclusión,

---

<sup>146</sup> “En cuanto a mi identidad, quisiera decir que soy peruano. Pero identificarme así, es algo oscuro, no claro. Porque peruanos se dicen los blancos-criollos, los negros, los amarillos. No hay homogeneidad. Por tanto mi identificación no se presenta nada definida, nada clara, porque por el contacto cotidiano y permanente por razones de trabajo, más me identifico con aquel grupo humano en ascenso conocido con el nombre de mestizo; sin que esto implique un abandono total de mi identidad madre. Con ello quiero decir, que esporádicamente, o mejor dicho, cuando estoy en mi medio social de origen: las entrañas del pueblo quechua, siento que llevo también en mí algo muy profundo que es mi identificación con mis familiares que aún quedan en el medio aquel, inmersos en el ayllu o la comunidad quechua” (Colca, en Montoya y López 1988: 26).

si ser quechua o aymara, es percibido como algo natural en la ciudad y en el departamento de Puno, en la percepción de muchos pobladores de la sociedad mayor, sobre todo en las ciudades de la costa y en la capital de la república, ser puneño o de otra región de la sierra peruana, así como ser quechua o aymara, es ser indio, indígena o serrano con toda la carga discriminatoria que los términos conllevan (Rivera 2007: 7).

Aunque enfocado en el lado boliviano, más precisamente en San José de Kala, en la Provincia de Carangas y cerca de Oruro, el trabajo de Porfidio Tintaya (2007) se configura como un estudio importante en lo que atiene a la identidad aymara. Para el estudioso, la identificación como aymara es un hecho reciente que se remonta a los años setenta, impulsado por las élites intelectuales y en el marco de movimientos sociales de la misma naturaleza a nivel continental. En época colonial, ‘aymara’ denotaba, según Tintaya, una lengua – más o menos homogénea e inteligible – hablada en zonas de Perú, Bolivia, Chile y norte de Argentina. Sin embargo, de acuerdo con el autor, el término ‘aymara’ no definía una identificación compartida o una conciencia diferencial, sino y más bien, la lengua hablada por aquellos que eran definidos como ‘indios’. Escribe el autor:

durante la Colonia y la República los originarios de la región altiplánica de los Andes eran nombrados por los españoles y criollos como “indios”. Los mismos indígenas se reconocían como indios para afirmar su diferencia, su identidad y su cultura, como también para reivindicar sus derechos, su libertad y su ciudadanía (Tintaya 2007: 170).

Es después de la Guerra del Chaco (1936) que en Bolivia comienza a prevalecer una identificación como campesinos, y en 1973 en el Manifiesto de Tiwanaku se reivindica “a lo *aymara* como una cualidad identitaria que caracteriza la forma de ser de un pueblo, de una cultura”. Se comienza, entonces, a afirmar una identidad aymara en cuanto “nombre que identifica la forma de ser de un pueblo, de una cultura y una nación” (Tintaya 2007: 170, énfasis del autor).

El análisis del autor es válida también porque pone énfasis en la no-univocidad de las identidades como ‘aymara’, ‘campesino’, ‘indio’, ‘indígena’. Este artículo es un punto de partida – y de comparación – para con la realidad aymara peruana. Sin embargo, no comparto totalmente con el autor la idea según la cual la identificación en cuanto aymara haya comparecido sólo en los años setenta. Más bien, creo que en los años setenta



compareció una reivindicación política de lo aymara que desembocó en una reivindicación política. En el Perú, y en Puno en particular, en 1923 se creó en Wancho Lima, provincia de Huancané, la República Aymara Tawantinsuyana. En Puno, y precisamente en Huancané, cohabitan poblaciones de lengua quechua y aymara y, en Wancho Lima mismo, hay una parcialidad que todavía se llama Quechuata. Esto no es índice de que existiese un ‘nosotros compartido aymara’, sino que se postulaba – por lo menos en aquel contexto donde el contacto era más cotidiano respecto, por ejemplo, a Zepita, más al sur – una alteridad conformada por los quechua (y, por supuesto, por los *misti* del pueblo cabecera de Huancané) y una identidad como aymara. En última instancia, hay que subrayar un punto en particular, que atiene al campo de lo terminológico. Tintaya, a diferencia de otros autores, logra superar – aunque sin un trabajo puntual de crítica de los términos – la diatriba entre posturas primordialistas y constructivistas. El término que Tintaya utiliza, *revaloración*, va más allá por ejemplo de la dicotomía de Wiener (2009) entre ‘invención’ y ‘reinención’ de la identidad. ‘Re-valorizar’ implica una operación de des-cubrimiento de la historia; implica que antes algo era vivido en la cotidianidad como horizonte socio-cultural y político-económico (aunque no creo que fuese ‘valorado’ de la misma manera que la actual, sino en situaciones de contacto con otras ‘culturas’ en las que la comparación era inevitable). Luego, y por razones históricas que, en realidad, no emergen suficientemente del artículo, ha habido una desestimación, una subalternización de la manera cultural de referencia, con respecto a la dominante. Ahora, re-valorar, implica un proceso de descolonización, una tentativa de quitar esa sombra de inferioridad a fenómenos entrecruzados como son las marcas socio-raciales y socio-culturales.

Un ejemplo proyectual de identidad colectiva de los aymara chilenos se puede hallar en el artículo *Memoria e historia* de Claudia Zapata Silva (2007), para quien se trata de un proyecto “problemático” y que “se debe en parte a un proceso de etnificación reciente y contradictorio”. La autora introduce de manera clara una idea novedosa: se trata del proyecto de una memoria histórica en cuanto pueblo que trasciende los límites de una identificación localista, reproducida también por los inmigrantes en ámbito urbano, y que abarca una dimensión política más amplia. Escribe Zapata: “la identidad aymara traspasa estos límites geográficos y parentales en la búsqueda de aquellos elementos compartidos que permiten la construcción de una comunidad más amplia” y siguen coexistiendo –

aunque de manera problemática – hasta hoy (Zapata 2007: 172). A través de una pregunta acerca de la manera en que se configura una historia propia, y de los elementos principales que la constituyen, Zapata destaca el punto de vista de los actores sociales, coherentemente articulado desde su propia perspectiva. Metodológicamente, parte de lo que define como “Mundo Aymara”, es decir una base socio-cultural común; la “temporalidad”, una dimensión que dialoga entre el presente y el pasado; la “espacialidad”, es decir, el contexto geográfico-simbólico en el que se reivindican y actúan; en fin, la “historia”, entendida como una representación del pasado. En conclusión, la autora destaca que “una de las funciones más relevantes de la memoria es crear anclajes temporales y espaciales a la identidad, permitiéndole a esta el control sobre el pasado y la legitimación de su existencia” (Zapata 2007: 180). Este artículo de Zapata añade otra sección a la perspectiva histórica ya desarrollada por Albó (1987) y Bouysse-Cassagne (1987), aunque desde un punto de vista que restituye la palabra a los sujetos, si bien por boca de los que forman parte de las organizaciones.

Desde un punto de vista del derecho, Peña Jumpa y Wiener Ramos contribuyen a los estudios sobre la identidad aymara. En un artículo de 2000, referido a las reformas del sistema judicial peruano, y en línea con el auge de las reivindicaciones del derecho indígena a nivel global (Surrallés y García 2004), Peña Jumpa propone considerar también las modalidades judiciales culturales ‘originarias’, para que éstas sean consideradas – en contextos determinados – como válidas junto a las nacionales<sup>147</sup>. Su estudio se enfoca en tres comunidades aymara de la provincia de Huancané, provincia al norte de Puno, pudiéndose “apreciar una justificada crítica y resistencia a las «autoridades judiciales de la ciudad» y la construcción de sistemas propios de resolución a los que denominamos poder judicial Comunal Aymara” (Peña 2000: 52). La perspectiva de Peña, argumentada con varios ejemplos, es sin duda preciosa, evidenciando un cambio importante en las dinámicas sociales y en las relaciones entre comunidades y Estado, algo que es posible percibir en los últimos años también en otros ámbitos, por ejemplo en relación a los censos (Branca 2014) o a la cuestión de la participación de los jóvenes aymara a los estudios superiores (Pilco

---

<sup>147</sup> En este sentido, un primer paso en Perú ha sido llevado a cabo. El 31 de marzo de 2015, el Juzgado Penal Unipersonal de la provincia de El Collao-Ilave, en el sur de Puno, dictó por primera vez en la historia una sentencia en lengua aymara (Peña 2015).

2016). Se trata, en definitiva, de unas demandas hacia un mayor reconocimiento de prácticas socioculturales aymara con relación al Estado.

Otra propuesta, también desde un punto de vista del derecho, es la tesis de Leonidas Wiener Ramos (2009), quien propone considerar a los aymara como sujeto de derecho colectivo. Sin entrar en los tecnicismos del derecho, la postura del autor acerca del problemático y polisémico concepto de ‘identidad’ es, en algunos pasajes, criticable. Partiendo del hecho de que, en las últimas décadas y en diversos contextos, se asiste a un florecimiento de identidades locales, el autor subraya la importancia de la autoidentificación de los mismos sujetos. El problema mayor, sin embargo, se advierte a la hora de ‘jerarquizar’ ciertos tipos de identidades sobre la base de una supuesta *long durée* de las mismas, de su continuidad en la historia. Por ejemplo, escribe:

por lo tanto [...] los sujetos colectivos representan creaciones artificiosas de los individuos [...], artificios humanos [que] podrían erigirse sobre la base de grupos humanos étnicamente homogéneos, como es el caso del sujeto colectivo objeto del presente estudio (y que es caso más común sin duda); en otras situaciones podrían surgir de grupos humanos de variopinta y heterogénea composición (étnica, lingüística o cultural) que consideren que una convivencia en común responde mejor a sus intereses, como sería el caso de los cruceños bolivianos y sus pretensiones autonomistas (2009: 9).

Wiener afirma que “más que hablar de «reinenciones»“, en este último caso – el de la identidad cambia de los cruceños – cabría hablar de “invenciones”, pues difícilmente se podría hablar de la “reinención de un sentido de identidad cruceña que nunca antes existió en la historia” (Wiener 2009: 9). Esto implica que otra identidad, y la referencia es a la aymara, ha existido, desaparecido – o, por lo menos, se ha desestructurado – y que ahora se quiere reinventar, aunque sin especificar por quién, ni a través de cuáles estrategias. El problema fundamental no es tanto el debatir acerca de ‘invenciones’ o ‘reinenciones’, sino de las necesidades de autoidentificaciones con un conjunto de prácticas culturales escogidas como determinantes y definitorias de una identidad, en este caso de estudio, la aymara.

Es de 2015 la tesis de Erik Pozo titulada *La promesa de lo aymara: la Unión de Comunidades Aymara (UNCA) y la formación del discurso identitario reivindicativo en el sur de Puno*. En el primer capítulo, Pozo injerta la identidad étnica aymara dentro de lo que

define “formación discursiva”, es decir, la producción de “una definición sintética de la diversidad de promesas que articuladas componen un discurso”. Con “promesas” entiende una “definición sintética de la diversidad de unidades específicas [cuya] síntesis no anula la existencia de otras unidades”, sino que las caracteriza “en la medida que una de estas unidades se posiciona como hegemónica – domina a los otros – y hasta cierto punto las somete a las necesidades y lógicas del funcionamiento”. En fin, “al esfuerzo de establecer la articulación de estas lo llamo discurso” (Pozo 2015: 43, énfasis del autor). En el segundo capítulo, el autor traza una historia de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA), una institución nacida en los años 80 y, hasta la fecha, la que coagula la mayoría de las instancias reivindicativas, aunque, hay que añadir, también criticada, por “traficar con la cultura”<sup>148</sup>. La elección de Pozo de dedicar un capítulo a UNCA reside en el hecho de que esta es “una de las organizaciones más importantes en lo que se refiere a la formación y difusión del discurso identitario reivindicativo” (Pozo 2015: 10). En el tercer capítulo, Pozo se centra en la manera en que las y los entrevistados se definen como aymara, evidenciando las ambigüedades y la multiplicidad de los discursos, pasando luego al análisis de qué es la “nación aymara”. En otra parte, titulada *La distinción: sobre lo que no es aymara*, el autor relata la manera en que los entrevistados justifican su adscripción como aymara, rechazando o integrando – a la ocurrencia – otras categorías identificativas como las de ‘campesino’ o ‘indígena’.

La tesis de Pozo se configura como el trabajo más específico sobre la identidad aymara en Perú. Sin embargo, la prominencia que Pozo asigna a la identidad entendida sólo como discurso encubriría todas aquellas dimensiones vividas en vida cotidiana. En otras palabras, se agudizaría una fractura entre lo ‘narrado’ y lo ‘vivido’ (Restrepo 2004b). En definitiva, separar el discurso, – lo que se dice acerca de algo – como si correspondiera exactamente a lo vivido, conduciría nuevamente a un reduccionismo similar al que el mismo Pozo critica en relación con las posturas constructivistas. Por supuesto, que las identidades son

---

<sup>148</sup> El ‘movimiento’ aymara – si es que se puede remotamente hablar de algo unitario en Puno – no está articulado alrededor de una organización única y definida. La Unión Nacional de Comunidades aymara cumple – y ha cumplido – un papel determinante en temas como la revaloración de la identidad y la cultura aymara y en la reivindicación de una ‘nación aymara’. Es, ciertamente, la organización más importante en el país, articulando las demandas de las y los comuneras/os aymara con el Estado peruano. Sin embargo, debido a la heterogeneidad de los discursos presentes en el departamento, existen también críticas a su acción. En conversaciones informales, se me decían que UNCA y sus integrantes “trafican con la cultura aymara”, supuestamente aprovechándose de las comunidades y cobrando dinero. Debo de decir que, por lo que conozco la institución y sus integrantes, estas críticas no son más que estériles acusaciones a su acción.

construcciones históricas es el punto de partida, como bien afirma el autor; sin embargo, relegarlas a meras palabras no ayuda a entender cómo las ‘identidades’ (es decir, los discursos) son vividas en el cotidiano por los individuos. A fin de cuentas, es esa la manera de restituir más fielmente lo que, de otra forma, sería nada más que un término, ‘identidad’. Sin embargo, el trabajo de Pozo se sitúa sin duda entre los antecedentes más importantes con respecto a esta tesis.

Ahora bien, como evidencia Eriksen, el primer presupuesto de la identidad étnica, sin el cual no podría hablarse de ello, es la distinción entre *insiders* y *outsiders* y esta se da en relación a los contactos intergrupales (Eriksen 1993: 18). La identidad se forma en relación con una alteridad que, no necesariamente, debe ser conflictiva: “Cada comunidad o identidad social es exclusiva en el sentido de que no todos pueden formar parte de ella. Los grupos y los colectivos son siempre constituidos en relación a *otros*” (Eriksen 1993: 62). En Puno, lo aymara se legitima definiendo quién no lo es porque es quechua o *misti* (o turista). Eriksen, parafraseando a Mary Douglas (1973), habla de “anomalías étnicas”, en particular con referencia a los migrantes de segunda o tercera generación en Europa. Es una opción que, sin duda, puede ser aplicada también al caso de Puno en el sentido que “hay contextos donde puede ser difícil adscribir a un individuo una identidad étnica definida” (Eriksen 1993: 62). Esto es el caso de hijos de padres quechua y aymara, o quechua, aymara y de otra procedencia – también extranjera – cuyas identidades no pueden encasillarse en una categoría, ya que a menudo se autoidentifican de una manera y pueden ser identificados por los otros de manera opuesta. Ahora bien, reducir la identidad aymara al concepto de ‘nación aymara’ resultaría falaz, en particular si no se contextualiza suficientemente cuándo, dónde, por qué y, sobretodo, por quién es utilizado este término. La identidad aymara es también discurso, pero un discurso que se arraiga a partir de un vivido y de una historia compartida por mujeres y hombres marcados por clasificaciones inferiorizantes y que, desde hace algunas décadas, elaboran discursos sobre sí, a menudo, a partir de una cotidianidad vivida.

El nuevo milenio verá, de acuerdo a lo ocurrido en la mitad de su primera década, una fractura importantísima para entender qué es la ‘nación aymara’, el cambio semántico del término, y su inserción definitiva en el Perú. Se trata de los así llamados ‘hechos de Ilave’, ocurridos en 2004. Hasta esa fecha, hay que registrar el uso cada vez mayor del término, tanto en los análisis *-etic* como en las reivindicaciones *-emic*, aunque en línea con la década

precedente. A los análisis de los propios intelectuales aymara corresponden aquéllos de los no-aymara; al “se debe aspirar cada vez con más fuerza al autogobierno”, y a una “reconstitución de la *nación aymara quechua*” (Pati Paco 2000), sigue la interpretación según la cual “los avances hacia una conciencia de *nación aymara* para sí parece que son mayores en este ámbito más restringido [entiende dentro de cada estado], con variantes de uno a otro país. Podríamos incluso añadir que hay más conciencia de nación entre los aymaras que entre los quechuas, mucho más numerosos pero a la vez más diferenciados y dispersos” (Albó 2002: 95-96).

Desde 2004 en adelante, el nombre de Ilave estará asociado con la ‘nación aymara’ y, lamentablemente, también con ‘violencia’. Sobre estos hechos, que no son reducibles al mero linchamiento y asesinato del alcalde del pueblo, el sociólogo aymara Cirilo Robles Ccallomamani, mucho se ha escrito, en particular en el Perú, y tanto desde un punto de vista ‘interno’ (es decir, de propios puneños y/o aymara, Ayala 2005, Alanoca 2008d, 2013) como ‘externo’ (Degregori 2004, 2005, Pajuelo 2005, 2009); desde la literatura (Reynoso 2013) a las crónicas de la prensa local. En esa ocasión, la población protestó para que fuera atendida por el Estado en sus necesidades básicas. Como ya notamos anteriormente y siguiendo a Degregori (2004), más que de ausencia del Estado sería más correcto hablar de ineficiencia e insuficiencia en atender los reclamos de sus ciudadanos.

De acuerdo con el antropólogo aymara Rolando Pilco, el asesinato del alcalde Robles Ccallomamani produjo que el concepto de ‘nación aymara’ irrumpiera en los análisis políticos y sociales (Pilco 2004). Efectivamente, es a partir de esa fecha que las fuentes y los análisis sobre ‘nación aymara’ comienzan a multiplicarse en el Perú, teniendo como eje central y principal de difusión la ciudad y el departamento de Puno. De hecho, son organizaciones de este departamento puneño las que reivindican, a través de documentos y eventos, una ‘nación aymara’, su reconstrucción y fortalecimiento. A esto, hay que añadir la labor teórico-analítica tanto de intelectuales aymara, en particular antropólogos, como también de estudiosos peruanos y puneños.

Otros espacios de discusión e implementación de los discursos acerca de la ‘nación aymara’ en ámbito puneño tienen lugar en la red, a través de publicaciones en blogs personales, pero también en revistas y diarios locales de alcance regional. Se trata de

ensayos, generalmente de pocas páginas pero, como se verá, políticamente relevantes en las reivindicaciones identitarias de lo aymara.

## CAPÍTULO IV

### ‘NACIÓN AYMARA’ E ‘IDENTIDAD’ EN PUNO: LA REPRESENTACIÓN DE UN “NOSOTROS”

Como ya se hemos dicho, las cuestiones de la identidad política y de la ‘nación aymara’ ocuparon, desde comienzo de los años 70 del siglo XX, el interés de varios analistas. Como se ha recordado repetidas veces, en Perú el año 1969 (año de la Reforma Agraria) marcó un antes y un después en la vida del país. Los años 70, además, con diferencias necesariamente contextuales, vieron un aumento en los accesos a las instituciones educativas secundarias y nacionales. Varios y varias autoras han estudiado, a raíz de estos cambios, el surgimiento de un sujeto que será trascendental en el desarrollo de las reivindicaciones étnicas, los llamados “intelectuales indígenas”. En el caso aymara peruano, la larga historia de una conciencia política como aymara comienza, a mi manera de ver, justamente a inicios de los años 70, aunque tendrá su auge y definitiva consagración después del año 2004.

Sin embargo, una discusión sobre el nacimiento de la ‘identidad’ aymara en Puno puede comportar problemas serios, si no se tienen debidamente en cuenta diversos factores. El primero tiene que ver con el mismo término ‘identidad’ que, como se ha visto en el apartado sobre los términos clave, es una palabra usada tanto en el discurso político como en el analítico, y los dos planes, de hecho, no deberían de coincidir. Si desde un punto de vista político se busca hacer retroceder la existencia de una identidad aymara en un período precedente a la invasión europea, incluso antes de la conquista inca, desde un punto de vista analítico la identidad aymara comienza su lento desarrollo a partir de los años 70 del siglo XX.

La primera postura argumenta sus motivaciones reclamando una continuidad entre lo que es la identidad aymara hoy y las identificaciones que podían tener los individuos – de habla aymara – en el siglo XVI o, incluso, antes. Postula una línea continua que, a través de los siglos, habría llegado a la actualidad, y las manifestaciones político-reivindicativas contemporáneas serían un despertar de una conciencia existente que debe sólo ser re-descubierta. En esto, un conjunto de rasgos culturales tales como la lengua demostrarían dicha persistencia.



Sin embargo, tales visiones de la identidad fallan, por un lado, en dar por descontada la existencia de una esencia primordial, de vínculos y lealtades que se piensan iguales a través de los siglos; una consideración de tal suerte sufre de una confusión anacrónica que no tiene en cuenta la evolución histórica del contexto ni de los cambios sociales, políticos y económicos que están a la base de las actuales autoidentificaciones políticas como aymara. Pero falla también en atribuir al concepto mismo de identidad – un producto teórico moderno – una perennidad aplicable a realidades cronológicamente lejanas.

La segunda postura, que es la que se defiende aquí, considera que la ‘identidad’ aymara actual, entendida como una “política de la identidad”, es producto de dinámicas políticas y socio-económicas mucho más recientes. Más que autoconstruida internamente sin influjos externos, el surgimiento de una ‘identidad’ aymara debe ser puesto en relación con los eventos políticos regionales, nacionales e internacionales. En este sentido, la identidad no es una esencia primordial que trasciende los siglos igual a sí misma, sino una elaboración política históricamente definible.

Soy muy consciente de que una interpretación de este tipo podría de alguna manera deslegitimar ciertos presupuestos políticos que fundamentan en la historia su discurso; ni que decir que, por supuesto, no es en absoluto mi intención. Sin embargo, reitero la necesidad de distinguir claramente entre una visión política de la ‘identidad’ y una visión analítica de la misma. Por otro lado, pienso que sostener la modernidad de un fenómeno político como la ‘identidad’ aymara no quita nada a las razones reivindicativas de los sujetos, ni a sus propias autoidentificaciones en cuanto aymara, como tampoco al complejo cultural aymara mismo que – claro está –, pese a los cambios normales que sufre cualquier sociedad, tiene una continuidad histórica innegable.

El tema no es si ha existido o no, si sigue existiendo o no, un complejo de elementos culturales, de organización social, de conocimientos y tecnologías, una lengua, una continuidad de poblamiento en un determinado territorio, una historia propia de ese territorio ‘aymara’; eso, me parece, está fuera de dudas; tampoco me interesa en este espacio discutir sobre la datación de determinados rasgos culturales o sobre su supuesta ‘pureza’. El objetivo aquí es centrarme en los temas de la ‘identidad’ y la ‘nación aymara’ como productos políticos, procurando sugerir los contextos históricos que llevaron al desarrollo de los términos y conceptos actuales; asimismo, me interesa destacar quiénes son

y han sido los actores que, en los distintos momentos, empujaron por ciertos discursos y temas, discutiendo además los canales a través de los cuales difunden sus ideas y los conceptos clave relacionados con ‘identidad’ y ‘nación aymara’.

Me centraré en materiales de distintos autores y épocas, destacando los momentos y los documentos más importantes. Este apartado es propedéutico para, en la Parte Tercera que seguirá a ésta, comprender los actuales discursos sobre la identidad política y el concepto de ‘nación aymara’ en Puno.

En 2016 puede decirse que ‘nación’ e ‘identidad aymara’ son, en Puno, términos ‘normalizados’, comunes en diferentes espacios cotidianos y públicos. Sin embargo, no ha sido siempre así y, tampoco, esta normalización es algo que tiene una historia demasiado larga. La Reforma Agraria de 1969 fue una medida que ayudó a desestructurar una organización socio-económica violenta y desigual, abriendo al mismo tiempo diferentes posibilidades y espacios de acción a los que, después de esa fecha, pasaron de ser “indios/as” a ser “campesinas/os”; el cambio terminológico conlleva, en realidad, también un cambio ideológico. ‘India/o’, categoría clasificatoria de origen colonial con implicaciones primariamente raciales – además de clasistas – dejará, al menos oficialmente, su lugar al de ‘campesina/o’, esto sí, a nivel teórico, de clara matriz de clase; no es casualidad que la política ideológica de Velasco era, además de nacionalista, influenciada por tendencias de izquierdas. De todas formas, la Reforma conllevó cambios también en la organización; sindicatos y multicomunales, además del apoyo de una iglesia católica bastante progresista rotularon el terreno de la década de los 70; cabe mencionar que en Chucuito el Instituto de Estudios Aymaras – IDEA, vinculado con la iglesia (actualmente Instituto de Estudios de las Culturas Andinas – IDECA, en Puno) inició la publicación de un *Boletín Ocasional* en 1974. La mayoría de los artículos, escritos por Víctor Ochoa, eran etnográficos. Por un lado, el intento era el de registrar las tradiciones y costumbres de los aymara del lado peruano y, por el otro, reivindicar dichas expresiones culturales. Diego Irrázaval, presidente de IDEA desde 1981 hasta 2003, recuerda en una entrevista al sitio web de IDECA que en la última página de los boletines, ya a partir de 1974, había un lema que decía: “Defendamos nuestra cultura aymara” (IDECA 2016). No se hablaba explícitamente de identidad, pero está claro que estos primeros intentos contribuyeron a

formar – sino un público numeroso<sup>149</sup> – por lo menos un ‘archivo’ al que retornar y una generación de individuos comprometidos.

En los años 80 – que en Perú ven la irrupción de movimientos armados, primeros entre todos Sendero Luminoso – hay que registrar un congreso que tuvo lugar en Ollantaytambo, Cusco, en 1980, en el que se definió la ideología indianista de algunos grupos peruanos (se tendrá manera de profundizar más adelante). En la Puno de los años 80, en el marco de una coyuntura climática muy dura, comenzó a gestarse la Unión de Comunidades Aymara, organización que continuará siendo en la actualidad el referente principal de las instancias identitarias aymara en el Departamento. De la articulación de diferentes organizaciones campesinas y multicomunales, UNCA logró realizar proyectos de distinta naturaleza, sobre todo vinculados con el desarrollo del agro, pero hizo también contactos con organizaciones internacionales y, en lo educativo, consiguió que se crearan becas para estudiantes de origen campesino, alumnos que sucesivamente devinieron profesionales, en particular antropólogos. Y a este propósito, cabe precisar que en 1982 se comenzaron en Juli las enseñanzas de antropología, facultad que después fue trasladada a la capital Puno. Todavía en los años 80, de acuerdo con Montoya y López (1988), se activó en 1985 en la UNA Puno un posgrado en Lingüística Andina y Educación “con el fin de formar profesionales del Sur Andino que pudieran participar en la formulación e implementación de políticas lingüístico-culturales acordes con la particular naturaleza plurilingüe y multicultural de la región” (Montoya y López 1988: 7). Seguramente, todas estas iniciativas contribuyeron a formar en generaciones de mujeres y varones un renovado interés hacia la cultura y la identidad ‘indígena’ quechua y, por supuesto, aymara. Sin embargo, de acuerdo con Erik Pozo, el término ‘identidad’ comparecerá en los discursos de UNCA por primera vez en 1994, para volver nuevamente – y esta vez de forma siempre más presente – a finales de los años 90. Cabe destacar que en 1992 en América Latina se celebraba el V Centenario del descubrimiento (europeo) de América y, en todo el continente, hubo debates y discusiones y reivindicaciones ‘indígenas’ (Contreras 1988). Todavía en los 90 se registran las primeras menciones al término ‘nación aymara’, desde un punto de vista aymara y peruano, en el

---

<sup>149</sup> Entre las limitaciones citadas por Irarrázaval durante su período como editor del boletín, el religioso e intelectual cita la dificultad en conseguir artículos y el hecho de que “tampoco son muchos los que compran revistas tal como este boletín Aymara”, además de los pocos artículos escritos en lengua aymara (IDECA 2016).

evento denominado *Primer Gran Parlamento de la Nación Aymara*, en el pueblo chileno de Tripartito; asimismo, reunidos en Taquile, Puno, en 1998, un grupo de activistas del Consejo Indio de Sud América (CISA) retomó las líneas guía del congreso de Ollantaytambo de 1980 ratificando un nuevo estatuto; sin embargo, parece que esta iniciativa fue circunstancial o, por lo menos, no tuvo séquito, ni como organización ni a nivel ideológico. De hecho, las reivindicaciones en cuanto ‘indias/os’ no encontraron continuidad en Puno, a diferencia de lo que ocurrió en Bolivia.

En fin cabe señalar que, de acuerdo con Pozo (2015), fue en 1999 que, por primera vez, compareció en un acta de UNCA el término ‘nación aymara’, término que, de acuerdo con Rolando Pilco (2004), irrumpió en los análisis políticos y sociales tanto aymara como no aymara a raíz del asesinato del alcalde de Ilave Cirilo Robles Ccallomamani (Pilco 2004). De ahí en adelante, ‘nación’ e ‘identidad aymara’ entrarán en el lenguaje ya no sólo de organizaciones de corte étnico, de dirigente e intelectuales, sino también llegarán a buena parte de la población, por lo menos a nivel de comprensión dentro de un horizonte socio-cultural común. Los años que siguieron fueron caracterizados por la tentativa, por parte de dirigentes e intelectuales aymara, en particular por estos últimos, de explicar lo ocurrido en Ilave desde un punto de vista analítico, empero siempre teniendo una visión política anclada al contexto cultural y reivindicativo. Se hacía necesario mostrar – a Puno y en particular al país todo – que mucho de lo que se insinuaba desde Lima no era cierto; los y las aymara no buscaban separarse del Perú, sino más bien buscaban ser respetados en cuanto ciudadanas y ciudadanos aymara, para participar, en cuanto aymara, a la vida política y al desarrollo del país. En esto, hay que considerar los conflictos entre el Estado, las comunidades y las empresas transnacionales, en particular mineras, por el control del territorio y de sus recursos. En 2012 tuvo lugar el llamado ‘Aymarazo’, una huelga que paralizó Puno por varios días, justamente en contra de una multinacional minera que buscaba explotar algunos territorios en el sur del departamento de Puno. Durante los hechos, ocurridos en junio de 2011, el líder de la protesta, el dirigente aymara Walter Aduviri Calisaya, manejó un discurso de corte étnico e identitario. Ahora bien, en correspondencia de estos dos grandes eventos, el de Ilave en 2004 y el de Puno en 2011, las publicaciones – no necesariamente sobre estos acontecimientos – de intelectuales aymara, el uso del término ‘nación’ y las reivindicaciones identitarias alcanzaron sus puntos álgidos.

Como se ha visto, es a partir de los años 90 que los temas de la ‘identidad’ y, más tarde, de la ‘nación aymara’ entrarán en los discursos reivindicativos en Puno. Pero, ¿quiénes han sido y quiénes son los actores que emplearon y emplean dichos términos y discursos? En primer lugar, hay que destacar que si escribo usando el masculino es justamente por la absoluta predominancia de varones en la participación política y en el uso de tales conceptos; por supuesto, hubo – y cada vez más – hay excepciones, pero el material al que he tenido acceso y que he seleccionado (sobre la base de términos clave, de reenvíos bibliográficos y de consejos) es casi siempre firmado por hombres. Espero poder trabajar el argumento también desde un punto de vista femenino, porque la historia de las mujeres que contribuyeron y contribuyen al desarrollo de los temas étnicos e identitarios aymara queda todavía por escribirse (Alanoca 2008d: 47-48). Por lo que tiene que ver con los autores, creo que es necesario matizar a los sujetos por períodos y perfiles. Como se ha mostrado, a partir de los años setenta y, sobre todo, ochenta, las becas para hijos de campesinos aymara y las mejorías en el acceso a los institutos superiores y universitarios para la población rural, hicieron que muchos aymara lograran convertirse en profesionales y, con el tiempo, ocupar puestos importantes en varias instituciones; por otro lado, las organizaciones como UNCA legitimaban sus instancias al contar entre sus miembros con personal preparado y titulado, entre ellos diversos antropólogos. En concreto, el primero y el segundo presidente de UNCA habían logrado esas becas y se habían licenciado como profesionales en antropología (Pozo 2015, Pilco 2016). Asimismo, las experiencias políticas como dirigentes de base en distintas organizaciones y grupos políticos, la preparación universitaria – por ejemplo el postgrado en Lingüística y Educación, además de la posibilidad por algunos de estudiar en el extranjero – profundizaron la preparación de los sujetos desde un punto de vista político, ideológico y también académico. Si en los años 90 la mayoría de los que manejaban términos como ‘identidad cultural aymara’ y, más tarde, ‘nación aymara’, eran por lo general dirigentes con estudios secundarios y, en algunos casos universitarios, a partir de los años 2000 ayudarán en esta tarea diversos profesionales con especializaciones en ciencias sociales y humanas; muchos de ellos bebieron de estas experiencias previas, participaron en eventos y congresos y absorbieron ciertos discursos y términos que, después, trabajaron analítica y políticamente. Si tomamos como límites cronológicos el 1996 y el 2016 – es decir, entre el evento en Tripartito donde, por lo que he podido

averiguar, se habla por vez primera de ‘nación aymara’ desde el punto de vista también peruano y la actualidad – podemos ver cómo hay dos períodos en los que se manejan los conceptos en examen. En el primero, se puede decir entre 1996 y 2003, corresponde en particular a reivindicaciones netamente política, encabezadas sobre todo por dirigentes; en el segundo, a partir de 2004, se sumarán – además de los dirigentes – también diversos intelectuales profesionales aymara, muchos de los cuales, han sido o siguen siendo dirigentes o activistas.

Se ha dicho que a partir de los años 70 comenzó a publicarse en Chucuito un *Boletín Ocasional* fuertemente centrado en lo etnográfico y en la valoración del complejo cultural aymara; además de eso, otras ocasiones de discusión y difusión de instancias étnico-políticas y culturales pasaban ciertamente por eventos públicos de distinta naturaleza. Por ejemplo, dentro de UNCA, ya en los años 80, o en los locales de IDEA; pero, me parece lícito conjeturar que los sujetos que iban formándose política y educacionalmente, al regresar a sus comunidades de origen, podían introducir determinados temas y discursos. Además – y el libro de Montoya y López es una demostración de esto – en los 80 en la universidad se llevaban a cabo discusiones sobre identidad cultural puneña, quechua y aymara. Por tanto, entre los 70 y los primeros 90, la difusión y discusión de temas identitarios giraba alrededor de revistas y publicaciones regionales pero, particularmente, en eventos y reuniones de grupos políticos y de organizaciones. Con el advenimiento de internet, a esto se fueron añadiendo las posibilidades de la red, como demuestran las páginas todavía existentes del Parlamento en Tripartito de 1996, o el Estatuto del CISA en 1998; de ahí en adelante, los artículos en blogs y en revistas telemáticas contribuyeron a una difusión cada vez mayor. Por supuesto, cabe citar los libros cuyas ediciones son en particular regionales, sobresaliendo la ciudad de Puno y de Juliaca como centros principales, seguidos por los pueblos más grandes de la región, Ilave, Juli y Huancané. Otro espacio está representado por revistas y periódicos regionales, *Los Andes* sobre todo. Hay que notar que, a menudo, textos publicados en revistas o diarios son luego compartidos en internet – cada vez más frecuentemente en Facebook –, en revistas en líneas pero, sobre todo, en blogs personales; a veces, es lo contrario, es decir, antes se publica en línea y, luego, el mismo texto es re-publicado en otro espacio. Si por un lado la difusión regional limita el público que puede fruir de la lectura, por el otro la participación frecuente del

escritor en espacios regionales aumenta su prestigio en la “ciudad letrada”, un estatus reconocido y muy valorado en todo el departamento. De todas formas, internet ha permitido que ciertos discursos reivindicativos y políticos llegaran a un público más vasto, ampliando la base de acción de los discursos.

#### 4.1 Sobre un libro, dos congresos y una propuesta

En la toma de conciencia política hacia un discurso identitario aymara participa, con un libro que tendrá una gran influencia en los intelectuales posteriores, el sacerdote e intelectual aymara Domingo Llanque Chana. El padre Llanque es, quizás, uno de los primeros intelectuales aymara peruanos en hablar explícitamente de identidad cultural aymara. Nació en Socca en 1940, lugar donde cursó los primeros estudios para luego ingresar en el Seminario “San Ambrosio” de Puno y, después, en varios seminarios de Estados Unidos y en la misma Cornell University en New York (Mamani Cañazaca 2004: 6). Preocupado por distintos aspectos de la cultura aymara<sup>150</sup>, contribuyó a través de su labor pastoral y de investigación al desarrollo de los estudios aymara en el Perú, siendo autor de varios libros y artículos y contribuyendo de manera trascendental al *Boletín de Estudios Aymara*, precedentemente conocido como *Boletín Ocasional*, que se publicaba en Chucuito a partir de los años 70. Sin embargo, creo que el trabajo más representativo de Domingo Llanque es, sin duda, *La cultura aymara* (1990), cuyo subtítulo es indicativo de

---

<sup>150</sup> De él dirá Xavier Albó, en un homenaje en ocasión de la muerte de Llanque: “Conocí a Domingo Llanque en un encuentro seminario auspiciado en Oruro por el CEDI en 1971. Era un sacerdote joven, el primero realmente aymara. Yo acababa de reintegrarme al trabajo concluidos mis estudios de antropología. Desde entonces nos hemos encontrado innumerables veces en uno u otro lado del Lago y nos hemos sentido muy cercanos, comprometidos ambos en el mundo aymara, rebeldes ambos por el tradicional enfoque colonialista de la Iglesia y los misioneros llegados de otras latitudes en este mundo aymara y, al mismo tiempo, cuestionados en esa búsqueda común de una Iglesia realmente inserta, inculturada y comprometida con el pueblo. Hemos compartido también el interés por la lengua aymara, materna para él y permanentemente profundizada hasta llegar a ser el fundador y primer presidente de la Academia Aymara en Puno; mal aprendida por mí, cuando mi *lixwi* [cerebro] empezaba a resistirse a archivar demasiadas palabras. Pero cada uno desde su trinchera hemos seguido peleando también en el fortalecimiento de la lengua, expresión privilegiada de la cultura. Al charlar con él, escuchar sus intervenciones en diversos eventos o leer sus escritos, me ha animado siempre constatar su grande amor a su pueblo y he admirado su capacidad de ser perfectamente trilingüe –aymara, inglés, castellano– y tricultural e intercultural para transmitir a cada uno lo que sienten y expresan los otros, en su respectiva lengua y supuestos culturales”. El artículo finaliza con la dedicatoria de Albó para Domingo Llanque: “Querido Domingo. Tú luchaste sin descanso para el fortalecimiento de tu propio pueblo, dándole un conocimiento más cabal de su historia, de la grandeza de su lengua y cultura, de la riqueza espiritual de su religión. Con el mismo afán te opusiste a toda forma de colonialismo, viejo o nuevo, económico, político, cultural o religioso. Con estas páginas quiero decirte que tú sigues inspirándonos a todos, que tus esfuerzos no fueron vanos y que nos esforzaremos por seguir en este camino que nos trazaste” (Albó 2004: 57, 135).

todo el texto: *Desestructuración o afirmación de identidad*. Si se repasa rápidamente el índice, puede notarse la presencia de temas y preocupaciones que serán constantes en los años siguientes; la historia, a través de un recorrido que parte del origen del pueblo aymara hasta la época republicana; la cultura, ejemplificada en el texto a través de una serie de los “valores culturales”, de las normas en las relaciones sociales, de la “cosmovisión” y las estructuras del pensamiento; la religiosidad, en la que – no olvidemos que Llanque era un sacerdote – se procura encontrar una síntesis entre “lo aymara” y “lo católico, además de observaciones enfocadas sobre la ritualidad y la estructura económica; la lengua, a la que dedica una parte amplia, estudiando distintas facetas, tales como la historia, la literatura, la actualidad de su uso, la importancia de la escritura en aymara, la política lingüística del Perú, la necesidad de una formación antropológica y cultural sólida entre los educadores bilingüe. Llanque es, entonces, una de las fuentes principales en lo que tiene que ver tanto con los estudios culturales, como entre las reivindicaciones políticas aymara. En este libro, la postura del autor es fuertemente reivindicativa; para él, el pueblo aymara al que pertenece, siempre ha procurado “perdurar como una cultura, como una nacionalidad y se alza en desafío contra todo sistema de dominación”. Según Llanque, entre los aymara ha existido desde tiempo lejanos “la preocupación por mantener la identidad cultural y los sistemas socio-económicos y políticos que lo han sustentado”, luchando en contra de las opresiones cíclica que han debido afrontar; la primera, sostiene, es la de los incas que, “durante su marcha conquistadora a través de los Andes encontraron un pueblo organizado, unido y sustentado por una gran cultura”. No obstante esta organización, esta cultura y esta unidad, y frente a la avanzada ‘quechuizadora’ que reducía su territorio, los aymara padecieron la conquista inca. Pero, continúa, “los aymaras, amenazados en su existencia nacional, aceptaron políticamente las imposiciones oficiales adoptando un régimen de convivencia pacífica que les permitió conservar su cultura, su lengua y su religión” (Llanque 1990: 13). Si por un lado Llanque critica a los incas como conquistadores, por el otro sostiene una existencia pacífica entre los primeros y los aymara, cosa que habría permitido a éstos conservar sus instituciones y su autonomía. “Otro asalto a la cultura y pueblo aymara” es el representado por la Conquista y la colonia, período “hartamente conocido en la historia nacional”. Para el religioso, frente a las imposiciones y la explotación, “los aymara resistieron y se mantuvieron firmes en su cultura” (Llanque 1990: 13). Empero, la



“deestructuración” que estaría padeciendo su pueblo se debería más que a las dinámicas actuales del mundo moderno que “a las diferentes generaciones de conquistadores”. Para el religioso,

Los medios de comunicación llevan hasta los hogares aymaras, mediante la radio, la T.V. y otros, las noticias de una nueva vida distinta de la suya; las vías de comunicación, transporte, etc., ofrecen facilidades para llegar a la ciudad y posibilitan un contacto directo con una cultura que ofrece una vida relativamente fácil y cómoda; el Gobierno, en su afán de integración nacional, establece un sistema educativo que contradice la cultura y los intereses del pueblo aymara (Llanque 1990: 14).

En esta cita creo que se puede rastrear el miedo de Llanque hacia una ‘*cholificación*’ de la sociedad y la cultura aymara, hecho que comportaría su desintegración, siendo culpables de esto los medios de comunicación y un gobierno que no respeta las peculiaridades culturales de sus ciudadanas y ciudadanos aymara. Para Llanque, es una “aceptación pasiva” que

va «desaymarizando» la mente y el carácter de la juventud aymara, y constituye una trampa peligrosísima para esta cultura. El contacto desequilibrado entre las culturas aymara y occidental y la política cultural hegemónica de las naciones indianas, que niegan la validez y operatividad de los sistemas culturales autóctonos, va avanzando en el proceso de transculturación de los pueblos autóctonos como es el pueblo aymara (Llanque 1990: 14).

El miedo de Llanque es que la asimetría de poder entre las culturas hegemónicas – representadas por el estado central y las culturas occidentales que avanzan – y las culturas autóctonas – como la aymara – pueda comportar la dilución de estas últimas dentro de la primera, a través de fenómenos de transculturación<sup>151</sup>; para el sacerdote, la modernidad y la modernización habrían provocado una aceleración en este sentido.

---

<sup>151</sup> El concepto de ‘transculturación’ ha sido ideado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en un estudio de 1940 sobre Cuba, para sintetizar una serie de términos parecidos, aunque con matices distintos, que iban extendiéndose en el lenguaje sociológico de la época (Ortiz 1987: 93). El estudioso cubano escribió que ‘transculturación’, respecto a otros términos, “expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. Al fin,

En resumen, esta obra ha tenido una influencia cabal para el desarrollo teórico y, sobre todo, político sucesivo entre los dirigentes e intelectuales aymara peruanos; temas trabajados por Llanque como la resistencia cultural, la unidad aymara como pueblo o como “nacionalidad”<sup>152</sup>, su continuidad ‘perennialista’ en la historia, así como el miedo a la desaparición y también a la contaminación cultural serán, en medidas diferentes, retomados por varios autores para fundamentar sus tesis.

En 1996 tuvo lugar el Primer Gran Parlamento de la Nación Aymara, en la localidad chilena transfronteriza de Tripartito. En ese entonces, el presidente de Perú era todavía Alberto Fujimori, en su segundo mandato. El 16 de junio de 1996, en el poblado de Janq’uchullpa se funda el ‘Primer Gran Parlamento de la Nación Aymara’ (*Aymar Jach’a Ulaqa*). El lugar elegido para la reunión era altamente simbólico; el nombre en castellano es ‘Tripartito’ y se encuentra en la frontera entre Perú y Bolivia y a muy poca distancia del límite entre Chile y Bolivia y Chile y Perú. En un lugar en el que pasan tantas fronteras, el *Consejo de Mallku y Amawtas de la Nación Aymara del Qullasuyu* – organizador del evento – reivindica una unidad en cuanto “nación aymara” históricamente asentada en la región. Este documento es sumamente importante ya que se constituye como una de las primeras reivindicaciones – al menos en el Perú – de ‘nación aymara’, así como por el hecho de que contiene algunos de los temas que se revelarán constantes en los discursos políticos de los años siguientes. Como se ha señalado, la elección de un lugar que, supuestamente, marcaría distancia, división y fragmentación es, por el contrario, convertido en un lugar de cercanía, unión y agregación. En el documento, aunque se mencione la procedencia estatal de los signatarios, no se actúa una distinción entre aymara bolivianos, chilenos o peruanos; la identificación es más bien local. Sin embargo, el parámetro con el que se mide esta localidad no corresponde tanto a las divisiones administrativas de los

---

como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola” (Ortiz 1987: 96-97). Cabe destacar que Malinowski (1987) escribió la introducción al libro de Ortiz, mostrando su acuerdo con cuanto expresado por este último en relación con el término. En los años 80, el crítico literario uruguayo Ángel Rama recuperó el concepto aplicándolo a la narrativa latinoamericana (2008), y Mary Louise Pratt en su estudio sobre literatura de viajes y transculturación (1997). Véase también el artículo de Ulf Hannerz sobre algunas palabras clave en la antropología transnacional (1997).

<sup>152</sup> El autor no habla de ‘nación’, pero sí de ‘nacionalidad’, término que, como se ha visto en el capítulo precedente, parece más empleado en la década de los 80.

Estados, cuanto a los “ayllus aymara de allende y de aquende las fronteras”. Una frontera que existe, y es tenida en cuenta, pero que no comporta – por lo menos, en las intenciones políticas del manifiesto – una disyunción. El intento del documento es reivindicativo y muy puntual, tratando “del problema emergente de la usurpación y acaparamiento de los yacimientos acuíferos de la Cordillera de los Andes Occidentales, por el Gobierno peruano”. Un gobierno que, se lee en el texto, está “en desmedro de los pobladores aymaras de la alta zona andina, en beneficio exclusivo de los latifundistas o granjeros extracontinentales asentados en las costas del Pacífico”. El gobierno peruano es aquí visto como opuesto a las necesidades de sus ciudadanos que, sin embargo, no son definidos como ‘peruanos’ sino como ‘pobladores aymara’. Este es un punto importante ya que pone en evidencia una reivindicación no tanto – y no sólo – en cuanto a ciudadanos, sino en cuanto ‘pueblo’ conformado por “Ayllus Aymara (del Perú, de Bolivia y de Chile) que desde tiempos milenarios viven alrededor de las montañas del Qhanti (Andes)”. La legitimación del pedido es avalada, en la visión del manifiesto, por dos evidencias: la primera es sincrónica, es decir, tiene que ver con el vivir en ese lugar; la segunda profundiza la dimensión diacrónica, en esa definición de “tiempos milenarios”. Es interesante, además, el recurso a palabras (*Qhanti*), así como a topónimos (*Janq’uchullpa*) aymara que, contribuyen a anclar al lugar y a legitimar aún más la reivindicación. Otro aspecto es el recurso a la Pachamama<sup>153</sup> y al daño que la contaminación de los ríos y lagos provoca, un “hecho [...] lesivo a los hábitos de vida cotidiana del Pueblo Aymara de la región [...] provoca el desequilibrio ecológico, causa la deformación del eco-sistema, atenta contra los principios vitales de la existencia de la Pachamama”. El tema de la Pachamama, en la mayoría de los discursos políticos de corte étnico, es tema central, ya que marca una diferencia entre un ‘nosotros’ nativo con una relación de reciprocidad con la naturaleza, y una “cultura occidental” cuya visión sería diametralmente opuesta. En fin, el manifiesto “resuelve” que se elevará “la situación crítica del Ayllu Janq’umarka al conocimiento de las

---

<sup>153</sup> La *Pachamama* sería la Madre Naturaleza, quizá la figura más importante en la concepción aymara y andina en general. Sin embargo, no es un concepto reducible al de la Madre Naturaleza, ya que es mucho más denso. El término “pacha” comprende en sí mismo los conceptos de espacio y tiempo (Manga Qespi 1994); pero la Pachamama es también una fuerza creadora, y todos los seres – animados e inanimados – son hijos de ella. A la Pachamama, en diversas ocasiones cotidianas o más solemnes, siempre se le agradece. Es normal, por ejemplo, antes de tomar cualquier bebida, *ch’allar*, o sea, versar un poco de líquido al suelo, como homenaje a ella.

Naciones Unidas” para que intervengan directamente en el asunto; y, “en segundo lugar”, para

denunciar a los gobiernos de Perú y de Bolivia que siendo signatarios del Convenio 169 (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al gobierno de Chile que arguye haber dado la Ley Indígena (1993), pero que inmediatamente son hacedores de todo lo contrario a los alcances de lo legislado y al gobierno boliviano al que no le importa nada, la desertificación de extensas praderas donde antes pastaban las llamas, las alpacas y las vicuñas.

Estos temas no comparecen, claramente, en este documento por primera vez, ya que – como demuestra Pozo (2015) – en los años 80 fue fundada la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA), organización que, desde su constitución, ha trabajado sobre estos aspectos. La importancia del manifiesto citado reside en que se presenta la reivindicación firmada por un ‘Parlamento de la Nación Aymara’. En el texto, sin embargo, no se especifica qué es la ‘nación aymara’, por quiénes está conformada o cuáles serían sus características. Aunque no se hable explícitamente de identidad, el concepto está implícito en la idea de ser un conjunto distinto respecto a las mayorías nacionales y, pese a las fronteras, los aymara pertenecerían a un mismo pueblo o, como se dice en el documento, a una misma “nación”.

El 30, 31 de enero y 1 de febrero de 1998, en la isla Taquile (lado peruano del Titikaka) fue ratificado el *Estatuto del Consejo Indio de Sud América (CISA)*. Se trata de un documento interesante por varias razones: en primer lugar, comparece el término ‘nación aymara’, aunque en una única ocasión; en segundo lugar, porque la identidad cultural es remarcada como elemento fundamental de los objetivos y misiones del CISA; en tercer lugar, porque se reconoce una continuidad histórica con otras experiencias políticas; en cuarto lugar, porque participaron sujetos procedentes de Argentina, Bolivia, Chile y Perú. Sigamos los varios puntos contenidos en el documento que, de hecho, comienza con su *Presentación*, en la que se señala que el CISA “existe y resiste”. En el texto se describe el lugar del encuentro, la isla Taquile, recurriendo a personajes del horizonte cultural andino, la pareja mítica “Mallku Qhapaq y Mama Ajlla” y anclándose aún más en el territorio, ya que se hace referencia a los “Achachilas de la Nación Aymara” que “se retratan” en el

espejo del Titikaka. La ‘nación aymara’ es aquí entendida como el lugar cultural y territorial que acoge el encuentro. Pero hay más; los autores del Estatuto se sitúan dentro de una continuidad histórica de lucha al referirse explícitamente a un Congreso que tuvo lugar 18 años atrás en Ollantaytambo (Cusco), el *I Congreso de Movimientos Indios de Sud América*, del cual el encuentro en Taquile representa, en esta línea, su ideal prosecución. En este sentido, en el documento se afirma:

Nosotros, en este paraje ancestral nos hemos concentrado en una ASAMBLEA ESTATUTARIA, entre los días 30, 31 de enero y 1o de febrero 1998, y conforme a las necesidades institucionales de nuestro tiempo, hemos examinado el primer ESTATUTO ORGANICO. La mencionada Asamblea, en cumplimiento de los PRINCIPIOS IDEOLOGICOS dados en Ollantaytambo, ha revisado este cuerpo legal que consta de once capítulos y cuarenta artículos, que sustentan el mismo espíritu indianista de Ollantaytambo y que a partir de la fecha regirán los destinos del CISA. Tales principios, para considerar su valor permanente transcribimos líneas abajo. Isla Taquile (Perú), 1o de febrero de 1998 (Estatuto del CISA, así en el texto).

Es interesante la referencia que se hace a las “necesidades institucionales de nuestro tiempo”, evidentemente distintas con respecto a 1980; ya en esta frase puede intuirse que los signatarios no estaban buscando un retorno a una supuesta pureza originaria, sino estaban reivindicando políticamente y a partir de un espacio ideológico concreto el participar, en cuanto “indios”, a los quehaceres políticos modernos. El documento continúa con la transcripción de los acuerdos de Ollantaytambo, en los que se hacían explícitas la ideología y la filosofía indianista, que estaría basada en un “orden en constante movimiento y la armónica sucesión de opuestos que se complementan”, “colectivista y comunitarista”, respetuosa de la tierra y el universo (Estatuto CISA, Ideología y filosofía indianista). Ahora, la autoidentificación como “indios”, en sus palabras, corresponde a las siguientes razones:

1. Los PUEBLOS INDIOS de este continente nos llamamos INDIOS, porque con este nombre nos han sojuzgado por 5 siglos y con este nombre definitivamente hemos de liberarnos. SER INDIO ES NUESTRO ORGULLO. EL INDIANISMO propugna al indio como el autor y protagonista de su propio destino, por eso es nuestra bandera de lucha y una consigna de liberación humana (Estatuto CISA, Ideología y filosofía indianista).

El significado de la palabra “indio”, por lo general considerado como despectivo y estigmatizante, es en este caso, invertido y llenado de una carga positiva y reivindicativa, como una suerte de desafío socio-lingüístico, algo parecido al movimiento cultural y político de los 60 en los Estados Unidos, *Black is beautiful* (‘lo negro es bello’). Asimismo, rechazaban el

INDIGENISMO porque corresponde a la ideología de la opresión y el paternalismo, ya que desde su mismo origen ha servido a los intereses racistas de los Estados (gobernantes), de las Misiones (sectas religiosas) y de la Antropología (Ciencias Sociales).

La declaración de Ollantaytambo hacía hincapié en distintos temas: ser descendientes de los que poblaron el continente por primera vez, tener una historia común, que es también una historia de colonialismo y de divisionismo, de tener especificidad étnica y una filosofía distinta de la occidental; de ser colectivistas y comunitaristas, unas

pauta[s] de conducta[s] diaria[s] de nuestros antepasados, traducida en el ayni, la mink’a, el camayaji, el yanapacu y otras formas colectivistas que se practicaron en todo el continente, avaladas por la alta moral justiciera del «*ama suwa, ama llulla y ama qhilla*»; la cual es completamente diferente y anterior al Capitalismo y al Socialismo del Occidente (Estatuto CISA Ideología y filosofía indianista).

En esta toma de distancia y reivindicación de diferencia, se dejaba bien clara la ‘tercera vía’ política que proponía el indianismo, al rechazar tanto la derecha que, “en sus diversos matices” es y ha sido “opresora del indio”, cuanto la izquierda, “en sus variadas facciones”, ya que “divide a nuestros pueblos en clases sociales antagónicas”: en definitiva, “ambas son criaturas de la misma casta dominante que odia al INDIO” (Estatuto CISA Ideología y filosofía indianista).

Empero, se dejaba bien claro el absoluto rechazo a cualquier forma de racismo, por su inconsistencia científica y como “pretexto que han utilizado y utilizan los euroespañoles invasores y sus descendientes para exterminar físicamente a nuestros pueblos”. Ellos, escribían, “NO SOMOS RACISTAS porque nunca hemos pretendido ser SUPERIOR ni hemos aceptado ser INFERIOR a ningún otro pueblo de la tierra” (Estatuto CISA Ideología y filosofía indianista).

Entonces, sobre esta base ideológico-filosófica, los autores del documento elaboraron su Estatuto. La sede se encontraba en Puno, en la Avenida Bolívar, 1512, y sus “distintivos” eran una serie de elementos propios de la tradición simbólica andina: la *wiphala*, la “cruz cuadrada”, llamada normalmente *chakana*, la serpiente, *amaru*, y el cóndor. En cuanto a su “visión”, y en el marco del “las normas del derecho internacional”, el CISA abogaba a que “los pueblos y organizaciones indias constituyan sus propias formas de gobierno en el uso de sus derechos en la libre determinación de las naciones indias” (Estatuto del CISA). En el artículo 6, dedicado a la “misión” del CISA, comparece el “fortalecimiento de la identidad cultural”, un tema que, por otro lado, está presente – aunque de forma implícita – en los “objetivos” que constituyen el artículo siguiente:

El CISA tiene los siguientes objetivos:

- a. Coordinar y mantener la unidad de los Pueblos Indios reafirmando sus diversas manifestaciones culturales.
- b. Promover y mantener las buenas relaciones entre los Pueblos Indios y sus organizaciones.
- c. Fortalecer las estructuras organizativas milenarias de los Pueblos Indios de Sudamérica.
- d. Combatir toda forma de Etnocidio, Genocidio y Discriminación.
- e. Promover y Proteger los Derechos Humanos.
- f. Defender y Recuperar la tierra y territorio ancestral para el desarrollo y fortalecimiento de los Pueblos Indígenas.
- g. Realizar acciones de Desarrollo Social, Cultural y Económico mediante proyectos específicos para superar la pobreza y marginalidad de los pueblos indígenas y lograr mejores niveles de bienestar.
- h. Defender la ecología y el medio ambiente como hábitat natural de los pueblos originarios.
- i. Proteger la unidad funcional de la familia (Hombre/Mujer/Hijos) como célula fundamental del equilibrio social y de la sociedad.
- j. Fortalecer las raíces culturales (Idioma, Arte y Vivencias propias) hacia la reafirmación de una identidad.

Muchos de los temas y términos que comparecen en este documento de 1998 serán una constante en las reivindicaciones de los años sucesivos, y no solamente aymara. Se trata de una serie de conceptos y ejes temáticos que se constituyen como una especie de ‘archivo’

retórico y programático en las reivindicaciones políticas ‘indígenas’ actuales. La unidad de los ‘pueblos indígenas’ y la reafirmación cultural, la importancia y revaloración del pasado, el territorio y el desarrollo de los pueblos; el cuidado y atención hacia el medio-ambiente (en una retórica que, a menudo, ve a los ‘indígenas’ como custodios y protectores de la naturaleza), las raíces culturales como metáfora de anclaje al terreno y la ‘originalidad’ y, en fin, la reafirmación de una identidad cultural, son todos temas que, con matices contextuales y énfasis en uno u otro concepto, siguen todavía vigentes en las actuales reivindicaciones aymara. La ‘nación aymara’ y la identidad cultural comienzan a ser parte integrante del discurso político que, de acuerdo con la coyuntura continental, iba cobrando cada vez más trascendencia en las reivindicaciones de corte étnico.

En el período 2001-2006 fue elegido presidente Alejandro Toledo, una figura que – junto a su esposa, la antropóloga belga Eliane Karp – basó su fortuna política en el uso de símbolos étnicos (Pajuelo 2007). En el año 2003 se publica en Puno *Grito Aymara*, que lleva como subtítulo *Revista de educación y desarrollo en las comunidades rurales*. Sin embargo, pese a una reedición de 2012 del mismo volumen, no parece que esta experiencia editorial haya tenido séquito. Los artículos contenidos en la revista se concentraban en temas educativos y en análisis sobre la situación socio-económica en las comunidades rurales tanto aymara como quechua, prestando atención a temas de identidad cultural. Un texto en particular, escrito por el director de la misma publicación – Beker Maraza Vilcanqui, profesor y educador – lleva como título un interrogante: “¿Quiénes somos los aymaras?” Evidentemente, el autor se autoidentifica como aymara y en su texto procura otorgar las líneas esenciales de la historia de su pueblo, insistiendo en la producción artística y en la adaptación al medio geográfico; este preámbulo sirve a Maraza para sustentar su reivindicación sucesiva. El autor afirma que los incas no pudieron someter a los aymara porque estos fueron “hombres fuertes y bien organizados” y “por eso hasta hoy existe el aymara y se escucha el *grito aymara* [...]. El aymara nunca dejará de existir aunque intenten mil veces subyugar, porque los aymara somos fuertes desde el nacimiento” (Maraza 2003: 5, énfasis del autor). Se mencionan los incas, pero no se habla de los españoles; en la visión de Maraza, “nuestra sociedad” (no especifica si la peruana, la puneña, la aymara...), “está influenciada de otras culturas occidentales como E.E.U.U., europea, japonesa y de otros países” (2003: 5, así en el texto). Posiblemente, la referencia a



Japón y su influencia se deben a la situación interna a Perú; en 2000, el ex presidente Alberto Fujimori, durante su tercer mandato, huyó del país después de una situación político-social al desborde y, de ahí a pocos tiempos, comenzaron las acusaciones de corrupción que invistieron el ex mandatario. Sea como fuere, la alteridad descrita en el artículo de Maraza, y responsable en su opinión de la situación aymara, serían las “culturas occidentales” (2003: 5). Según el autor, los aymara rechazan su propia tradición cultural al ser dependientes de “toda tecnología, expresión cultural y actitudes” occidentales negando y siendo enemigos, a su vez, de la propia tradición cultural. Esto conllevaría, de acuerdo con el autor, a una pérdida de “tradiciones y costumbres a lo largo y ancho de la región andina”: por ello, Maraza propone algunas medidas: “para no caer, debemos revalorar y estar *unidos*, organizados y rechazar todo intento de discriminación lingüística”. Además del idioma, “debemos recuperar nuestras manifestaciones culturales [...], consumir nuestros propios recursos alimenticios, artesanías, valorar costumbres y tradiciones, medicina natural, respeto mutuo, etc.” (Maraza 2003: 5). El autor aboga por lo que define “recuperación” de la identidad cultural, una identidad que en su visión debe ser no sólo conservada sino también practicada; para él, la universidad debería ser “un centro de preservación y recuperación de valores culturales”, y los profesionales que en ella trabajan deberían ser bilingües. En el discurso de Maraza, la lengua aymara es tan importante que casi es superponible a la identidad aymara misma: “sino [*sic*] valoramos nuestra lengua, entonces habremos perdido nuestra identidad”, una posibilidad que dejaría a las personas ‘apátridas’, ni aymara ni españoles: “no seremos como aymaros, menos como españoles” (Maraza 2003: 5). El director de *Grito Aymara* concluía su reflexión sosteniendo la necesidad de retomar los conocimientos tradicionales y crecer política y socialmente, ya que “solo así reivindicaremos a nuestros ancestros” (Maraza 2003: 5).

Aunque breve, el artículo de Maraza es muy importante en el desarrollo del concepto de identidad aymara, comenzando por la revista en el que ha sido publicado; *Grito Aymara* reenvía a un despertar de la conciencia identitaria aymara, conciencia que estaría fundamentada en la larga historia – relatada al comienzo del texto – del pueblo aymara mismo. La injerencia de culturas otras, en particular, occidentales, sin embargo, minarían la posibilidad de redescubrir el “quiénes somos”, título del artículo. Por tanto, su propuesta consiste en un llamado a la unidad del pueblo aymara, y a una revaloración de los

diferentes aspectos de su cultura, el primero de los cuales estaría representado por el idioma.

#### 4.2 El grito de la Nación Aymara

*“Los matrimonios, misa de difuntos, cabo de años, misas de santos y de salud, se postergaron por tiempo indefinido. El cura [Leonardo Cutipa Gallegos] mandó a decir: «Nadie puede morir porque no se suministrará los Santos Óleos ni responsos, debido al clima de tensión. No se confesará a los pecadores, más bien eviten pecar o apunten en una libreta los pecados cometidos»”*  
(Ayala 2005b: 91)

En 2004 en la ciudad de Ilave fue asesinado el alcalde Cirilo Robles Ccallomamani por un grupo de pobladores y, a distancia de un par de meses, también ocurrió un hecho parecido en Ayo-Ayo, Bolivia<sup>154</sup>. En ese entonces, el Presidente de la República era Alejandro Toledo Manrique (2001-2006). La cobertura informativa del diario *Los Andes* de Puno – el más cercano a la situación – y del diario *Correo*, en su edición puneña, comenzó en los primeros días de abril de 2005. El *Correo*, el 4 de abril, titulaba: “Batalla campal deja 11 heridos. Pobladores se enfrentaron con piedras y palos en Plaza de Armas de Ilave. Exigen renuncia de alcalde y cuentas claras sobre obras ejecutadas en el 2003”<sup>155</sup>. El día después, el mismo diario daba noticia de que en Ilave se habían bloqueado los accesos a la ciudad y, entre ellos, el puente Internacional que conecta la zona con el sur del departamento<sup>156</sup>. *Los Andes* por su parte, el 5 de abril relataba el descontento de las y los ciudadanos en relación con la gestión del alcalde, y los reclamos por parte de la población para que éste renunciara<sup>157</sup>. Mientras tanto, a raíz de lo que sucedía en Ilave, una comisión del Congreso peruano pedía tímidamente que se superara la crisis en la zona<sup>158</sup>; sin embargo, ésta estaba lejos de solucionarse y, más bien, la protesta iba agrandándose en

---

<sup>154</sup> “Indios aymaras queman vivo al alcalde de un pueblo de Bolivia”, tituló *El País* del 16 de junio de 2004.

<sup>155</sup> Arista Valdivia, *Los Andes*, 4 de abril de 2004: 1-5.

<sup>156</sup> Arista Valdivia, *Los Andes*, 5 de abril de 2004: 7-8.

<sup>157</sup> *Los Andes* (5 de abril de 2004). No se han podido consultar algunos números del diario y, concretamente, el del 6, 8, 9, 10, 11, 18 y 25 de abril, y del 1 y 2 de mayo de 2004 (el 7, 12, 21 y 26 de abril no había noticias relacionadas con los hechos).

<sup>158</sup> “Comisión de Congreso invoca superar la grave crisis en Ilave”, *El Correo*, 8 de abril de 2004: 3.

otros lugares del sur puneño y pareció que hubiera como un contagio también al norte<sup>159</sup>; las motivaciones de la huelga eran, de acuerdo con *El Correo*, políticas<sup>160</sup>. Con los pobladores en huelga, *Los Andes* citaba la posibilidad de que pudiera haber un delegado que asumiera el cargo de Robles, para una transición pacífica. Algunos analistas, desde Puno, comentaban la necesidad de que el paro no desembocara en hechos violentos y que la protesta no minase la economía y las normales actividades<sup>161</sup>. El 13 de abril, a las 6:30 de la tarde, los manifestantes liberaron a Edgar Josué Mamani, prefecto regional, que se encontraba encerrado en el cuartel policial de Ilave, impedido de salir hasta que no se contactara con el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) para resolver la situación; el alcalde Robles había indicado a Teófilo Contreras para que asumiera el cargo, pero los huelguistas rechazaron dicha posibilidad. El bloqueo de las vías de tránsito, mientras tanto, seguía afectando a la población<sup>162</sup>. Desde Puno el poeta José Paniagua Núñez, “Jósperi”, advertía sobre el peligro y las derivas violentas que podía tomar la huelga indefinida, pero por otro lado denunciaba el absoluto silencio por parte de la política, tanto regional como nacional<sup>163</sup>. Carlos Iván Degregori, en su cronología de los hechos, menciona el 15 de abril como fecha en la que “por primera vez surgen discursos sobre la «refundación de la nación aymara»”. La declaración, citada por *El Correo*, fue hecha por un dirigente aymara, Roberto Viscarra Ramírez quien, apelándose al Convenio 169 de la OIT dijo:

Los aymaras somos una nación y nuestros ancestros nos dieron leyes. Nosotros elegíamos a los jilacatas (autoridades comunales) y mallkus (supremos líderes) en asambleas públicas, pero ahora estos mecanismos no son aceptados por el pueblo, porque nos han complicado la vida (Viscarra Ramírez, citado en Degregori 2004: 34).

Como se ha visto, el discurso sobre la ‘nación aymara’ no nació, en realidad en Ilave, sino que tenía, por lo menos, más de diez años. De todas formas, después de trece días de

---

<sup>159</sup> “¡Arde Ilave! Juli, Yunguyo y Acora se plegarían a la lucha y amenazan con bloquear el sur de Puno”, *El Correo*, 12 de abril de 2004: 1; “Hoy pobladores de Azángaro inician paro de 48 horas en contra de su alcalde”, *El Correo*, 12 de abril de 2004: 6.

<sup>160</sup> “Advierten manipulación política en crisis que agobia a Ilave”, *El Correo*, 12 de abril de 2004: 3.

<sup>161</sup> “Ilave y la necesidad de parar la violencia política” (Quintanilla, 13 de abril de 2004: 5); “Manifestantes distorsionan protesta por extorsión. Ilave desbastada por huelguistas que demandan renuncia de alcalde” (Flores, 13 de abril de 2004: 5).

<sup>162</sup> “Liberan a prefecto impedido de salir. Sesión de consejo extraordinario debe decidir quién asume la comuna”, *Los Andes*, 14 de abril de 2004: 1-3.

<sup>163</sup> “La insurgencia campesina en la provincia del Collao”, Paniagua Núñez, 14 de abril de 2004: 2.

huelga, más de diez mil personas, procedentes de las tres zonas (alta, media y baja) de Ilave marcharon sobre Puno; mientras tanto, la Plaza de Armas de Ilave estaba también ocupada por casi veinte mil personas, de días y de noche<sup>164</sup>; *Los Andes* seguía hospedando los análisis de intelectuales de distintas disciplinas<sup>165</sup>. El día después, el diario confirmó que fueron alrededor de diez mil las personas que marcharon sobre Puno; la huelga indefinida continuaba a crear problemas serios al tránsito y al orden en general, aunque parecía que, en lo político, se iba hacia una posible solución de la crisis<sup>166</sup> al declarar la vacancia de Robles. *Los Andes* atribuía en muchos de sus comentarios un carácter “étnico” sino abiertamente “racista” a la protesta. Una mujer ilaveña, Eusebia Mamani, dijo al periodista: “Nosotros vamos a crear nuestras leyes para que nuestros hijos gobiernen. Ya no queremos a los *misti*”. No me parece que esta declaración tenga tintes racistas, pero sí étnicos; recuérdese que en el mismo año 2004, UNCA publicó una “Ley Aymara”. Ahora bien, la mujer al hablar de *misti* estaba en realidad refiriéndose a una larga historia en el que el poder no residía en manos de los pobladores aymara, sino en las de los ‘mestizos’. En muchas declaraciones, así como en relatos de comuneras y comuneros – que se me hizo diez años después de estos hechos – se decía que Robles Ccallomamani era “*misti, q’ara*”. De todas formas, el 17 y el 19 de abril, *Los Andes* publicó dos artículos de opinión con contenidos muy fuertes; en el primero, el abogado y periodista puneño Víctor Loza Paredes pedía a gran voz la resolución del conflicto en Ilave a través de la echada del cargo de Robles porque, decía, las y los ciudadanos lo repudiaban por no cumplir con lo que había prometido. El segundo es un editorial – no es firmado, pero en 2004 la directora del periódico era Emperatriz Frisancho – en el que se acusa el “llamado Gobierno Central” de absoluto desinterés de los conflictos sociales que estallan “en las zonas más alejadas y recónditas del país”. La dura crítica del editorial es hacia los funcionarios del gobierno en

---

<sup>164</sup> “Continúan medidas de lucha por conflicto en Ilave”, *Los Andes*, 15 de abril de 2004: 1; “Pobladores del Collao hoy marcharán a Puno”, *Los Andes*, 15 de abril de 2004: 3; “Ilave hoy llega en marcha de sacrificio a Puno”, Moncada Xespe, *El Correo*, 15 de abril de 2004: 3.

<sup>165</sup> “Gravísima crisis de gobernabilidad en Puno”, Molina Cabala, *Los Andes*, 15 de abril de 2004: 6.

<sup>166</sup> “Continúan medidas de lucha por conflicto en Ilave. Calculan que llegaron a 10 mil personas, aproximadamente”, *Los Andes*, 16 de abril de 2004: 1-4 y 5; “Bloqueo de vías afecta libre tránsito. Viajeros demandan reestablecimiento del orden público”, *Los Andes*, 16 de abril de 2004: 6; “En próxima sesión deciden vacancia de alcalde. Sólo falta un regidor para tener quórum y declarar vacancia”, *Los Andes*, 16 de abril de 2004: 7.

Lima, tan sordos y ausentes “que parecen de otro país”. Mientras tanto, en Ilave la revuelta no se placaba y, al igual que sus colegas en Lima, las autoridades en Puno “no han hecho más que tibios intentos para cooperar en alguna forma a la mediación”. La crítica del editorial responsabilizaba al Estado:

Pero lo que es peor: Ha sido y es público y notorio, que los Representantes del Poder Ejecutivo (del Presidente de la República) en el ámbito de la población rural, como son los Tenientes Gobernadores de las comunidades, parcialidades, estancias, etc. de la provincia de El Collao, tomaron abierto partido por los opositores al alcalde Robles (que desde luego no es ningún santo) y pasaron a recibir órdenes, no del gobernador ni del subprefecto, sino del Comité de Lucha del Paro, pasando así a organizar a sus respectivas poblaciones, determinando los turnos para que la gente participe obligatoriamente en los mítines, marchas, vigilias, etc. lo cual consta a todos.

Por tanto, continúa,

Eso querría decir que el gobierno a través de sus representantes, participa en el defenestramiento de un alcalde elegido por el voto popular, no por las vías legales como son la revocatoria o la declaratoria de vacancia, sino por el puro y simple empleo de la fuerza. ¡Qué autoridades tenemos!<sup>167</sup>

La situación era, como se puede notar, crítica; por un lado, una huelga indefinida que iba creando problemas de orden público serio, y que iba tomando tintes cada más violentos e incontrolados; por el otro, una movilización intelectual en Puno que pedía el fin de los actos violentos y, simultáneamente, denunciaba la total ausencia del Estado; en fin, un Estado que no estaba. Entre tanto varias organizaciones de base, en todo el departamento de Puno, anunciaron una huelga en apoyo de los ilaveños, para el 22 de abril, y en rechazo a la administración del presidente regional de Puno, David Jiménez Sardón, por supuesta corrupción. Se conjeturaba sobre las medidas más rápidas para que Robles dejara el cargo lo más rápidamente posible, y se contaban los daños que habría supuestamente provocado

---

<sup>167</sup> “Imponente manifestación de repudio”, *Los Andes*, 17 de abril de 2004: 2; “Editorial. La mentalidad centralista y el conflicto ilaveño”, *Los Andes*, 19 de abril de 2004: 2.

un paro que, al 20 de abril, llevaba ya 18 días<sup>168</sup>. El 22 de abril, *Los Andes* registra una declaración del Defensor del Pueblo, Walter Alban, que desde Lima finalmente anunciaba su próximo viaje a Ilave para que la población en huelga entendiera que “encima de las presiones populares está la ley”<sup>169</sup>. El puneño Yonhy Lescano Ancieta, congresista de Acción Popular, intervino en el debate pidiendo un cambio de la legislación “para que el sistema legal se adecúe a las realidades ancestrales de los aymaras y quechuas a fin de responder a las necesidades propias de la población”. También Francisco Abundio Huayta, alcalde de Desaguadero, en la frontera con Bolivia, invocaba la intervención de las autoridades y que las organizaciones en huelga levantaran el paro, preocupado por el bloqueo del Puente Internacional que une Perú con Bolivia<sup>170</sup>. En los tres días que precedieron al linchamiento de Robles es difícil reconstruir los hechos, en particular por la falta de datos de la prensa<sup>171</sup>. Empero, el 27 de abril de 2004 la portada de *Los Andes* titulaba: “Asesinan salvajemente alcalde Fernando Robles”. Como es comprensible, la edición de ese día estaba casi enteramente dedicada a la tragedia, y a explicar cómo se produjo la muerte del alcalde, a qué hora, a relatar los enfrentamientos entre los detractores y los defensores de Robles; asimismo, el diario dejaba espacios a analistas que pudieran comentar el evento<sup>172</sup>. Los días siguientes continuaron siendo de conmoción general, tentativas de explicar lo sucedido, de encontrar los culpables y, finalmente, de las declaraciones de miembros del Estado; asimismo, los periódicos puneños homenajeban, de cierta manera, la figura de Robles y hablaban de un lento regreso a una situación de

---

<sup>168</sup> “Paro regional anuncian organizaciones de base. Solidarizándose con el problema de Ilave y en contra del gobierno regional”, *Los Andes*, 20 de abril de 2004: 3; “Alcalde de Ilave podría cambiar domicilio fuera de jurisdicción. Esta actitud conllevaría a su vacancia rápida”, *Los Andes*, 20 de abril de 2004: 3; “Más de 3 millones de dólares perdidos por bloqueo de puente y vías. Sectores afectados son turismo y comercio de exportación”, *Los Andes*, 20 de abril de 2004: 3.

<sup>169</sup> “Defensor del pueblo intervendrá en Ilave. Exhorta a la población regirse a leyes que rigen el país”, *Los Andes*, 22 de abril de 2004: 5.

<sup>170</sup> “Piden cambio de legislación para caso Ilave”, *Los Andes*, 23 de abril de 2004: 6; “Bloqueo de Ilave afecta a Desaguadero. Alcalde exhorta a autoridades soluciones demandas”, *Los Andes*, 23 de abril de 2004: 4.

<sup>171</sup> El 24 de abril, *Los Andes* entrevistó al alcalde de Azángaro, acusado por sus ciudadanas y ciudadanos de corrupción; el 25 – día en que sale la edición dominical del diario – no encontré ningún periódico, mientras que el 26 de abril – es decir, el día del asesinato – *Los Andes* no publicó noticias al respecto. De *El Correo*, no obstante las búsquedas, en distintos lugares, no encontré ninguna edición sucesiva al 20 de abril hasta el 28 del mismo mes. Además, algunos números tenían las páginas arrancadas.

<sup>172</sup> “Asesinan salvajemente alcalde Fernando Robles”, *Los Andes*, 27 de abril de 2004: 1-3; “Más de siete heridos deja enfrentamiento. Entre defensores y detractores del alcalde”, *Los Andes*, 27 de abril de 2004: 3; “Autoridades débiles, difícil removerlas”, Quintanilla, *Los Andes*, 27 de abril de 2004: 2; “Reverendo Luis Zambrano repudia muerte de alcalde. Invoca a practicar la tolerancia”, *Los Andes*, 27 de abril de 2004: 3.

normalidad<sup>173</sup>. En este contexto, un artículo de *Los Andes* del 3 de mayo titulaba: “Recomiendan reconocer a aymaras como nación”. Se trata de unas declaraciones de Gastón Garatea, sacerdote y entonces presidente de la Mesa de Concertación de Lucha contra la Pobreza; de acuerdo con su punto de vista:

“El pueblo aymara quiere el reconocimiento como nación, lo que significa dar leyes más acordes con su realidad. Sé que es complicado pero es preciso hacerlo porque, de lo contrario, la insatisfacción continuaría”.

El religioso insistía en la necesidad de que Perú reconociera su pluriculturalidad y, en el caso aymara, el Estado debía “legitimar su forma de ser, su cultura, ellos son iguales que nosotros” y no son “ni salvajes ni asesinos”. Garatea habló incluso del abandono que sienten las poblaciones indígenas por parte de las instituciones locales y nacionales y que esto se refleja en que “los aymaras, quechuas y asháninkas sienten como que no tuvieron derecho a vivir en este país”<sup>174</sup>.

La declaración de Garatea es, tal vez la primera que, desde un punto de vista no aymara – aunque evidentemente comprometido – postulaba una posibilidad de ese tipo, es decir, de reconocer a los aymara como ‘nación’.

Según Degregori (2004), la huelga y los sucesivos desórdenes se debieron no tanto a una ausencia de Perú en cuanto Estado, sino a una ineficiencia e insuficiencia del mismo en atender a sus ciudadanos. El Estado, para los pobladores, seguía olvidando a quienes siempre habían sido olvidados. Degregori argumenta que

---

<sup>173</sup> “Podrían declarar estado de emergencia a Ilave”, *Los Andes*, 28 de abril de 2004: 2; “Insurgencia campesina con sangre y muerte”, Paniagua Núñez, *Los Andes*,

<sup>174</sup> “Recomiendan reconocer a aymaras como nación”, *Los Andes*, 3 de marzo de 2004: 7.

en las movilizaciones de Ilave, las menciones a la «nación aymara» aparecieron tarde y más como recurso para hacerse escuchar, que como expresión de organizaciones previamente existentes, con reivindicaciones étnicas explícitas, como las que actúan en Ecuador, Bolivia o los pueblos de la Amazonía peruana. En los días posteriores al asesinato del alcalde, este discurso fue enarbolado principalmente por jóvenes que estudian en Tacna o Arequipa, que fueron rápidamente desautorizados por los dirigentes del movimiento. Llama la atención, sin embargo, la facilidad con que la prensa nacional aceptó y canonizó este discurso y levantó algunas declaraciones induciendo a veces respuestas en las que se hablaba de anexión a Bolivia o incluso a Chile, tratando de vincular Ilave con el movimiento Pachakútec que dirige Felipe Quispe, el Mallku, del otro lado de la frontera (Degregori 2004: 51).

Como ya se ha mencionado, en realidad el concepto político de ‘nación aymara’ nació en el marco de organizaciones como el Parlamento de la Nación Aymara, y el Consejo Indio de Sud América, así como compareció en algunas actas de UNCA en la segunda parte de los años 90. Empero, como argumenta también el antropólogo aymara Rolando Pilco, el asesinato del alcalde Robles Ccallomamani hizo que el concepto de ‘nación aymara’ irrumpiera en los análisis políticos y sociales cada vez con más fuerza (Pilco 2004). Y, para seguir con Degregori, “la proliferación de *wiphalas* o banderas aymaradas en las manifestaciones posteriores a los sucesos de abril sería expresión de esa dinámica” (Degregori 2004: 51-52)<sup>175</sup>.

#### *4.3 Análisis, propuestas y reivindicación*

Y Degregori y Pilco tenían razón. Los análisis sobre los sucesos de Ilave fueron efectivamente muchos, tanto desde un punto de vista no aymara, como desde la perspectiva de intelectuales aymara. Entre estos, cuatro autores en particular enriquecieron el debate sobre ‘identidad’ y ‘nación aymara’ desde un punto de vista político y analítico: cronológicamente, se trata de Rolando Pilco Mallea (2004), José Luis Ayala Olazával (2005b), Vicente Alanoca Arocutipa (2008a, 2008b, 2008c, 2008d) y Gilbert Mamani Chambilla con Yeni Larico Cari (2008). Exceptuando a José Luis Ayala, nacido en 1942 en

---

<sup>175</sup> En efecto, en 2007, bajo la gestión de Fortunato Calli Incacutipa, fue construido el letrero citado al comienzo de esta Parte Segunda, además de izar *wiphalas* en el frontis del Municipio de Ilave. Ver Alanoca (2008d) y Larico y Mamani (2008); sobre el uso de la *wiphala* y de otros símbolos étnicos en Puno, ver Mamani (2016).



Huancané, escritor, poeta, ensayista y crítico literario, los otros son antropólogos, todos menores de cincuenta años. Pilco y Alanoca se criaron en comunidades campesinas de la zona de las provincias de Chucuito y El Collao, mientras que Larico y Mamani en Puno. No resulta que Ayala estuviese en algún momento vinculado con UNCA, pero sí con otras experiencias, sobre todo editoriales – fue, por ejemplo, editor de la serie Festival Puneño en la segunda mitad de los 80 – mientras los otros, compatiblemente con su edad, participaron más o menos activamente en las labores de la Unión Nacional de Comunidades Aymara. Este ‘bloque’ comprende siete textos<sup>176</sup>: un artículo, dos libros, una tesis, un ensayo breve, una introducción y un poemario, todos en español excepto este último, enteramente en aymara. En cuanto a sus lugares de publicación, cabe destacar que cuatro de ellos han sido publicados en Puno (Pilco 2004, Alanoca 2008c, 2008d, Larico y Mamani 2008), uno en Lima (Ayala 2005b), uno en Arequipa (Alanoca 2008a) y uno, la tesis (reeditada en 2013), ha sido discutida en España (Alanoca 2008b) y es libremente accesible en internet, así como el artículo de Pilco republicado en su blog en 2011.

En su artículo, Pilco procura explicar la emergencia de un discurso étnico e identitario aymara en Puno vinculándolo con los procesos de globalización económica y cultural que afectan la región, explicando que ésta perturba social y culturalmente a los ‘pueblos indígenas’. Para contrarrestar este avance, las culturas locales – a través de “sectores intelectuales indígenas” que actúan como vanguardia – ponen en marcha una serie de dispositivos retóricos de corte étnico “fundamentados en un pasado histórico cultural” que busca legitimidad frente al Estado, a través del amparo de convenios internacionales (como el 169 de la OIT), fuertes de una especificidad cultural que, de acuerdo con el autor, tiene validez “epistemológica indígena” como demostrarían su “espiritualidad, cosmovisión, cultural, instituciones ancestrales, derecho consuetudinario o colectivo y tierra y territorio”. Después de esta introducción teórica, el autor pasa en reseña, desde un punto de vista histórico, el “concepto confuso” – como lo define en el título del apartado – de ‘nación aymara’, sosteniendo que ha ido cobrando fuerza “en los análisis sociales, políticos y culturales” a raíz de los hechos recientes ocurridos en Ilave y la muerte del alcalde Robles

---

<sup>176</sup> En este período se advierte un interés cada vez más frecuente hacia los temas étnicos en el país; y a esto contribuían varias revistas de alcance regional que, gracias a su publicación contextual en internet, lograban llegar a un público más amplio. Véase, por ejemplo, el artículo de Huarachi (2008) en la *Revista Intercultural AymaraQuechua*.

Ccallomamani. Para explicar qué es la ‘nación aymara’, Pilco se apoya teóricamente a Albó y, en concreto, a un artículo de 1987 en el que relataba el “proceso histórico de los aymaras”. Para Pilco, ‘nación’ “es fuente de tensión porque suele contraponer los proyectos sociales, económicos y políticos opuestos a cualquier gobierno y estado”; es decir, se suele confundir la reivindicación de una nación con un proyecto necesariamente separatista. Pero, al contrario, Pilco remarca que

en el lado boliviano, los aymaras se han planteado un nuevo tipo de estado boliviano cuya base sean las «naciones» que lo conforman y el respeto de las diversas formas de autogobierno; más aún la problemática de la identidad aymara ha venido profundizándose en diversos eventos, encuentros y congresos aymaras (Pilco 2004: 37).

Según Pilco, “nación implica tener tierra y territorio, lengua, cosmovisión, sistemas de ayllus (jatha en aymara), sistema de suyos [‘región’, se refiere al ámbito administrativo] que posibilite la construcción de un estado autónomo” (Pilco 2004: 37). Después de una contextualización histórica, centrada casi completamente en el período precolonial – y con escasas referencias a la colonia y la república – Pilco retoma la cuestión de la ‘nación aymara’, argumentando que su existencia está fuera de dudas, y que “la autodeterminación y autoafirmación de cualquier cultura es válida”, ya que los convenios internacionales los amparan. Para el autor, retomando la distinción de Albó (2002) entre ‘nación aymara en sí’ y ‘nación aymara para sí’, sostiene que – existiendo la primera, de forma objetiva – la segunda está generándose y desarrollándose en los varios eventos y congresos. Pilco reconduce esta dualidad entre objetivo y subjetivo a la “dualidad complementaria de lo comunitario y lo divisivo”, que sería “muy frecuente en la vida cotidiana del poblador aymara, es como una huella impregnada en todo el simbolismo aymara, en algunas regiones con mayor intensidad y en otras con menos intensidad”. Por lo tanto, todavía de acuerdo con el autor, “las estructuras mentales andinas no son exclusivas, sino complementarias, conciliativas y de mediación en la vida social andina” (Pilco 2004: 39-40). Por lo tanto, en este contexto, los ‘pueblos indígenas’ de América Latina estarían organizándose sobre base étnicas y revalorando sus culturas como medida en contra de los avances de la globalización y para participar activamente en las políticas de los propios países. El artículo se concluye con una serie de propuestas que, desde una perspectiva intercultural, combata

la mirada “vertical” de los Estados, y fomente un diálogo entre culturas para “implementar políticas sociales” adecuadas a las realidades locales. Por lo tanto, termina el autor, “las políticas sociales, la democracia, la economía necesariamente tienen que incluir la variable cultural, y las visiones interculturales, porque en el futuro la base será la cultura indígena originaria”. Y, específica, que “lo que viene en el futuro es una democracia intercultural dialógica y una postura «etno-política»” (Pilco 2004: 44).

“El problema de fondo es la relación de la cultura con el poder”, apuntó en el *Prólogo* a *Morir en Ilave* Rodrigo Montoya (2005) quien más adelante y en pocas líneas, dibujó de manera acertada lo que iba pasando:

Una nación aymara, aparece formándose en el altiplano peruano, boliviano, argentino y chileno. La intelectualidad aymara ha avanzado mucho (un paradigma es precisamente José Luis Ayala), para mostrar la cultura en todas sus facetas y los políticos aymaras aparecen en el horizonte, dando los primeros pasos, respondiendo a la negación política de su pueblo con una afirmación de su identidad (Montoya 2005: 7).

La “acrónica” de Ayala no es justamente sólo un relato periodístico<sup>177</sup>. En ella se mezclan, de una forma que es típica de la escritura de Ayala, la ficción novelesca, la investigación periodística, el ensayo crítico y la reivindicación política. La estructura procura, de manera cronológica, reconstruir – a partir de las elecciones por la alcaldía de Ilave en 2002 y hasta los últimos días de abril – los hechos ocurridos en ese mes de en la capital de la provincia de El Collao y, en general, en todo el Departamento. Termina con una entrevista que el autor concedió al diario *Arequipa al día* el 26 de mayo de 2004, y un artículo sobre la ‘nación aymara’ publicado en *El Correo* el 15 de mayo; además, hay un anexo de fotos relativas a Ilave. Los hechos son contados por un narrador omnisciente que disemina por todo el libro su punto de vista político, reconstruyendo – a través de términos, construcciones de las frases, uso del aymara y el español, referencias a periódicos, pancartas – la perspectiva de los diferentes actores y actrices en juego. La de Ayala no es una investigación canónica y clásica, ‘científica’ en el empleo cauteloso y preciso de las fuentes, aunque a una primera mirada pueda parecer así: la de Ayala, creo, es una tentativa

---

<sup>177</sup> En la novela de Christian Reynoso (2013), *El rumor de las aguas mansas*, el periodista Núñez estaba en peligro por haber escrito un reportaje de investigación sobre lo que pasó en Ilave en 2004, y en el que se revelaban nombres y otros detalles sobre los responsables del asesinato.

de hablar de Ilave desde el punto de vista literario, expresando su compromiso político con la causa aymara. No puedo detenerme demasiado en todos los matices y las aperturas que ofrece el texto y, por lo tanto, me limitaré a citar los temas que, a mi parecer, ejemplifican mejor lo relacionado con la ‘nación aymara’, un tema éste que hace de trasfondo a toda su narración y que irá apareciendo paulatinamente. Lo que comparece temprano es, al contrario, una crítica al Estado peruano, a su ausencia y a su estancamiento en su organización actual. Para Ayala, los hechos de Ilave evidenciaban de una vez “la división entre el Perú oficial de papel impreso y el Perú real, de carne y hueso, compuesto por comunidades *ayllus* y parcialidades” (2005b: 38). La situación demostraba la “crisis del Estado-nación”, y su incapacidad “en solucionar problemas sociales del pasado” (2005b: 37); “El Perú de *El desborde popular* de José Matos Mar [1986], quedó atrás para dar paso al Perú de la insurgencia de la Nación Aymara” (Ayala 2005b: 38). La ‘nación aymara’ relatada por Ayala es la ‘nación aymara’ de las y los insurgentes y huelguistas que debaten en la Plaza de Armas durante el paro o en Puno durante las manifestaciones que ocurrieron en la capital; es una ‘nación’ de construcción de un nuevo futuro y de cambio de una actualidad en la que se sigue sufriendo de desigualdades e injusticias atávicas. Ayala hace hablar una “joven mujer aymara, estudiante de antropología en la Universidad de San Andrés, de La Paz” (2005b: 80); los manifestantes se encontraban en la Plaza de Armas de Ilave, el 11 de abril, discutiendo de las medidas a tomar para vacar al alcalde Robles. La estudiante, según Ayala, “hizo un recuento de las luchas del pueblo aymara durante la Colonia y la República. Se refirió a las mujeres aymaras como ejemplo de mujeres luchadoras y revolucionarias” (2005b: 81); la joven habló:

Rita Puma no se quedó con los brazos cruzados y se fue a la guerra – dijo –. No debemos olvidar a los aymaras que murieron en el Alto de la Alianza defendiendo al Perú y a quienes fueron asesinados justamente con Juan Bustamante. Pero el mejor ejemplo que tenemos en Wancho-Lima, Mariano Paqo Mamani, Carlos Condorena Yujra y otros dirigentes. Las masas aymaras fundaron una República Aymara, sin explotadores, sin discriminación, sin hambre ni miseria. Nosotros debemos fundar ahora mismo la Nación Quechua Aymara, porque tarde o temprano el Perú será gobernado por nosotros, la gran mayoría. Estamos cansados de ser pobres y que nos usen solo en elecciones, por eso los aymaras debemos llegar al poder, no hay otro camino. Muchas gracias (Ayala 2005b: 81).

Hay muchos temas en esta cita. En primer lugar, cabe resaltar que los personajes y los eventos citados por Ayala nunca comparecen en documentos políticos u otras reivindicaciones, exceptuando quizás Bustamante<sup>178</sup>; pertenecen sí a una historia aymara peruana – aunque del norte de Puno, de Huancané – pero a una historia que ha sufrido un olvido de casi ochenta años. En segundo lugar, Ayala en aquellos años terminaba su “ciclo” sobre los hechos de Wancho Lima (Vera 2011, Salinas 2012), del que publicó una “cronivela” con el mismo título (1989), una “(Auto)biografía de Mariano Larico” (1990) y, más recientemente, una obra sobre Rita Puma (2005a; ver también 2009: 233-267), una sobre Carlos Condorena (2006; ver Alanoca 2007: 19), acabando el “ciclo” con un texto sobre Mariano Paqo (2007). Por una parte, es poco verosímil que la estudiante hubiese citado estos personajes, por el hecho de que – como dije – hasta la fecha no comparecieron nunca en las reivindicaciones políticas aymara y es, por tanto, una evidencia de la ficción de Ayala, por la otra hay que destacar un hecho que considero importante: el proyecto del autor es articular las historias locales puneñas para construir una historia ‘nacional’ aymara peruana, a través de procesos históricos y luchas comunes, y personajes paradigmáticos. El intento de Ayala es claramente literario y político y como tal debe ser leído, más allá de la verosimilitud de los diálogos y las declaraciones que crea. Ahora bien, mientras los hechos se desarrollan, el escritor sigue otorgando su punto de vista sobre la ‘nación aymara’:

---

<sup>178</sup> De Bustamante Ayala escribió en varias partes de su “ciclo”. Sobre la figura de Bustamante pueden consultarse Godoy Orellana (2003), Velásquez Garambel (2009), Jacobsen y Domínguez (2011) y Rénique (2016: 39-104).

Nunca antes se había escuchado en una plaza del Perú que los aymaras formarían una Nación Aymara, una nación autónoma [...]. Aunque la idea corrió durante muchos años subterráneamente, el hecho de que los dirigentes lo dijeran en un mitin multitudinario, causó un tremendo impacto en los medios de comunicación y la clase política hispana y criolla (Ayala 2005b: 160).

En los mítines, Ayala hace hablar a estudiantes, mujeres campesinas, intelectuales, autoridades tradicionales, cada uno expresando su voluntad de crear una ‘nación aymara’, de acabar con las vejaciones y de gobernar ellos y ellas, y no los *misti*, de refundar el Estado. En la última cita, el escritor sostiene que la idea de construir la ‘nación aymara’ no era una novedad, sino que existía de forma sumergida y, finalmente, su destape, su irrupción causó un “tremendo impacto” en la sociedad nacional añadiendo: “en un principio no se entendió bien la propuesta, porque la idea fue lanzada en medio de una evidente turbulencia política, nada estaba claro” (Ayala 2005b: 160). Desde Lima, continúa Ayala, se especulaba acerca de una voluntad separatista de los aymara, pero esa no era la dirección política. Al dirigente Pedro Condori Quenaya – casi ciertamente un seudónimo – hizo decir durante una manifestación en Puno:

Se aplica el Código Civil para los *mistis* y el Código Penal para los aymaras, quechuas y gente pobre. Es verdad debe haber leyes si no sería todo una anarquía. Pero las leyes solo favorecen a una casta, a una minoría y están hechas contra las grandes mayorías” (Ayala 2005b: 161).

Esta distinción entre ‘los de abajo’ y ‘los de arriba’, entre las desigualdades en acceder a recursos de varia naturaleza, la posibilidad de decisión, y la diversidad y especificidad cultural, son temas centrales en las reivindicaciones aymara. El dirigente escogido por Ayala añade:

Por eso los aymaras nos hemos propuestos, como se ha hecho en España, conseguir se establezcan gobiernos autónomos. Es mentira que seamos separatistas, somos peruanos y lo seremos siempre, no queremos dividir el territorio de Perú. Pero aquí hay buenos y malos peruanos, nos han gobernado los españoles, sus nietos y sus descendientes, debe llegar el tiempo de los pueblos oprimidos y para eso nos estamos preparando. Muchas gracias (Ayala 2005b: 161).

El tema del establecimiento de regiones autónomas sobre el modelo español circulaba y sigue haciéndolo en distintas propuestas intelectuales aymara y, por lo general, en Puno. En la Parte Tercera, por ejemplo, cito la entrevista de un docente, un biólogo aymara, que me relataba justamente su idea acerca de la refundación de Perú sobre la base de comunidades autónomas, mutuadas del modelo español; el tema del autogobierno, en el departamento de Puno, tiene sus antecedentes políticos más inmediatos en las propuestas autonómicas del ex presidente regional David Jiménez Sardón, del Movimiento por la Autonomía Quechua-Aimara (MARQA) en 2005 (A.A.V.V. 2005a: 2 y 2005b: 3, Panfichi y Dammert 2006, Vera 2010, Vilca 2014). Al *Expreso de Lima*, Sardón “anunció que impulsará un proyecto para lograr la formación de un gobierno autónomo en esta región, previa convocatoria de una Asamblea Constituyente”. Según declaraciones del mismo Sardón, recogidas por el periódico, “de esta manera lograríamos concretar, de manera autónoma, el desarrollo que tanto busca la población”. Sus delatores lo acusaron de no darse cuenta de que la realidad peruana es diferente de la de su país vecino (refiriéndose a la autonomía de la región de Santa Cruz, Bolivia) y de que con su propuesta, miraba exclusivamente a evadir los problemas que tenía a nivel fiscal. Sea como fuere, los presidentes sucesivos no volvieron sobre el tema. Otro punto tiene que ver con los detractores que hablaban de una voluntad separatista aymara, rotundamente rechazadas por el dirigente<sup>179</sup>, al afirmar en varias

---

<sup>179</sup> A fin de cuentas, se trata de la postura del mismo Ayala. En una entrevista al diario *Arequipa al día*, el intelectual huancaneño contestó al periodista que le preguntaba si los aymara querían “formar una nación independiente” de esta manera: “No es verdad. A través de los manifiestos que hemos publicado [se refiere al anexo en el mismo libro], se percibe las corrientes ideológicas que hay dentro del mundo aymara y no es verdad, como alguna vez se ha dicho, que los aymaras quieren formar otra nación con Bolivia [ver por ejemplo la novela de la antropóloga y escritora inglesa radicada en Bolivia Alison Spedding 2004], eso es deleznable, no corresponde a la ideología o visión del mundo de los aymaras peruanos. Lo que quieren es tener una interrelación humana con los aymaras de otros países como Bolivia, Chile y Argentina. Lo que hay es una corriente de ideas que difieren respecto a la historia y de lo que debe ser el Perú en el futuro” (Ayala 2005b: 289-290). En una entrevista que hice al mismo Ayala en enero de 2014, éste confirmaba su posición: para él, era necesario “reconocer a la Nación Aymara como parte esencial de la peruanidad”.

ocasiones que “somos peruanos y lo seremos siempre”. El problema continuaba siendo político, de representación y justicia social.

Si la “acrónica” de Ayala procuraba explicar, a través del medio literario y en el marco de los sucesos de Ilave, el concepto de ‘nación aymara’, éste iba cada vez más ocupando distintos espacios en Puno. En un pionero artículo de 2005, Karine Cliche daba cuenta del uso de internet por parte de los pueblos indígenas<sup>180</sup> y, en particular, de los aymara, citando entre otras una página web, *Aymara Uta* que, de acuerdo con Jorge Pedraza Arpasi, fundador del sitio, cumplía 10 años en 2004. Justamente en un *post* publicado en *Aymara Uta* en 2005, unos comentarios sobresalían por su interés. Se había compartido un pequeño texto recogido por Víctor Ochoa en la isla Jisk’ata, en Puno, y publicado en el ya clásico libro *Raíces de América*, editado por Albó en 1984. Entre los varios comentarios, dos eran de aymara peruanos:

hola, hermanos de mi querido nación aymara me siento orgulluso de haber nacido en esta tierra de aymaros soy de acora zona lago jacha pataza,familia condori,actualmente me encuentro en españa,quiero agradecerles a los autores de esta pagina,hojala sigan poniendo mas musica y custumbres de nuestro querido nación aymara (andres, 20/07/05, así en el texto).

El que escribe habla de su orgullo de pertenecer a la ‘nación aymara’, y lo hace desde el extranjero, desde España; anima a los responsables de la publicación a que continúen compartiendo canciones e informaciones sobre costumbres de su ‘nación aymara’. No se puede decir con exactitud, pero se puede conjeturar que el comentarista había migrado al extranjero y que en internet buscase alguna referencia a su tierra y a su cultura; lo interesante es que lo expresase a través del término ‘nación aymara’. Otro comentario es más reivindicativo:

---

<sup>180</sup> Ayala también, en una pequeña nota (2009: 73-74), argumentaba sobre la importancia de la difusión de internet para el desarrollo educativo y de una literatura aymara en lengua vernácula.



Mi nombre es Mariano soy del distrito de Ilave Puno, espero que consolidemos nuestra Nación Aymara con las luchas populares, que nosotros somos verdaderos dueños del territorio, por tanto ya se acabó paciencia.....(MARIANO, 25/07/05, así en el texto).

Aquí también se habla de ‘nación aymara’, una ‘nación’ que, desde el punto de vista del comentarista sería necesario consolidar a través de ‘luchas populares’, en cuanto (los aymara) serían “los verdaderos dueños” de la tierra en la región. Tampoco aquí hay referencias ciertas, pero es posible – considerada la fecha y el lugar, Ilave – que el comentarista se refiriera a los acontecimientos recientes ocurridos en Ilave en 2004.

En este sentido, en 2007 se publicó en la página web *Enlace Indígena* un breve artículo firmado por la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas<sup>181</sup>. En este período, el presidente constitucional del país, después de su primer mandato (1985-1990), fue Alan García Pérez (2006-2011). Volviendo al artículo, el inicio del texto es contundente: “Perú: la nación aymara despierta para nunca más ser oprimida por los q’aras. El artículo es la reseña de un foro que se llevó a cabo en Lima el 2 de julio de 2007<sup>182</sup>, bajo el título de *Foro Internacional: “Pueblos indígenas, asamblea constituyente y Estados plurinacionales”*, evento que contó con la participación de “representantes de pueblos originarios de Argentina, Ecuador, Colombia, Bolivia y Chile”, además de Perú (Servicio de Noticias, Centro de Comunicación del Congreso 2007)<sup>183</sup>. En este foro, el pueblo aymara estuvo representado por la Unión Nacional de Comunidades Aymara, cuyo presidente era en ese entonces el *Mallku* Milton Cariapaza Roque, licenciado en antropología por la Universidad Nacional del Altiplano de Puno. En el artículo se afirma que este evento representó la primera vez en la que el “Pueblo Aymara participa con su nombre propio en una movilización en exigencia por el respeto e inclusión de los derechos colectivos que le fueron arrebatados en la colonia y formalizados en la república”. El autor del artículo pone, además, énfasis en la labor de UNCA en “su aporte en el tema de la afirmación de la

---

<sup>181</sup> Dos años más tarde, el ex presidente de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA), Milton Cariapaza Roque, publicó un artículo en su blog personal con el mismo título: “La nación aymara despierta” (Cariapaza 2009).

<sup>182</sup> De acuerdo con Larico y Mamani, en 2006 no se celebraron eventos por ser ése un año electoral y muchos líderes que estuvieron en la organización o que participaron en los eventos postularon como candidatos en las elecciones municipales o distritales, utilizando el “discurso del Nacionalismo Étnico Aymara” como estrategia política (Larico y Mamani 2008: 8).

<sup>183</sup> <http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/Prensa/heraldo.nsf/CNtitulares2/92B5A2EBCD5338C30525730C006A35EC/?OpenDocument>, visualizado el 8 de agosto de 2013.

identidad cultural” (CAOI 2007). Las demandas de los representantes de los “pueblos originarios indígenas” fueron, se subraya, “históricas y culturales” y, amparados por la vulneración de los derechos y la opresión del Estado, los pueblos “demandan al gobierno que se convoque a una asamblea constituyente para elaborar una nueva constitución política con la participación activa de estos pueblos marginados, excluidos y olvidados que simplemente estuvieron en proceso de resistencia durante estos 515 años incluido los 185 años de vida republicana”. En seguida se contesta al gobierno – representado por los ‘criollos’ – un abandono total de sus ciudadanos indígenas, así como una actitud violenta y represiva que, en época colonial como en la republicana, ha significado la tentativa de destruir a las “culturas vivas” que, al contrario, resisten y luchan “hasta hacer entender al occidente que el camino que ellos siguen es el camino a la muerte”. El término ‘camino’ retorna en la conclusión del artículo, esta vez diametralmente en oposición: si occidente estaría llevando a la destrucción, los pueblos originarios y nativos retoman

el verdadero camino de la vida, esa que siguieron nuestros abuelos bajo los principios de la dualidad, complementariedad, reciprocidad, relacionalidad, etc, no tenemos otra opción que de criar la vida y de respetar la biodiversidad y no ver como un mero recurso sino como sagrado y parte de nosotros y nosotros parte de ella en armonía con el Alax Pacha, Aka Pacha y Manqha Pacha JALLALLA (COAI 2007).

En este documento, comparecen una serie de términos y conceptos clave en las reivindicaciones indígenas aymara. Por lo general, se sigue un esquema bastante usual, en el que se marca fuertemente un *nosotros* opuesto a un *los otros* – los “pueblos indígenas” u “originarios” que se enfrentan al Estado y a sus representantes criollos –. En este esquema, los primeros están representados positivamente y los segundos de manera negativa. En la narración, siempre está presente de forma más o menos implícita y desarrollada un recuento de la historia que, de hecho, sirve para legitimar las instancias indígenas en dos sentidos: por un lado, fundamenta en el pasado su existencia precedente respecto a los ‘criollos’ y, por el otro, les otorgaría el derecho de ser dueños del territorio, un derecho que – se acusa – ha sido históricamente vulnerado. Este documento sigue la misma línea, además de añadir otros temas: por ejemplo y también teniendo en cuenta la naturaleza del foro, se trata de uno de los primeros textos en el que se hace referencia a la necesidad de refundar el Estado

peruano en su organización misma, haciéndolo a través de su carta constitucional. Las razones tienen que ver con la exclusión de la vida política que han sufrido históricamente los ‘pueblos indígenas’ que, ahora, luchan para conquistar aquellos espacios de los cuales han sido expulsados. Para cambiar el país sería necesario emprender un “camino” diferente del que ha sido emprendido por el Estado; es decir, ya no mirar hacia ‘occidente’ – por ser una vía que lleva a la “muerte” – sino hacia los ‘pueblos indígenas’, en el respeto de la “vida” y de la naturaleza.

Ahora bien, parece que la ‘nación aymara’ hubiese acabado de despertarse de verdad; por lo menos, en lo que atiene a la frecuencia de artículos y opiniones dedicados al tema. A partir del 2008, de hecho, contará con un número muy elevado de publicaciones al respecto, que se implementarán en los años siguientes. Claro está que el tema étnico ya había comenzado a ser parte de los discursos nacionales y regionales, y la labor de UNCA – junto a las publicaciones en línea o en revistas de alcance departamental – contribuía fuertemente al desarrollo de una consciencia étnico-política indígena y, sobre todo, aymara. Cabe señalar que los eventos y congresos de UNCA y de otras organizaciones lograban movilizar un número cada vez creciente de personas. A nivel nacional, además, se verificaron escándalos de corrupción y enfrentamientos en contra de grandes empresas transnacionales, en particular mineras y petroleras<sup>184</sup>. En este contexto, como ha pasado a menudo en la historia de Perú, desde Lima se seguía entendiendo muy poco de lo que pasaba en Puno.

Pero desde el punto de vista aymara, se continuaba razonando sobre temas ‘identitarios’ y ‘nacionales’. Vicente Alanoca Arocutipa, nacido en la estancia de Alpacollo (Ilave), en 1968, es uno de los actores protagonistas de esta reflexión crítica, a través de numerosos artículos, libros, ponencias, proyectos, traducciones. De formación lingüística y antropológica, consiguió un doctorado en derechos humanos en Sevilla y actualmente ejerce como docente de antropología en Puno. En el año 2008, Alanoca publicó cuatro obras de distinta naturaleza, pero todas relacionadas con el tema de la ‘identidad’ y la ‘nación aymara’. *Aymara Marka: Juk'a amuyt'awinaka* – cuya traducción al castellano puede acercarse a la de “Nación (o pueblo) Aymara: algunas ideas de unión” – es un

---

<sup>184</sup> En los primeros días de julio de 2008, la población del departamento sureño de Moquegua comenzó un paro indefinido para obtener una repartición más equitativa del canon minero. Dicha huelga paralizó por poco menos de un mes los departamentos de Moquegua y Tacna. En octubre del mismo año se destapó un escándalo de corrupción en el manejo de algunos lotes de petróleo en Pisco, Nasca y Madre de Dios, gestionados por la *Discover Petroleum* de Noruega y la *Perúpetro*.

poemario en aymara cuyas poesías giran alrededor de eventos, elementos, lugares y personajes del universo cultural aymara, en su declinación ilaveña y, sobre todo, de Ancasaya, en el que se hace una reflexión política, a partir del pequeño espacio comunitario de Ancasaya, sobre la identidad y la reivindicación aymara (Alanoca 2008a). Todavía en 2008 defiende en la Universidad Pablo de Olavide, en Sevilla, su tesis doctoral centrada en un análisis de derechos humanos sobre las protestas de Ilave y en la que, a través de una etnografía ‘desde adentro’, desmentía las fáciles y superficiales acusaciones sobre la supuesta violencia ínsita en la misma cultura aymara (Alanoca 2008b). La sección relativa a la ‘nación aymara’ reproduce parte de otro trabajo, también de 2008, dedicado enteramente a los temas tratados aquí. En la introducción al texto, el autor señala algunas de las influencias que le permitieron escribir el trabajo, reflexionando en cuanto “indígena aymara” y “profesional” (2008d: 7) a partir de su experiencia en España, de su labor en la Vicaría de Solidaridad y Derechos Humanos en Juli y de la Pastoral Social, una institución católica muy activa en el Altiplano de Puno. El de Alanoca “es un esfuerzo para poder plantear reflexión desde adentro [...], desde el rincón de la resistencia a luchar por la dignidad desde nuestra diferencia” (2008d: 7). Un esfuerzo que parte de “las raíces”, una lucha por la “cultura, lengua, identidad, tierra y territorio”, desde una perspectiva que sea intercultural (Alanoca 2008d: 46-47). Estas son, básicamente, las líneas teóricas de las que parte el autor para construir su discurso crítico. El libro, dividido en tres partes, recoge cada una de ellas un artículo, exceptuando la tercera que es una entrevista a Oriol Maquera, miembro del equipo del ex alcalde de Ilave, Fortunato Calli Incacutipa quien, como se verá, durante su mandato manejaba símbolos y temas étnicos.

En la primera parte, Alanoca reflexiona sobre algunas categorías que empleará en el texto tales como ‘indio’ y ‘campesino’ y, por supuesto, ‘nación’. Nota el autor como la categoría de ‘indio’ después de la conquista “se convirtió en sinónimo de poblador de América y luego en siervo de hacienda”; justamente por el complejo negativo que reviste la palabra, “las organizaciones prefieren llamarse a sí mismas indígenas y últimamente se abre paso la noción de «pueblos originarios»”. Empero, continúa, hay contextos en los que ‘indio’ ha sido revalorado de manera positiva, como es el caso de algunas organizaciones indianistas en Bolivia. En la realidad peruana, como se ha mencionado en varios lugares, la Reforma Agraria de 1969 re-denomina como ‘campesinos’ a los que hasta el momento eran

‘indios’. De acuerdo con Alanoca, la población aceptó de buen grado dicha definición pero, afirma el autor, este cambio terminológico “hace que se disuelva la cultura milenaria andina” en una medida para convertir a las personas en “campesinos «civilizados»”, “modernos” e individualistas. Según Alanoca, “el problema se reduce solo a una cuestión de «tierra»”, desarticulando “lo transversal de las raíces culturales” (Alanoca 2008d: 10). Ahora bien, para Alanoca, la propuesta de una “nación aymara desde Ilave viene a ser la acción y respuesta de resistencia a la exclusión”, una acción y respuesta social que han tomado su punto de partida en las reivindicaciones culturales, lingüísticas y de tierra y territorio: se configura como “expresión de un pueblo que exige y no quiere desaparecer en el torrente de un modelo excluyente” (Alanoca 2008d: 13). Empero, así como lo hizo Ayala, el autor especifica que la apuesta para una ‘nación aymara’ no se debe traducir como voluntad de separación, de construcción de un Estado independiente de Perú; esta propuesta se hace en el marco del Estado peruano, pero desde “una postura reivindicativa y propositiva” a través de la cual “re-pensar el Perú como un país diverso y diferente”. Aquí, como señala el mismo Alanoca, las fuentes de las cuales partir son en particular José Carlos Mariátegui y José María Arguedas, dos entre los pensadores más influyentes en muchos de los análisis políticos aymara. Y es partir de sus contribuciones que hay que “imaginar” – en el sentido de Anderson, dice Alanoca – un Perú distinto; porque, de acuerdo con el autor, la ausencia del Estado, demostrada recientemente en Ilave en 2004, tiene una larga historia, una historia en la que se conjugan exclusión y violencia, racismo y explotación e incapacidad de comprender la diversidad del Perú por la clase dirigente. Para Alanoca,

re-pensar el Perú desde Ilave significa afirmar nuestra diversidad, buscar otras formas de hacer política, y hacer política es crear un espacio donde, afirmando nuestra identidad, territorio, lengua y cultura, actuar por la emancipación del malestar moral (Alanoca 2008d: 13).

Lo que puede curar las heridas y las enfermedades del país, hacia la creación de un “Perú distinto”, sería en esta perspectiva, el resurgir de los pueblos “quechuas, aymara y

amazónicos”. Comentando las palabras de Rodrigo Montoya (2007: 5)<sup>185</sup>, Alanoca concluye:

Estos pueblos luchan por formas distintas de producir, de crear, de simbolizar el mundo que nos rodea, de construir las condiciones para que todas y todos tengan un acceso igualitario a los bienes necesarios para una vida digna y, desde Ilave, hacer un Perú alternativo [donde exista] una verdadera participación abierta, inclusiva, diferente, bajo los presupuestos de una la moralidad y la ética aymara (Alanoca 2008d: 37).

Para estos fines, el autor propone un “desarrollo con identidad”, que debería explicarse a través de las dimensiones política, jurídico-normativa, económica, social, administrativa y de gestión local. Desde lo político, considerando la jerarquización y exclusión del poder para los pueblos indígenas, debería concretarse la propuesta de un “Parlamento Aymara”, que tenga como confines de acción lo local, aunque con “incidencia en el ámbito regional y nacional” (2008d: 16); un lugar de *aruskipawi*, conversación, en el que prime la *qhana*, ‘transparencia’ y se persiga lo *chiqapa*, correcto. En lo jurídico-normativo, deberían articularse los derechos fundamentales en cuanto ciudadanas/os con los consuetudinarios y los convenios internacionales, conectando por lo tanto el ámbito local, el nacional y el internacional. En lo económico, Alanoca propone partir de la “racionalidad andina y la relación horizontal con la naturaleza” para un desarrollo que sea viable y no meros plagios e imitaciones de otros modelos, sometidos a las lógicas del mercado. En lo social, sería imperativo reconstruir la salud y la educación para que dejen de ser excluyentes, y habría que hacerlo “desde las prácticas cotidianas con componentes éticos, morales, culturales y filosóficos”. Además, propone la creación de una “Universidad Aymara”, y propone que los servicios básicos – como el medio ambiente, la limpieza y la seguridad ciudadana – sean “asumidos colectivamente y liderados por el gobierno local”. En lo administrativo, todavía en línea con el autor, hay que ir cambiando las instituciones “desde adentro y desde abajo”, concentrando los esfuerzos en la información y la transparencia, temas que según

---

<sup>185</sup> “Nadie está proponiendo romper el Estado, lo que se propone simplemente es que quienes nunca tuvieron una participación política autónoma y propia, la tengan. Los pueblos indígenas nunca tuvieron una cuota de poder en el país y se trata de que ahora tengan esa posibilidad y haya un cambio en la política sin dividir el país. A nadie se le ocurre que los aymaras, quechuas, asháninkas o aguarunas se quieren separar del Perú; esta es una tesis profundamente reaccionaria que tiene en los partidos políticos, el ejército, la Iglesia y la diplomacia sus mejores fuentes tratando de asustar al pueblo y decir: lo que quieren es dividirnos. No olvidemos que el miedo es una parte fundamental de la política” (Montoya 2007: 5).

Alanoca “podemos aprender de los pueblos aymaras, quechuas y amazónicos”. En fin, en la gestión de desarrollo local, Alanoca sostiene la necesidad de concertación y participación ciudadana: “El *mathapiwi* [asamblea], el *aruskipawi* [conversación] se debe convertir en un espacio de lucha por la dignidad de las personas” (Alanoca 2008d: 38-39), a partir de “principios morales y éticos” aymara.

Estos son, en líneas generales, los temas y las propuestas críticas que desarrolla Vicente Alanoca en sus trabajos sobre ‘identidad’ y ‘nación aymara’. Me parece que los puntos centrales pueden brevemente resumirse de la siguiente manera: Alanoca cuestiona el espacio simbólico de Lima como el único lugar de enunciación teórica autorizado, afirmando la necesidad de re-pensar el país desde la ‘periferia teórica’, entendida no solamente como territorio alejado respecto al centro, sino en cuanto lugar de pensamiento teórico válido pero históricamente marginalizado. El espacio simbólico y concreto del que parte sería la ‘nación aymara’, entendida como la legitimación de una realidad vivida e históricamente excluida cuyos integrantes tienen que conquistar los espacios de poder a través de la acción política; pero una acción política que debe re-diseñar los métodos, y debe hacerlo a partir del espacio cultural aymara. El mero hecho de sostener la necesidad de un re-pensamiento de Perú, ampara el autor – así como la mayoría de las y los ciudadanos aymara – de las acusaciones de querer separar el país. Re-pensar el Perú bajo otras miradas es, en línea con el autor, construir un país integrado, respetando su diversidad interna, y más bien valorándola como riqueza.

El mismo año, Alanoca escribe una breve presentación a un ensayo de Yeni Larico y Gilbert Mamani; básicamente, está en línea con los trabajos expuestos, remarcando la exclusión de los ‘pueblos indígenas’ de los centros de poder decisional, y haciendo hincapié en la necesidad de “asumir desde esa cultura de resistencia [en este caso, la aymara] la transformación del país sin copia”<sup>186</sup>. Pero añade una cuestión importante, por otro lado, ya

---

<sup>186</sup> Me parece que en esta cita puede rastrearse el eco de la famosa frase de Mariátegui – entre las fuentes de Alanoca – aunque claramente reelaborada: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva” (Mariátegui 1970: 249). Cabe destacar que Alanoca rechaza en varias ocasiones en sus escritos cualquier afiliación política ‘tradicional’, tanto de derechas como de izquierdas, una postura – al menos teóricamente – compartida por diversos dirigentes e intelectuales aymara.

dejada clara por José Luis Ayala en su “acrónica”<sup>187</sup>. Alanoca apunta: “la experiencia boliviana no creo que sea un modelo para el caso peruano, ello no quita que sea un referente importante” (Alanoca 2008c: 3). El pequeño ensayo del que Alanoca hace la presentación es una tentativa, como me comentó uno de los autores, de entender, de registrar analíticamente lo que estaba pasando en ese contexto histórico con el tema de la ‘identidad’ y sobre todo de la ‘nación aymara’. Por esta razón, el título del texto es *Nacionalismo aymara. El proceso peruano*, y el trabajo comienza justamente contextualizando el concepto de nacionalismo, connotado como teoría política nacida en Europa que llegaría a América por causa de la globalización. Una globalización que, en cuanto fenómeno cultural y económico agresivo y homogeneizador, sería rechazada por los ‘pueblos indígenas’ quienes elaborarían estrategias de defensa cultural y territorial. Larico y Mamani definen a los aymara como “un pueblo en rebeldía cíclica”; en su rápido recuento de la historia, los autores sostienen que los aymara supieron “hacer perdurar su sentido de pertenencia étnica” tanto durante el gobierno inca como durante la Colonia española. La ‘ciclicidad’ de los movimientos reivindicativos aymara – los autores ponen como ejemplo previo la rebelión de Túpac Amaru a finales del siglo XVIII – sería evidente también en los hechos ocurridos en Ilave en el año 2004. Y a continuación señalan:

Pese al duro trabajo de imposición cultural occidentalizado, el pueblo Aymara y su cultura aún resisten en pie atreviéndose incluso a plantear su «liberación» mediante la toma del poder para dirigir su destino bajo preceptos de su propia manera de ver la vida con reciprocidad, complementariedad, dualidad y armoniosidad para un «suma jakaña» o el buen vivir” (Larico y Mamani 2008: 5).

En la actualidad, afirman los autores, mucho ha cambiado en la vivencia de los aymara, habiendo ocurrido cambios en su estructura social, económica, en lo urbanístico y en los patrones de migración. Para Larico y Mamani, el nacionalismo aymara en Perú no sería un

---

<sup>187</sup> Por ejemplo, cuando el *yatiri* (‘sabio’, uno de los apodos de Ayala) homenajea a sus colegas y amigos intelectuales de Puno, imaginándolos (o, quizás, después de un encuentro realmente ocurrido) salir del histórico Club Kuntur, en la Plaza de Armas de la Ciudad Lacustre, “analizar y comentar sobre todo la ideología e ideas predominantes de los discursos”. Según Ayala, Jaime Ardiles Franco, Feliciano Padilla, Jorge Flórez-Áybar, Jovín Valdez y José Luis Velásquez [Garambel] “remarcaron la ausencia del Estado-nación, la vacancia del presidente Toledo [...]. Tampoco encontraron herencia alguna de los discursos de la izquierda peruana, menos aún las ideas políticas de la izquierda radical universitaria. Nada había que atribuirles a los aymaras como préstamo o quizá parecido a los discursos del líder izquierdista boliviano Evo Morales o del *Mallku* Felipe Quispe Huanca” (Ayala 2005b: 163-164).



fenómeno nuevo, sino que tiene sus antecedentes en una larga historia, hecho que convertiría sus actuales dinámicas en un “Nacionalismo Étnico Cultural vindicatorio”, por un lado, y en un “Nacionalismo Centrífugo similar al Nacionalismo Kurdo”<sup>188</sup>, por el otro. Con la primera afirmación, los autores entienden que las reivindicaciones aymara contemporáneas están influidas por los aspectos de la etnicidad y la cultura, en un afán de “vindicar” los siglos de explotación que han padecido como pueblo. La segunda aserción se refiere a la división en distintos estados-nación que padece el pueblo aymara; lo “centrífugo”, en realidad no explicitado, podría hacer referencia a una voluntad de juntar a la ‘nación’ de forma unitaria. Los autores afirman que el nacionalismo aymara en el Perú está todavía en proceso de consolidación y que el interés en estudiarlo se debe, como también afirmaba Pilco (2004), a los hechos ocurridos en Ilave. Para explicar el fenómeno, describen brevemente y en sus líneas esenciales, diez entre eventos y congresos celebrados en el departamento de Puno entre el 2005 y el 2007. Para Larico y Mamani, dichos eventos habrían contribuido a fortalecer el discurso de los sujetos involucrados, pasando de un “discurso político, popular y emotivo” a un “discurso político más trabajado”, en el que la “participación y aporte de los intelectuales aymaras” ayudó en la elaboración de un “discurso ideológico con una dosis muy alta de simbolismo aymara capaz de hacer frente al estado peruano y también a su vez poder ser digerible para la población”. Cabe destacar que los autores están muy atentos al uso de símbolos étnicos e identitarios aymara, por ejemplo, registrando la presencia de *wiphalas* y Túpac Katari. En cuanto a las influencias políticas, los dos autores sostienen una cierta heterogeneidad en las afiliaciones; “algunos son autodidactas que aprendieron en el proceso”, afirman, otros están influenciados por el indianismo de Fausto Reynaga<sup>189</sup>, o por el indigenismo peruano, algunos por el

---

<sup>188</sup> Seguramente, los autores han tomado esta sugerencia de un artículo de Isaac Bigio (2002) – que de hecho citan aunque no en este artículo en particular –, “especialista en Bolivia en la London School of Economics”, quien escribió: “El nacionalismo aymara puede devenir en una fuerza separatista e incluso se podría dar paso a una suerte de irredentismo aymara. Al igual que los kurdos quienes se encuentran repartidos entre varios países, los aymaras pueden empezar a buscar un estado propio que trascienda las divisiones que las repúblicas criollas hicieron de sus tierras” (Bigio 2002; ver también 2011). Makaran-Kubis compara el “nacionalismo étnico aymara” (del cual el katarismo sería el “portavoz”) en Bolivia con la construcción nacional en la Europa Centro-Oriental (Makaran-Kubis 2009). Todavía sobre Bolivia, sobre la visión autonómica véase Galindo (2007); sobre el nacionalismo étnico Zalles (2009).

<sup>189</sup> De hecho, la referencia que Alanoca hace en su presentación a la diversidad de los casos peruano y boliviano es en concreto hacia las presuntas influencias de estos últimos en el proceso aymara peruano. Es innegable que en muchos eventos en el Perú ha habido presencia de aymara bolivianos (por ejemplo, en Tacna, en 2013) y, viceversa, de aymara peruanos que han ido a Bolivia, pero me parece que las dinámicas

etnocacerismo. En fin, concluyen que el proceso está todavía en curso de consolidación, y que se cambiando de un “discurso hablado (radical)” a uno “visual cargado de una gran fuerza simbólica”. Empero, continúan, “no se plantea aún (en el Perú) el tipo de gobierno que tendría esta posible Nación Aymara, como ya lo hicieron los nacionalistas aymaras bolivianos, de formar una nación con un gobierno «agrocéntrico»” (Larico y Mamani 2008: 11).

El año siguiente aparece una compilación de ensayos de José Luis Ayala, titulada paradigmáticamente *Aymar marka, nación aymara*. Es una ‘miscelánea’ de textos sobre argumentos distintos; del ensayo crítico a la propuesta política, de la literatura a la poesía. Los temas que tienen que ver con ‘nación’ e ‘identidad’ aymara son trabajados en la misma línea que ya se ha mencionado en la reseña de *Morir en llave*. Lo que cabe destacar es, desde mi perspectiva, la traducción explícita contenida en el título del libro; aquí lengua aymara y española comparten la misma importancia (las poesías contenidas en el texto, así como los cuentos, están en versión bilingüe); más bien, se imagina una versión en aymara del concepto de ‘nación’, ‘estirando’ el término *marka* de ‘pueblo’ a ‘nación’.

#### 4.4 La lucha anti-minera

Si en 2010 no he encontrado rasgos de eventos, congresos o publicaciones importantes sobre el argumento, esto cambia en 2011 cuando, en el mes de mayo, tendrá lugar lo que la prensa denominó como “aymarazo”. El tema de la ‘nación aymara’ vuelve nuevamente a la atención de la comunidad nacional y el personaje principal será, en esta ocasión Walter Aduviri Calisaya. El 10 de mayo de 2011 *Los Andes* tituló: “El sur inició huelga indefinida. Aymaras bloquean paso a Bolivia y carretera Binacional. El congresista Yonhy Lescano Ancieta pide Comisión de Alto Nivel”. Aunque no comparables, no hay duda que ciertas medidas empleadas en el paro recuerdan de cerca los primeros días de huelga en la llave del 2004; por ejemplo, el bloqueo de las comunicaciones hacia Bolivia, así como ciertos actores, entre ellos Lescano, quizás el único congresista que se fue a Puno para escuchar la

---

aymara en los dos países no son coincidentes, más allá de una reivindicación de lucha común. Aparte una breve paréntesis (el Congreso del CISA en 1998 que, por otra parte, no parece que haya tenido demasiado séquito), las perspectivas políticas siguen enmarcadas dentro de los confines nacionales. Un *unicum* analítico está, hasta la fecha, representado por un trabajo de Albó (2002) y por algunas referencias en Escárzaga (2004).

voz de los que protestaban. De todas formas, las motivaciones del paro de 2012 eran muy distintas y tenían que ver con el problema de las concesiones mineras en el sur del Departamento. En ese entonces, el presidente regional de Puno era Mauricio Rodríguez Rodríguez culpable, según los manifestantes, de abrir las puertas – con la complicidad del estado y, en el específico, del Ministerio de Energía y Minas – a las transnacionales mineras y a la contaminación de los recursos naturales que éstas van causando. El actor principal de la protesta era el Frente de Defensa de los Recursos Ambientales de la zona sur de Puno que rechazaba completamente los proyectos de la minería Santa Ana<sup>190</sup> en las zonas de Huacullani y Kelluyo, en el distrito de Desaguadero; como medidas, los huelguistas cerraron el puente internacional con Bolivia<sup>191</sup>. Mientras tanto, en contra de la minería llegaban voces autorizadas como el Colegio de Abogados de Puno y, al parecer, llegó una primera victoria para los huelguistas al ser aprobada la Ley de Consulta Indígena. Un artículo de *Los Andes* del viernes 13 de mayo explicaba perfectamente el contexto: “mediante el Decreto Supremo n. 023-2011-EM publicado ayer jueves 12 de mayo en Normas Legales del diario oficial El Peruano”, se lee en el texto, “se promulgó el Reglamento del Procedimiento para la aplicación del Derecho de Consulta Previa a los Pueblos Indígenas para las Actividades Minero Energéticas, conforme era la petición de la gran mayoría de peruano”. Como ya se ha mencionado en la Parte Primera, el estado peruano había aprobado en 1994, y ratificado el año siguiente, el Convenio 169 de la OIT, en el que el país se había comprometido a realizar consultas a los pobladores por extracciones, exploraciones mineras o la construcción de centrales hidroeléctricas. Sin embargo, estos derechos no se habían respetado y, más bien, de acuerdo con el autor del artículo, el entonces presidente del Perú, Alan García Pérez, “pretendió dar concesiones incluso acudiendo a actos inconstitucionales [...] e incluso inventó normas para que las concesionarias puedan ejecutar sus proyectos sin que estos tengan el Estudio de Impacto Ambiental aprobado (en caso de hidro-eléctricas)”. En este contexto, el Tribunal Constitucional obligó, publicando la sentencia citada, a que el Ministerio de Energía y Minas respetara las leyes existentes. En el Perú existe un problema terminológico

---

<sup>190</sup> ‘Santa Ana’ es el nombre con el que es popularmente conocida la “empresa minera Bear Creek Mining Company Sucursal del Perú, que a su vez es propiedad de Bear Creek Exploration Company LTD, de la provincia de Columbia Británica, del Canadá” (Quintanilla 2011: 4).

<sup>191</sup> “El sur en contundente *huelga indefinida*”, Mamani, *Los Andes*, 11 de mayo de 2011: 3; “Ingresan a tercer día de huelga indefinida contra minera Santa Ana”, Mamani, *Los Andes*, 12 de mayo de 2011: 11.

importante: “existe una ardua lucha para que el Estado peruano reconozca a las comunidades nativas y campesinas como pueblos indígenas”, dice justamente el autor del artículo. Al no reconocerlas como tales, hay el riesgo, como en demasiadas ocasiones ocurre, pisotear los derechos de los pueblos<sup>192</sup>. A raíz de esto, el presidente regional Mauricio Rodríguez, firmó la ordenanza para la suspensión de las concesiones mineras, pero dicha medida no placó la protesta. De hecho, ‘suspensión’ no significaba ‘cancelación’, que era lo que pedían los huelguistas, con especial referencia a la minería Santa Ana. En estos días va adquiriendo importancia la figura de Aduviri que irá convirtiéndose en el líder principal de la huelga con el paso de los días. El presidente Alan García había amenazado con usar la fuerza para que se levantaran los bloqueos en las vías; a éste le respondió Aduviri, quien no retrocedió frente a las amenazas<sup>193</sup>. Pese a la guerra verbal, parecía que se iba a solucionar la situación; desde el sur llegaron a Puno miles de pobladores para participar a una manifestación en contra de la minería, mientras que desde Lima finalmente llegaba la Comisión de Alto Nivel para parlamentar. Sin embargo, aduciendo la falta de garantías a su incolumidad, los integrantes regresaron a Arequipa, pidiendo que las negociaciones tengan lugar en esa ciudad, cosa que provocó la ruptura entre el Gobierno y los huelguistas<sup>194</sup>. El diario *Los Andes* dejaba espacio a las opiniones de analistas<sup>195</sup>. La protesta continuaba y el 23 de mayo más de cinco mil pobladores de las

---

<sup>192</sup> “Colegio de Abogados en contra de minería”, *Los Andes*, 13 de mayo de 2011: 4; “Consulta a pueblos indígenas para concesiones mineras ya es obligatoria”, *Los Andes*, 13 de mayo de 2011: 3.

<sup>193</sup> “Mauricio firmó ordenanza que suspende concesiones mineras”, *Los Andes*, 18 de mayo de 2011: 3; “«Seguiremos en lucha hasta que el Gobierno cancele concesión a minera Santa Ana», señala el dirigente aymara Walter Aduviri Calisaya”, Ortega y Mamani, *Los Andes*, 19 de mayo de 2011: 11. Aduviri contestó a las amenazas de García de la siguiente manera: “Más de 60 mil hermanos de las provincias del sur de la región estamos en pie de lucha contra la contaminación minera, si el presidente quiere mandarnos a matar, pues moriremos defendiendo nuestra tierra” (Aduviri, citado por Ortega y Mamani 2011: 11).

<sup>194</sup> “Comisión de Alto Nivel se corre de aymaras que sitiaron Plaza de Armas de Puno”, Ortega y Valencia, *Los Andes*, 20 de mayo de 2011: 3; “Se rompió el diálogo con los aymaras”, Zea y Ortega, *Los Andes*, 21 de mayo de 2011: 3.

<sup>195</sup> Como en 2004, el político puneño Alberto Quintanilla expresaba su punto de vista sobre los acontecimientos: “La solución a este problema”, escribió Quintanilla, “es que se modifique la actual legislación minera” (“Minera Santa Ana, faenón y soberbia”), *Los Andes*, 20 de mayo de 2011: 4. Paúl Chata reflexionaba sobre la importancia del canon minero en la economía regional: “Más allá de una posición favorable o contraria a la minería, lo cierto es que en este momento los gobiernos locales cuentan con importantes recursos producto de ésta, por lo que también es necesario exigirles que los utilicen de manera adecuadas, implementando proyectos que brinden una mejor calidad de vida y permitan solucionar las múltiples necesidades básicas que aún persisten en amplios sectores de la población” (“¿No a la minería en Puno?”), *Los Andes*, 20 de mayo de 2011: 4. El intelectual aymara Walter Paz Quispe Santos escribió un contundente artículo en el que contextualizaba culturalmente la reivindicación: “ellos más bien exigen una ciudadanía étnica y diferenciada en la sociedad peruana, si no el país siempre estará en medio de la

zonas del sur llegaron a Puno pidiendo de una vez la cancelación completa del proyecto minero Santa Ana y el desarrollo de proyectos para el agro. Los días siguientes la paralización del entero Departamento proseguía hasta que, en la tarde del 26 de mayo, empezaron los desórdenes en la ciudad de Puno. *Los Andes* relata que el día había comenzado de manera tranquila, pero a partir de las 17:00 se registraron los primeros enfrentamientos entre la policía y varios grupos procedentes del sur de la región, que habían llegado masivamente a Puno. El periódico hacía un recuento minucioso de las violencias, básicamente contra bancos, vehículos de propiedad estatal y, en Puno, contra los locales de la entidad recaudadora de tributos (SUNAT) y la Contraloría General de la República, quemando y saqueando almacenes y locales; en Desaguadero, también, fue quemada la oficina de Aduanas. Según *Los Andes*, por órdenes del Ministerio del Interior, la policía no intervino<sup>196</sup>. En los días que siguieron, la protesta se fue placando pero sus ecos permanecieron también en los años siguientes, tanto en ocasión de protestas anti-mineras – todavía fuertes en la región – como en ocasión de su postulación a la presidencia regional de Puno en 2014.

Durante estos acontecimientos, el discurso de líderes y dirigentes reivindicaba en particular la salvaguarda de los recursos naturales, a menudo empleando razones ‘culturales’ y símbolos identitarios como la *wiphala*. No faltaron las referencias a la ‘nación aymara’ así como a las reivindicaciones identitarias<sup>197</sup>. A raíz de estos eventos, José Luis Ayala (2011a), siempre muy activo en el tema, publicó un libro sobre lo ocurrido durante el ‘aymarazo’, tomando las partes de los manifestantes y en contra de las explotaciones mineras indiscriminadas, explicando el punto de vista aymara sobre la relación con la naturaleza. En este texto, el autor publica además una serie de entrevistas a intelectuales

---

encrucijada: entre los que quieren verlo incendiado y los que lo quieren ver congelado. Es urgente revisar la ley de concesiones mineras” ya que “la consulta a las etnias originarias es el imperativo necesario en la coyuntura actual como lo prescribe el convenio 169” (“Indios salvajes degradados en el alcohol o «indios» ciudadanos en la etnicidad?”) *Los Andes*, 24 de mayo de 2011: 4. Cesárea Luna abogaba por la necesidad de una nueva constitución que “garantizaría la recuperación de los derechos y deberes políticos y civiles de los habitantes que conformamos el Estado peruano” (“Nueva Constitución Política del Perú generara paz social”), *Los Andes*, 24 de mayo de 2011: 4.

<sup>196</sup> “Aymaras a una sola voz: «mina no, agro sí»”, Ortega, *Los Andes*, 24 de mayo de 2011: 3; “Aymaras protestantes paralizaron la capital”, Ortega, *Los Andes*, 25 de mayo de 2011: 10; “Desborde social por desidia de Alan García”, *Los Andes*, 27 de mayo de 2011: 3.

<sup>197</sup> El periódico más importante del Perú, *El Comercio*, publicó una breve entrevista a Aduviri en el que el dirigente afirmaba: “Me siento más aymara que peruano pero al margen de esto estamos en este Estado y tenemos una sola condición, pero esta Constitución a veces no lleva las necesidades justas de los pueblos abandonados” (*El Comercio*, 20 de junio de 2011).

aymara, puneños o que, de todas formas, conocen el contexto, quienes proponen diferentes medidas, por ejemplo, a través de una nueva Constitución Política para el país (Quispe Santos 2011).

El “aymarazo”, entonces, ha sido el otro gran acontecimiento que ha marcado con fuerza el comienzo del nuevo milenio en Puno junto, por supuesto, a lo acontecido en Ilave en 2004. Sucesivamente, no se dejó de hablar o de teorizar acerca de la ‘nación aymara’, tanto desde un punto de vista de las organizaciones políticas – representadas bien por las actividades de UNCA<sup>198</sup> – como desde el punto de vista de los análisis intelectuales.

Se refiere al 2013 la publicación de un breve artículo de Alimber Condori titulado *La nación aymara y la autodeterminación*, un tema muy presente en las distintas narraciones aymara en Perú. El texto de Condori es una crítica hacia el estado central, pero es también una propuesta en diversos ámbitos. En primer lugar, el autor – interesado en los estudios políticos – sostiene un argumento ‘clásico’, es decir, la “memoria histórica” del pueblo aymara, una memoria “que habla de exterminio, de etnocidio y de prácticas que han buscado extinguir[lo] como pueblo”. Para él, la memoria aymara es una memoria de resistencia y de “lucha de un pueblo por seguir siendo una nación que ama y practica la reciprocidad (ayni), el bien común, la justicia comunitaria, que defiende una relación respetuosa entre los seres humanos y entre el ser humano (jaq’i) y la Madre Tierra (Pachamama)”. Condori deja claro que no se trata de volver a un supuesto pasado y a una cosmovisión “original” tal como era antes de la Conquista – “¿hay algo «original» en el mundo? ¿Existe lo «puro»?”, se pregunta – sino que en su opinión “se trata de reinventarnos desde el presente”. En su perspectiva,

Ciertamente hubo una ruptura importante con la conquista, la colonia y con la era republicana, pero también hubo un continuismo de lucha y resistencia que se deben enfocar, rescatar, reivindicar, redescubrir, en última caso, re-crear.

Para hacer esto, el autor sostiene la necesidad de que los aymara reescriban su propia historia, olvidando y dejando de lado las “ficciones que se han enseñado sobre las

---

<sup>198</sup> Por ejemplo, desde el año 2012 se han celebrado numerosos congresos y eventos menores en todo el departamento de Puno, organizados por UNCA o por otros sujetos. En el solo 2013, asistí a siete, relacionados con temas identitarios y educativos, de defensa de los recursos naturales.

republicuetas<sup>199</sup> periféricas” que, en la coyuntura actual, sufren – de acuerdo con Condori – “desbordes” por las nuevas maneras de imaginar el estado en América, un estado que sea “plurinacional, no centralista, no elitista, que no practique el colonialismo interno”. En esta línea, es preciso recuperar la conciencia de una tradición, de una memoria, de lucha y resistencia, rescatando la historia de mujeres y hombres que han ejemplificado esas mismas resistencias y luchas<sup>200</sup>. Pero es preciso también recuperar la lengua, porque “con ella se puede redescubrir y reconstruir la cosmovisión del mundo, de la vida, del ser humano, la espiritualidad, en fin, reinventar una propia ficción, configurar todo cuanto rodea, con el fin de proponer una sociedad del buen vivir (suma qamaña)”. El autor es consciente de lo “ficcional” de la historia, es decir, de su construcción en cuanto interpretación de los hechos; lo interesante es que aquí señala que deben ser los mismos aymara quienes deben crear la narración de su pasado y que no sean “los otros a hablar por nosotros” (Alanoca 2008d)<sup>201</sup>. Otro tema que evidencia Condori es el de la educación, también trabajado y reivindicado como necesidad de emancipación. Para Condori, asignaturas como matemáticas, física o química no se deben rechazar, si no “hay que apropiarse de ellas y usarlas como instrumentos de nuestra emancipación”; lo que sí cuestiona son materias sociales y humanas, es decir, las “que tengan que ver con la interpretación de nuestras sociedades por parte del estado republicano colonialista que busca meter en un mismo saco, el saco de la homogeneidad”<sup>202</sup>. Por lo contrario – y aquí empieza su reflexión dicotómica entre el ‘mundo occidental’ y el ‘mundo aymara’ – es imperativo reconocer la diversidad interna al país; si los occidentales “solo ven oposición”, los aymara ven “complementariedad”. Entonces, mientras que los ‘occidentales’, por su forma mentis, no lograrían entender la diversidad – cosa que se explicaría en lo que “hace el Estado colonial:

---

<sup>199</sup> Condori las define de la siguiente forma: “republicuetas, inventos para extraer y abrir mercados. Republicueta = hacienda de una minoría criolla-mestiza”.

<sup>200</sup> El autor cita a Túpac Katari y Túpac Amaru, a Bartolina Sisa y Micaela Bastidas, esposas respectivamente del primero y del segundo.

<sup>201</sup> Alanoca suele citar a menudo una frase de Eduardo Galeano: “Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador” (Alanoca 2008b: 16).

<sup>202</sup> A este propósito cita un episodio ocurrido en Ilave: “un profesor le decía a un niño aimara en ilave “¡tú no eres aimara, tu eres peruano!”; muestra de expresión de una agresión simbólica que lleva soportando por 200 años; antes que peruanos son primero y profundamente aimaras. La frase del profesor-colonizador es una impostura, un artificio; es soberbia, violación, estupidez: un patriotismo trasnochado. Este mismo espíritu “civilizatorio” habita en el alma de no pocos pastores evangélicos, curas, monjas, monjes, autoridades de gobiernos, militares, policías que están en esta región” (Condori 2013).

exterminar las diferencias e imponer sus políticas monoculturales, sobretodo, su economía neoliberal, extractivista a favor de las transnacionales usurpadoras” – la cultura aymara “permite disentir, tolera la diversidad”. Según Condori, es necesario dar un giro al llamado ‘desarrollo occidental’, que es una “amenaza de muerte para el mismo occidente”, y lo es sobre todo en la explotación salvaje y sin criterios de la naturaleza. Condori concluye su texto notando:

Varias personas aimaras (y de otros pueblos), que ya no se reconocen como aimaras, han sucumbidos a estos habitus destructores de la vida. Es en medio de estas actitudes y «valores» del mercado, donde debemos continuar con el proceso de resistencia y reinención cultural, económica, social, mediante la organización política con objetivos claros: recuperar el status de pueblo o nación, autodeterminación, autogobierno, retornar a la propiedad comunitaria de la tierra, puesto que muchos aimaras se han vuelto propietarios-burgueses, que trancan el desarrollo comunitario del pueblo. La lógica aimara es la propiedad común y la posesión privada, una lógica que impide que existan terratenientes o que se venda la tierra a aquellos extranjeros que vienen con intenciones de enriquecerse usurpando tierras (como en el sur), pero, a la vez, asegura que cada quien tenga derecho a la tierra, la trabaje y coma de ella, priorizando la producción de alimentos para todos y todas, antes que, por ejemplo, automóviles o monocultivos que solo engordan a unos cuantos. Las y los aimaras sin tierra difícilmente podrán recuperar su status de nación o pueblo; difícilmente podrán re-vindicarse (Condori 2013).

Por tanto, la perspectiva de Condori es una perspectiva crítica, no sólo hacia la conducta del estado, sino es crítica también hacia ciertos aimara que han dejado – por oportunidad, por una vida supuestamente mejor (y en esto se halla un eco del pensamiento de Llanque) – de sentirse y reivindicarse como tal. El tema de la tierra, de su recuperación como bien de producción económica fuertemente imbricada por una superestructura socio-cultural distintiva es, sin duda, uno de los temas centrales que, transversalmente, acompañan las reivindicaciones del sur aymara del Perú.

Intelectuales y dirigentes aymara han logrado construir una narración política y reivindicativa crítica, fundamentada en una serie de prácticas culturales vividas y legitimada a través de una larga historia de luchas y reivindicaciones cíclicas por la tierra, la autonomía política, la emancipación y, por supuesto, el sentido de identidad política y de



autoidentificación en cuanto aymara. Pero lo que más han logrado ha sido postular e imaginar una unidad que de lo cultural ampliase la mirada hacia una visión política en muchos sentidos inédita. Como se ha visto, se trata de una historia larga, a través de eventos cruciales, regionales, nacionales e internacionales, una historia hecha por actores y actrices que han, cada uno de su manera, aportado algo a esa “idea de unidad” de la que hablaba Alanoca en el título de su poemario.

A continuación, se tratará de estudiar sincrónicamente, a través de las entrevistas conducidas en Puno durante el trabajo etnográfico, las ideas de las y los actores sociales sobre ‘identidad’ y ‘nación aymara’.

En esta Parte Segunda se ha procurado mostrar la evolución de los sentidos que el concepto de ‘nación aymara’ ha ido adquiriendo a través de los siglos, relacionándola con aspectos sociales y teóricos relativos al contexto puneño y al andino en general.

El primero de los tres capítulos en el que se ha dividido esta Parte ha consistido en un recorrido histórico que, partiendo de un período precedente a la conquista inca de la región del Collao, en el que se ha mostrado la organización socio-territorial de la época, ha analizado las referencias al término ‘nación aymara’ en cada siglo, a partir del XVI – cuando comienza a comparecer, llevado por los españoles, el término ‘nación en América – hasta el 1969, año de la Reforma Agraria en el Perú, tomado simbólicamente como límite entre los usos del término, tanto en su significado que en las y los actores que comenzaron a emplearlo. A este propósito, se ha mostrado cómo ‘nación’ antes y, a partir de la última parte del XVI, ‘nación aymara’, se utilizaba como categoría de representación sobre todo lingüística, empleada por cronistas, religiosos y otros escritores no aymara y, generalmente, vinculados con el poder institucional colonial. En el siglo XVIII, el término ha ido progresivamente desapareciendo, prefiriéndose categorías clasificatorias – ya presentes por supuesto en los siglos precedentes – como ‘indias/os’. En el siglo siguiente, el término es a menudo empleado con connotaciones ‘raciales’ y se encuentra más presentes en escritores, viajeros, etnógrafos y científicos extranjeros, de todas formas no aymara, de forma parecida a lo que pasará en el siglo XX, hasta por lo menos al año 1969.

El segundo capítulo representa una suerte de ‘interludio’ histórico-etnográfico en el que se ha buscado mostrar, a través de unas entrevistas a ancianos comuneros aymara, las relaciones socio-económicas de tipo jerárquico vigentes en Puno y en todo el Perú entre los llamados ‘indias/os’ y ‘mestizas/os’. El capítulo se ha centrado en los recuerdos de individuos que han vivido el pasaje de la Reforma, período que ha caracterizado de manera importante y hasta decisiva el desarrollo de las reivindicaciones identitarias y étnicas en Puno, fenómenos que, por otro lado, se estaban dando en toda la región andina y a nivel global.

El tercer capítulo se re-conecta temporalmente con el primero, tomando como inicio la década de los 70 para llegar a los 2000. Empero, a partir de los años 70 del siglo XX se asiste a unos cambios importantes tanto en el significado que se comienza a atribuir al término ‘nación aymara’, como al desarrollo de instancias étnicas e identitarias, antes en

Bolivia, después en Perú y, finalmente en Chile. Se han descrito el contexto y los cambios principales ocurridos en el Perú y en el área andina, estudiando el desarrollo de la antropología andinista de los años 70 y el progresivo interés hacia los temas étnicos e identitarios. La atención se ha centrado luego en los antecedentes teóricos sobre ‘identidad’ y ‘nación aymara’, con una mirada que ha procurado abarcar los trabajos en los tres países donde hay mayor población aymara, Bolivia, Chile y, por supuesto Perú, acercándose progresivamente al contexto puneño y a los hechos ocurridos en los últimos años con relación a temas de interés para la tesis.

El cuarto y último capítulo de esta Parte Segunda ha procurado estudiar el surgimiento y el sucesivo desarrollo de las instancias reivindicativas aymara en Perú, así como la apropiación política del concepto de ‘nación’. Se han analizado congresos, libros y artículos producidos por intelectuales y dirigentes aymara, procurando enmarcarlos dentro del contexto histórico-político del período.

## **PARTE TERCERA**

### **NARRACIÓN**



Después de haber reconstruido la historia del término ‘nación aymara’ a través de los cambios semánticos que ha ido adquiriendo en el curso de los siglos, se ha procurado mostrar cómo el concepto de ‘nación aymara’ ha ido articulándose con otras dinámicas políticas a partir de los años 70 del siglo XX, en particular con temas étnicos e identitarios, adquiriendo unos matices nuevos respecto al uso que se había hecho hasta el momento.

La Parte siguiente, la Tercera, estudia el concepto de ‘nación aymara’ en Puno, y lo hace a través de las entrevistas recogidas durante tres estadias en el departamento de Puno. La mayoría de las entrevistas han sido recogidas en la ciudad de Puno, con individuos que se autodefinen como aymara y que viven en dicha ciudad, generalmente por cuestiones laborales o de estudio, aunque teniendo importantes relaciones familiares o, en general, sociales, en diferentes lugares rurales de la región.

El intento de esta parte es mostrar qué significado tiene actualmente el término ‘nación aymara’ en el departamento peruano de Puno, cómo se vincula con la identidad política aymara y quiénes son los que reivindican dicha ‘nación’ e ‘identidad’. Se buscará mostrar cómo la ‘nación aymara’ se articula de manera estrecha con la ‘identidad aymara’, y que ambas dimensiones se configuran como lo que he definido como ‘narración’. Esta narración de la ‘nación’ y la ‘identidad’ se construye y legitima a partir de lo que los mismos entrevistados llaman ‘vivencia’, una vivencia que *hace* el ‘aymara’, el sujeto que, histórica, cultural y lingüísticamente estaría a la base del concepto de ‘pueblo’ o ‘nación aymara’. Esta Parte está dividida en tres capítulos.

El primero, luego de una breve introducción que discute los conceptos de ‘pueblo’, ‘nación’ e ‘identidad’ aymara, analizará en dos apartados las opiniones que miran de legitimar la ‘nación aymara’ en cuanto realidad histórica y vivida, para después ver cómo dicha legitimación se explica en la idea de existencia de la ‘nación aymara’, recogiendo también algunas voces que están en contra del término.

En el segundo, se estudiarán los mecanismo retóricos que fundamentan, desde el punto de vista de las y los entrevistados, el porqué de la existencia y la legitimación de la ‘nación aymara’, a través de las categorías de ‘espacialidad’ y ‘temporalidad’ tomadas de Zapata (2007), en el que se hace hincapié en la importancia del territorio y la historia como elementos legitimadores de la existencia de la ‘nación aymara’. Asimismo, se discutirán los atributos que, las y los actores sociales, priorizan como descriptivos y distintivos de su

‘identidad’ como aymara, atributos que están orientados a la legitimación de la ‘nación’. Entre ellos, se dará un espacio mayor al tema de la lengua, por ser considerado por las y los entrevistados – y, en general, en Puno – una cuestión socio-política y cultural trascendente; se mostrará, además, la cuestión del ‘prestigio’ social que ha acompañado la lengua aymara – así como la quechua y los otros idiomas ‘aborígenes’ del Perú y de América, aunque con diversas intensidades – en el curso de la historia colonial y republicana. Conectado a esto es el argumento del apartado siguiente, en el que se discutirá brevemente lo que he definido como ‘doble identificación’ en cuanto aymara y peruan@s, mostrando cómo las dos autoidentificaciones no son mutuamente excluyentes, sino articuladas entre ellas.

Finalmente, esta Parte termina con un tercer capítulo que busca, a través de unas conclusiones provisionales, analizar los elementos más importantes emergidos de las entrevistas, haciendo hincapié en la categoría – propuesta por las y los mismos entrevistados – de ‘vivencia’.

## CAPÍTULO I

### ‘NACIÓN AYMARA’: ¿PUEBLO, NACIÓN O IDENTIDAD?

*“Elake: de pronto hay indio que brama en mis nervios, y que me quedará opa hasta la resurrección de la carne o él suprimirá mis silencios. Vomito el “¡Sí, tatay!” y me alíneo con el “¡No!” del pututu. No; no, siempre...*

*- ¡Haniwa, karrajuska; haniwa!*

*Al nacer te arrancaron la lengua, y te la pasarás haciéndola sangrar hasta el morir: ¡No! Implacablemente.*

*No; jamás lo aceptamos antes; no lo aceptaremos hoy, ni lo aceptaremos nunca. No: ¡karrajuska, haniwa, haniwa!”*

*(Churata 2012: 235)*

“Una cultura”, “un pueblo”, “una nación que tiene todo”. Se trata de algunas definiciones del concepto de ‘nación aymara’ otorgadas por tres entrevistados en Puno. Estos términos dan cuenta de una pluralidad de opiniones y posturas acerca de un concepto, de una idea que no tiene límites definidos y específicos, y cambia en relación con quienes lo elaboran o lo emplean.

Que la ‘nación aymara’ exista, en su sentido de conjunto de personas que hablan aymara y ‘viven como aymara’ en el campo, no es algo que sea puesto en discusión por parte de quienes reivindican una ‘nación aymara’. En el medio rural, de hecho, existe la conciencia de pertenecer a un conjunto de personas reconocibles por lo que podría definirse como ‘aire de familia’, es decir, por unos cuantos rasgos y comportamientos sociales que hacen de los vecinos unos ‘parientes cercanos’, con respecto a los que no son considerados aymara. En las elaboraciones políticas, los elementos distintivos de un ‘pueblo aymara’ son empleados como marcas de alteridad, como signos que separan lo aymara de otras realidades.

Ahora bien, ¿qué reivindican y cómo se reivindican los aymara? ¿Qué tiene que ver la ‘nación’ con el ‘pueblo’ y la ‘identidad aymara’? ¿Son estos términos intercambiables, o cada uno tiene unos matices específicos para los propios actores sociales? En las páginas anteriores, se ha delineado el uso del término ‘nación’ a partir de las crónicas hasta nuestros días, viendo cómo han ido modificándose sus significados en el curso del tiempo, es decir, desde una categoría usada para representar a los aymara hasta una empleada para representarse *en cuanto* aymara.



Aunque no sean sinónimos, ‘nación’, ‘pueblo’ e ‘identidad’ aymara son términos que pertenecen al mismo campo ideológico. Tienen en común el hecho de formar parte de un mismo discurso identitario aymara. Sin embargo, ni estos términos son usados por todas y todos los aymara, ni quieren decir lo mismo para todas y todos. Incluso, para alguien puede no existir una ‘nación aymara’ ni un ‘pueblo aymara’, sino “pueblos aymara”; lo que quedaría más ‘estable’ sería el tener una identidad aymara. Empero, tampoco este concepto es globalmente manejado e, inclusive, aunque alguien pueda reivindicarse como aymara puede no ser considerado como tal por otras personas. En el ámbito urbano, en Puno por ejemplo, el sentirse e imaginarse como parte de un pueblo y de una ‘nación aymara’ – porque, personalmente, el sujeto vive su identidad como aymara – puede ser más común que en el ámbito rural, donde un comunero puede tener otra perspectiva de su autoidentificación, más vinculada con el ámbito local de su propia comunidad y con la pertenencia a Perú. Éste o ésta, por supuesto, sabe que en Ilave, en las comunidades cercanas a la suya, en la zona de Huancané y Moho e, incluso en Bolivia y en algunos lugares de Chile, hablan aymara, son ‘parientes’, de cierta manera. Sin embargo, tal vez nunca ha entrado en contacto con la idea política de una ‘nación aymara’ y percibe su identificación de una manera distinta, pero no por esto menos profunda. De todas formas, tampoco esta visión está exenta de problemas.

Invirtiéndolo el contexto, puede ser que una comunera sea consciente de que pertenece a un conjunto más amplio que el de su comunidad o distrito, y que se haya formado una idea bien ponderada y madura sobre su identidad. Por lo contrario, como ya se ha mostrado antes, el hijo adolescente de algún profesor comprometido con la causa aymara, puede estar más interesado en aprender inglés que aymara, y si alguien le preguntara acerca de su identidad, contestaría que él es puneño y peruano, sin más referencias a ninguna pertenencia indígena o aymara. Esto implica algunas consideraciones de carácter teórico-metodológico; de acuerdo con autores como Amselle (1990), Hall (2003), Stolcke (2008), la identidad y, por supuesto, la aymara, no es algo inscrito en los cuerpos de las personas, a la cual está irremediabilmente atrapada y enmarañada sin posibilidad de liberación. Es decir, no es una esencia natural que conforma la estructura biológica de los individuos. Y, de la misma manera, no es posible decir que ‘los aymara piensan tal cosa’ o que ‘actúan de tal manera’, de acuerdo con los eventos y las situaciones (Clifford 2011). Sin embargo,

tampoco se trata de individuos completamente aislados del contexto y sin relaciones entre ellos. Al no tratarse de un grupo de personas muy restringido (en el que, tampoco, podría hablarse de homogeneidad ‘total’), es necesario comprender bien los diversos factores que conducen a hablar y reivindicarse como aymara, empleando términos como ‘nación’, ‘pueblo’ e ‘identidad’.

El término ‘nación aymara’ presupone la existencia no tanto – o no sólo – de una conciencia aymara, cuanto de una realidad considerada ‘objetiva’ por los mismos actores sociales. En este sentido, una conciencia ‘consciente’ de ser aymara no es, en realidad, necesaria. O, mejor dicho, existe, pero puede no estar reivindicada o evidenciada por los sujetos. A diferencia del uso de ‘pueblo’, ‘nación’ sería más política, ya que conllevaría unos matices distintos, no en el significado que puede otorgar un diccionario, sino en el uso ideológico que se hace de este término. Porque si ‘pueblo’ denotaría a un conjunto de personas que se ven a sí mismas (y son vistas por otros) como agregados alrededor de ciertos rasgos, ‘nación’ poseería unos sentidos más desafiantes para la idea del Estado-nación como estructura organizacional conformada por y al servicio de una sola nación (Ramos 1996, Bartolomé 2001). Pero, ambos términos aparecen a menudo empleados también como sinónimos. Tanto ‘pueblo aymara’ como ‘nación aymara’ determinan la idea de personas vinculadas, en algún sentido, por un ligamen. Ahora bien, ‘nación’ o ‘pueblo’, aunque ‘imaginados’, no pueden inventarse del día a la noche. En el caso aymara, sus ideas parten de una realidad común que está bien anclada a un terreno simbólico. Por esta razón, la narración de una identidad como individuo aymara, pueblo o nación, es construida a partir de una realidad vivida.

La identidad es vista, a menudo, como algo que se posee y que, sin embargo, por factores contextuales, puede perderse, olvidarse, dejarse de lado, ser substituida. Por eso, se recurre en muchos discursos a la necesidad de rescatarla del olvido, de reconstruirla, de retomarla. Son estos términos que serán analizados más adelante.

A continuación se discutirán las ideas surgidas en las entrevistas realizadas a personas que se autodefinen como aymara, aduciendo, en los diferentes casos, distintas motivaciones acerca de su autorepresentación identitaria. En general, se trata – mayoritariamente – de individuos que poseen, como mínimo, el grado de secundaria o estudios de posgrado, siendo profesionales o, también, docentes universitarios. Además, tienen fuertes

vinculaciones con su comunidad de origen; normalmente, viven y trabajan en Puno, pero regresan a menudo a su comunidad, durante el mismo día o el fin de semana, por ocasiones festivas o de otro tipo. Casi todos hablan español y aymara, pasando de un idioma a otro sin dificultad, y participando en varias iniciativas relacionadas con la cultura y la identidad. Sus discursos no son homogéneos y cuentan con un grado de elaboración más o menos complejo de acuerdo con el nivel de educación y con el interés personal<sup>203</sup>.

1.1 “¿Quién dice que la nación aymara no existe? Si no existe, entonces, ¿nosotros qué somos?”

La ‘nación aymara’ tendría su vigencia en razón de las y los que la conforman, es decir, las y los aymara. En otras palabras, existiría porque existen los aymara, con todo su complejo cultural y su identidad, *en sí o para sí*, empleando la distinción analítica operada a este propósito por Xavier Albó (2002). Empero, en la opinión de mis informantes, la nación recién estaría *reorganizándose* y, para esto, es necesario *fortalecerla* hasta lograr su *reconstrucción* total. Son estos algunos de los términos más recurrentes en la ‘narración’ acerca de nación e identidad aymara, por supuesto – cabe recordarlo – por parte de algunos individuos que asumen, políticamente, como propia, una identidad aymara. A esto, hay que añadir otros aspectos y problemas de varios órdenes.

De acuerdo con esta perspectiva, la existencia de la ‘nación aymara’ sería precedente a la invasión y colonización española y, por consiguiente, a la constitución de las repúblicas post-coloniales nacidas después de las independencias de principio del siglo XIX. Estos dos últimos eventos han ido desarticulando la nación y sus integrantes; durante la colonia, con la violencia y la subalternización perpetrada por los ‘blancos’ colonizadores; durante la República, poco habría cambiado: las relaciones seguían asimétricas y el Estado central, en el proceso de formación nacional, buscaba diluir – hasta hacer desaparecer – la identidad aymara a través de la mestización – léase también peruanización – de los y las aymara.

Desde este punto de vista, y como consecuencia, muchos y muchas aymara – en particular quienes emigraron a las ciudades – fueron progresivamente olvidando sus raíces,

---

<sup>203</sup> Se trata, en la abrumadora mayoría de los casos, de aquellos individuos que he definido analíticamente como ‘intelectuales’ e ‘intermediar@s’, aunque está presente también la voz de las y los que he denominado como ‘ciudadan@s-comuner@s’.

un mecanismo de defensa en contra de la estigmatización padecida y perpetrada por los ‘mestizos’ y los ‘blancos’.

La ciudad, de hecho, continuaría representando – de acuerdo con esta perspectiva – un lugar de rechazo de la identidad aymara, en la que ésta iría *perdiéndose*, fagocitada por una modernidad globalizada que aplanaría las diferencias.

Empero, la vigencia de tal identidad, y de la nación, seguiría presente, y sería representada por las comunidades rurales, defensoras y custodias de la manera de vivir y ser aymara. Es a partir de este lugar físico-simbólico que la ‘nación aymara’ está siendo reconstituida y la identidad fortaleciéndose y liberándose de ese efecto de desprestigio en el que ha sido por largo tiempo encerrada.

En este sentido, quien sería más verdaderamente aymara es quien *vive* como aymara, y ejerce su *vivencia* en el ámbito comunitario.

### 1.2 “La nación aymara existe”

Ayala (2011a) en sus entrevistas a varios intelectuales puneños y peruanos, por la mayoría aymara, preguntaba: “¿existe la Nación Aymara?”. Las respuestas eran, en todas las entrevistas, afirmativas. Empero, ¿qué entendía el poeta y ensayista con eso? O, mejor dicho, ¿cuál era el sentido de preguntar acerca de la ‘nación aymara’? ¿Por qué reiterar algo que podría parecer redundante? Tal vez, más que sobre el segundo término, ‘aymara’, la pregunta se concentraba implícitamente en el primero, ‘nación’. Que existan personas que se identifiquen como aymara, ya sea por el idioma que hablan, el complejo cultural en el que han sido criados, y el contexto en el que viven, es indudable; menos lo es, evidentemente, que estos individuos sean ‘nación’. La necesidad de demostrar la existencia de una ‘nación aymara’, y luego se verá a través de cuáles mecanismos retóricos, podría ser comprendida por la exigencia de legitimación en dos direcciones: por un lado, hacia la sociedad peruana en general y, por el otro, hacia aquellos individuos que, ‘potencialmente’, serían aymara, a pesar de sus propias adscripciones identitarias.

El ex-presidente de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA), Mauro Cruz Layme<sup>204</sup>, explica de esta manera su concepción de la ‘nación aymara’:

---

<sup>204</sup> Entrevistado en Puno, el 2/08/13. De Cruz vease también la entrevista en *Cabildo Abierto* (Reynoso 2012) y el artículo en *Puno junto al Misti* (2014: 31).

Claro... Muchos hablamos de «pueblo aymara», pero nosotros nos sentimos pe' «nación aymara» porque hemos sido pues una nación pe', hace mucho tiempo, desde Collasuyu, Tawantinsuyu, entonces, hemos sido, pues.

El entrevistado distingue entre “pueblo” y “nación” aymara, asumiendo una diferencia entre los dos términos. En su jerarquía, ‘nación’ tendría unos matices más legitimadores, a raíz de la profundidad histórica que – en su visión – el término ‘nación’ conllevaría. Cruz defiende una continuidad entre el presente y el pasado; “nos sentimos” ‘nación’ porque “hemos sido” ‘nación’, dice el ex-presidente de UNCA.

Un *yatiri* y profesor de alrededor de 60 años, procedente de una comunidad ubicada en el distrito de Pomata (Provincia de Chucuito) y que vive desde hace años en Puno, no duda de la existencia de una ‘nación aymara’:

existe, estamos vivos nosotros los aymara, estamos vivos. Estamos con nuestras culturas, estamos con todas nuestras características, vivencias, estamos con toda nuestra educación, con todos nuestro idiomas, todo está presente acá, vivo, no está muerto.

Y, en otra parte, esclarece por cuáles rasgos estaría conformada:

Una nación que tiene todo sus vivencias, su idioma, su cultura, sus tecnologías, sus trayectorias, o sea que es su cosmovisión, sus ritualidades, o sea que es su propia religión, ¿no? Todo el de la ‘nación aymara’ está completo.

En este caso, el entrevistado vincula la existencia de la nación con la existencia de las y los aymara, y con el complejo cultural que los caracteriza, incluyendo varios elementos, entre ellos el idioma y, en particular, una categoría que es común en los discursos de los entrevistados, la de ‘vivencia’, que se analizará más detalladamente en otro capítulo de este trabajo. Una postura parecida es la de Saturnino Callo Ticona, profesor y escritor entrevistado por Ayala:

Con énfasis debo manifestar que sí existe en todos sus extremos, desde la región costa, sierra y selva, naturalmente el mar. Sin embargo, la historia de la cultura milenaria de la Nación aymara fue tergiversada por los cronistas desde la época colonial y después por historiadores prohispanos. Actualmente está viva la cultura aymara, como ejemplo tenemos supervivencia del idioma en las grandes ciudades, inclusive se estudia en diferentes universidades de otros continentes (Callo Ticona en Ayala 2011a: 194).

El escritor citado define la ‘cultura’ como un atributo de la nación y, como en la cita precedente, él también reconoce al idioma un rol preponderante en la cultura y la ‘nación aymara’. La importancia de la historia y de la continuidad histórica de la “cultura milenaria de la Nación aymara” es uno de los temas más recurrentes en las entrevistas, funcionando como mecanismo de legitimación de las demandas reivindicativas (Zapata 2007).

A nivel analítico, la necesidad de reiterar la existencia de la ‘nación aymara’ se debe a la exigencia de legitimación y reconocimiento por la sociedad nacional y regional, en cuanto ‘nación’ en el marco del Estado peruano. Como me dijo José Luis Ayala a este propósito,

ese [la nación aymara] es un punto de referencia histórico moderno y sirve para argumentar la necesidad de reconocer a la Nación aymara, como parte esencial de la peruanidad.

Sin embargo, hay voces disconformes en lo que tiene que ver con la existencia de la ‘nación aymara’: de acuerdo con las entrevistas recogidas, el término ‘nación’ tiene, a menudo, un significado ambiguo. No todas y todos concuerdan con la idea de ‘nación aymara’, ni en ella se reconocen. Por algunos, sería incorrecto hablar de ‘nación’, ya que

en realidad, no habría una nación aymara, porque donde hay una demarcación territorial, está definido, tiene todo un poder, una hegemonía sobre un determinado territorio.

Para este entrevistado, maestro rural de la provincia de Huancané, el término ‘nación’ correspondería al concepto de Estado y no al de pueblo. Por tal razón, no sería apropiado hablar de ‘nación aymara’, sino que

podría ser un ‘pueblo aymara’, ‘pueblos aymaras’. Porque los aymara no solamente están en un lugar, sino están en distintos lugares [...]. Nación diríamos cuando ya tiene su propia peculiaridad, entonces, yo diría más que todo «pueblos aymara», mas no nación aymara.

Es interesante notar la postura del maestro – activo en la enseñanza del aymara en las escuelas rurales – ya que es bastante distinta de las citadas arriba, en las cuales la tendencia se orienta más hacia la inclusión, basada en rasgos comunes, dentro de un pueblo, una ‘nación aymara’; en la cita del maestro rural, al contrario, priman particularismo y localismo y, por ende, las diferencias más que las similitudes. En palabras del entrevistado, “cada pueblo tiene su propia peculiaridad. Entonces, por ahí diría que son pueblos aymaras”.

Otra entrevista que sigue la misma línea es la de la actual presidenta de la Unión de Mujeres Aymara (UMA), Rosa Palomino, entrevistada el 11 de noviembre de 2013:

Bueno, en esto yo no tengo una clara definición, porque muchos hablan de la nación aymara, yo más bien, el pueblo aymara. Hay otros de que dicen, de que los pueblos indígenas que no están de acuerdo con esto de los indígenas, pero yo sí; ¿sabes de cómo yo lo considero? Pueblos originarios. Al decir «pueblos originarios» creo que ahí están incluidos indígenas, quechuas, aymaras, ashaningas, uros, lo que sea. Yo lo considero así. Pero hay otros hermanos o aymaras que hablan de nación aymara. Yo no lo entiendo eso como una nación, que aymara tener como un país, una nación... No sé, así. En ese sentido yo no tengo la claridad, así honestamente. Pero sí, para mí está bien claro, «pueblos originarios». Entonces, al decir «pueblos originarios» están involucrados todos los pueblos; de su origen, desde su raíz, desde su raíz.

La entrevistada, mujer sindicalista con una larga historia de lucha, no se encuentra de acuerdo con la fórmula ‘nación aymara’; para ella – como para el entrevistado precedente – se trataría más de ‘pueblo’. Sin embargo, no son simples matices terminológicos, sino de algo diferente. En efecto, se trata de la ambigüedad que ha ido asumiendo el término ‘nación aymara’ en el contexto peruano, después de los hechos ocurridos en Ilave. Sin embargo, como hizo notar Degregori a este propósito, “en las movilizaciones de Ilave, las menciones a la ‘nación aymara’ aparecieron tarde y más como recurso para hacerse escuchar, que como expresión de organizaciones previamente existentes, con

reivindicaciones étnicas explícitas”. Para el antropólogo peruano, se trata de discursos que fueron amplificados por los medios de comunicación peruanos después del linchamiento del alcalde Cirilo Robles; en particular, dichos discursos fueron elaborados por jóvenes aymara de Ilave y Puno, pero también de Tacna y Arequipa. Pero, como continúa el estudioso,

no fue mucho más allá. Por eso llama la atención la facilidad con que la prensa nacional aceptó y canonizó este discurso y levantó algunas declaraciones induciendo a veces respuestas en las que los entrevistados hablaban de anexarse a Bolivia o incluso a Chile, tratando de vincular Ilave con el movimiento Pachakútek que dirige Felipe Quispe, el *Mallku*, del otro lado de la frontera. Especialmente después del asesinato, cuando algunos – tanto en Ilave como en la prensa nacional – hablaron de «justicia aymara». Esto no quiere decir que en el futuro no pueda desarrollarse con fuerza la política identitaria entre los aymaras del Perú (Degregori 2005: 95-96).

La prensa nacional, según esta lectura, tuvo un lugar destacado en la difusión de la idea de ‘nación aymara’, instilando, de hecho, un miedo a que ‘los aymara’ pudieran separarse de Perú y anexarse a los países vecinos. Tomando la categoría de Anderson (1993) sobre el rol de la prensa en la imaginación de la nación, en este caso – paradójicamente – fueron los diarios estatales quienes difundieron de manera masiva la ‘imagen’ de la ‘nación aymara’ en el país. Pese a la interpretación de Degregori, y como se vio en la parte precedente, en UNCA al comienzo de los 2000, ya se discutía sobre la ‘nación aymara’, y ya existían varias posturas – algunas más críticas, otras más conciliadoras – acerca de su significado. Sin embargo, lo que llama la atención, retomando lo dicho por Degregori, es la facilidad – y la escasa profundidad – con que la prensa nacional abordó el tema. Por otro lado, la ambigüedad y confusión que en el Perú trajo la reivindicación de la ‘nación aymara’ no debería extrañar demasiado. El término ‘nación’ es, en el país, relacionado con el Estado, llegando – por ejemplo, en la Carta Constitucional – a ser usados casi como sinónimos.

Aún más neta es la opinión de un anciano campesino de Suquinapi que, contándome sobre los hechos ocurridos en Ilave en 2004, mencionó la ‘nación aymara’. A mi específica pregunta sobre el significado, me dijo:



B: Nación aymara, ellos nomás se ponían pe', ellos, del alcalde, los corruptos, los reunían aquí todos los alcaldes de aymara, y entonce' ellos los alcalde de aymara, tanto de la provincia Chucuito, provincia de Yunguyu, y Ácora también una parte y lo han declarao que llave que sia capital de Gran Nación Aymara y 'e ello nosotros no sabemos, dónde sale, desde qué punto nosotros somos otra nación, ¿por qué? El Perú tiene una sola nación, es Perú. Pero no hemos protestado. Yo por ejemplo era presidente, yo he protestado ese alcalde, «¿de dónde has sacado? Dónde está esa fundación, así en un libro de actas, cuándo, quiénes han fundado nación aymara. Entonces, ¿no pertenemos al Perú?», l'he preguntao, o «¿adónde pertenecemos?».

*D: ¿Y qué le ha dicho?*

B: «No, ellos han sacado (imitando la voz), ellos nos han declarado, que ustedes son líderes, que van a ser capital de la Gran Nación Aymara, aymara era otra nación antiguamente...». «Nada, señor, que el Perú tiene una sola nación, que es Perú, somos peruano', no puede haber otro». Yo le he dicho, acá en reunión, en la asamblea general, «baja, si lo es, capital de Nación Aymara, tienen que poner "Municipalidad Provincial de El Collao-Ilave"», ya lo han puesto ya".

*D: Pero, ¿son ustedes aymara, además de peruanos?*

B: Claro, nosotros somos aymara, pero somos de Qullasuyu, no es nación, pe'. «Nación» es una República, tiene sus límites, tiene sus fronteras, todo tiene; tiene su capital, y nosotros no tenemos ni siquiera un plano catastral de que es 'nación aymara', de dónde, desde dónde comprende. Eso no tenemos, no es así. Por boca nomá' han hablado de 'nación aymara', no hay que creerlo, no es una nación.

*D: ¿Y qué es entonces? ¿Los aymara, qué son?*

B: Nosotros somos de Collasuyu, somos: somos Perú. Sur del Perú, así lo llamamos nosotros.

De acuerdo con esta perspectiva, que es la postura más difundida en ámbitos rurales, 'nación' y Estado (peruano) resultan intercambiables. El campesino se autoidentifica como aymara, reconoce una continuidad histórica con su pasado ancestral pero, al mismo tiempo, tiene bien clara su nacionalidad peruana. Y por él, las dos identificaciones como aymara y

como peruano no son excluyentes. La necesidad de legitimación, no sólo frente al Estado sino también con respecto a las y los aymara, es llevada a cabo por los ‘intelectuales’ mediante el empleo de ciertos mecanismos que, de hecho, se configuran como bastante codificados en las reivindicaciones indígenas a lo largo del continente. Estrategias estas que funcionan como herramienta para enraizar su reivindicación identitaria. En el específico caso de los aymara puneños, algunas estrategias retóricas principales sobresalen y recurren en los documentos y en las entrevistas realizadas: la referencia a la “espacialidad” y a la “temporalidad” (Zapata 2007), la cultura como marco diferencial y legitimador y en un lugar especial, el idioma. A continuación vamos a ver cada una de ellas.



## CAPÍTULO II

### TIEMPO, ESPACIO Y ATRIBUTOS

#### *2.1 Espacialidad y temporalidad*

*Espacialidad y temporalidad* son categorías formuladas por la estudiosa chilena Claudia Zapata (2007) para explicar analíticamente las estrategias discursivas de algunas organizaciones aymara chilenas. En mi caso, no seguiré literalmente el sentido atribuido por la autora a dichas categorías<sup>205</sup> sino las emplearé para argumentar la búsqueda de legitimación que los sujetos emplean en la descripción y explicación de la ‘nación aymara’ en Puno.

A un nivel de narración, en la construcción de un complejo identitario aymara, el espacio físico asume connotaciones realmente importantes. La idea de ‘nación aymara’ es imaginada y proyectada en un espacio físico y simbólico más o menos delimitado y definido por confines y fronteras que toman su legitimación en el pasado (Damonte 2011). En este sentido, en la imaginación de la nación se recurre a una dimensión histórica que certifica un ‘haber sido’ en este territorio el cual, en consecuencia, legitima el ‘existir’ en la actualidad. De este modo, la temporalidad se entrecruza con la espacialidad, siendo por lo tanto, interdependientes.

Rayas, confines, límites, fronteras son construcciones geográficas y sociales. Su establecimiento, mantenimiento, fortalecimiento, cambios, responden a dinámicas históricas, a elecciones contextuales, a luchas simbólicas, a situaciones políticas determinadas. Pueden definir inclusión y exclusión de sujetos y competencias territoriales, señalar límites más o menos cerrados, definir ‘quiénes somos nosotros’ y ‘quiénes no son como nosotros’. En la reivindicación de una ‘nación aymara’, implícita y explícitamente, los confines aparecen en los discursos de quienes la reivindican. Se trata de límites

---

<sup>205</sup> Con “espacialidad” Zapata entiende “el área geocultural andina es la referencia más amplia de la identidad aymara, pero no es la única. El espacio rural ocupa un lugar privilegiado y a él se dirigen la mayoría de las referencias afectivas. El poblado y la comunidad aparecen aquí como lo propio, aunque la existencia del presente transcurre en otros lugares, principalmente las ciudades” (2007: 177). Por otro lado, se refiere a la categoría de “temporalidad” de este modo: “En estas narraciones coexisten varias temporalidades: el tiempo presente donde se ubican las demandas de reconocimiento; el tiempo de la estadía en las zonas rurales (el momento anterior a la migración); y la larga duración que les permite entenderse como una comunidad histórica” (2007: 176).

territoriales, sociales, culturales, establecidos – de acuerdo con las diversas posturas – sobre la base de algunos criterios que, de acuerdo con las y los actores sociales, justifican la elección de determinadas fronteras. Unas fronteras que, sin embargo, no están en la actualidad jurídicamente amparadas, como si se tratara de entidades estatales o regiones administrativas; los y las entrevistadas, de hecho, recurren a otras formas de definición de la ‘nación aymara’, a nivel territorial, y de la identidad de las y los integrantes, a nivel social. En esto, la historia, el territorio ‘ancestral’, la lengua, y determinados elementos y rasgos, funcionan como indicadores de límites y confines. Citando a Anderson, “la nación se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones” (1993: 25).

El ex-presidente de UNCA, Mauro Cruz, me dijo lo siguiente:

no siempre, pues, si hablamos de nación, no siempre hablamos de acá en Puno los que estamos, sino también los hermanos están en Bolivia; están en parte norte de Chile, están en parte norte de Argentina.

En este sentido entonces, la ‘nación aymara’ trasciende los confines del departamento de Puno para abarcar también a los “hermanos” de más allá de las fronteras de las repúblicas post-coloniales. Evidentemente, la presencia de conjuntos aymara hoy divididos por las fronteras de los actuales Estados, es precedente a la actual configuración espacial político-administrativa. Continúa el entrevistado:

es cuestión ya de organizar, cuestión de tener claro las cosas, entonces... Esto se puede demandar hacia las Naciones Unidas que estamos *descuartizados* los aymaras en cuatro países<sup>206</sup> y estamos ahí queriendo, pero no nos dejan... (cursiva mía).

El recurso a las Naciones Unidas, a través de los convenios rectificadas por el Perú en el curso de los años (Pilco 2004), es visto como una manera de legitimar un pedido que acabe con una división o, mejor dicho, una “descuartización” de los aymara en cuatro entidades estatales. El verbo “descuartizar”, empleado por el entrevistado, no es en absoluto casual, y

---

<sup>206</sup> Los “cuatro países” son Bolivia, Chile, Perú y Argentina, que cuenta con una reducida población aymara (acerca de 4000 individuos) en las zonas andinas de Jujuy y Salta, en el noroeste.

mueve la reivindicación hacia un anclaje histórico-simbólico potente y metafórico. Dos descuartizamientos célebres tuvieron lugar en los territorios de las actuales Repúblicas de Perú y Bolivia en 1780-1781, territorios pertenecientes, entonces, al Virreinato de Perú: el de Túpac Amaru y el de Túpac Katari, quienes encabezaron un ciclo de rebeliones indígenas, respectivamente en zona quechua y zona aymara, sublevándose en contra del gobierno español (Means 1919, Golte 1980, Ramos Zambrano 1982, Vega 1982, Szemiński 1984, O’Phelan 1995, Serulnikov 1989, 1996, 2010, Cáceres-Olazo Monroy 1998a, 1998b, Cahil 1999, Lewin 1999, Walker 2014). En particular, el descuartizamiento se refiere a la trágica muerte de Túpac Amaru en el Cusco<sup>207</sup>, atado por los miembros a cuatro caballos que, sin embargo, “no pudieron absolutamente dividirlo” (Lewin 1999: 113). Por lo tanto, todavía vivo, se le cortaron las piernas, los brazos y la cabeza, enviándolos a varios pueblos del Altiplano para que ahí fueran sepultados<sup>208</sup>. Una, entre las muchas versiones del mito de *Inkarrí*, cuenta que las partes del cuerpo de Túpac Amaru están juntándose debajo de la tierra, hasta que, nuevamente recompuesto, vuelva a encabezar la rebelión.

Traspuesto en un plano de demandas políticas actuales, la metáfora de la descuartización se vincula con la ‘nación aymara’, una nación dividida que, sin embargo, se postula necesario volver a unir, a reconstruir. En el congreso *Qupuchawi Aymar Markasata Qallt’ani* (‘Hacia la reconstrucción y la libre determinación de la Nación Aymara’), celebrado en Tacna el 17 y 18 de agosto de 2013, se indicaban en el afiche los participantes en

---

<sup>207</sup> En la actual Bolivia, Túpac Katari padeció la misma suerte al ser descuartizado el 15 de noviembre de 1781. Véase Burman (2011a: 23) para una comparación.

<sup>208</sup> Entre otros, Alberto Flores Galindo cita el documento del escribano de su Majestad en el Cusco, Jorge Hidalgo, quien escribe que se destinaron “la cabeza al pueblo de Tinta, un brazo al de Tungasuca, otro a la capital de la provincia de Carabaya, una pierna al pueblo de Livitaca en la de Chumbivilcas, y otra al de Santa Rosa en la de Lampa, y el resto de su cuerpo al cerro de Piccho, por donde quiso a entrar a esta ciudad” (Flores Galindo 1994: 139). La figura de Túpac Amaru tuvo repercusiones muy trascendentes en la cultura latinoamericana en general hasta la actualidad. Cabe destacar unos versos de la cantautora chilena Violeta Parra que, de forma poética, resignifica el descuartizamiento de Túpac Amaru en su canción *La exiliada del sur*: “Mi brazo derecho en Buin/quedó, señores oyentes/el otro por San Vicente/quedó no sé con qué fin/mi pecho en Curacautín/– lo veo en un jardincillo –/mis manos en Maitencillo/saludan en Peleuquén/mi blusa en Perquilauquén/recoge unos pececillos”.

delegaciones del territorio aymara (Perú, Bolivia y Chile). Organizaciones e instituciones aymaras. Líderes y frentes de defensa.

La organización estuvo a cargo de la comunidad aymara Taypi Chuymachiri Yatiña de Tacna (TCY), y de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA) de la ciudad de Puno. En esta ocasión, el afiche dejaba claro los límites del “territorio aymara”, que incluía las regiones de Bolivia, Chile y Perú. En la ponencia presentada por el presidente de TCY, emerge un tema, el de la ‘reconstrucción’, trascendental a la hora de entender la identidad aymara, tema que será discutido más adelante. En su comunicación, el ponente sostiene:

esperamos también que [este congreso en Tacna] aporte un poco a ese cambio, ¿no? A ese cambio, a la unificación... En el programa lo dice: hay que reconstruir nuestra nación, aunque no quieran. Hay que reconstruirlo. Estamos divididos en tres republiquetas.

La “unificación” refiere, claramente, a la unificación de la ‘nación aymara’, dividida en las que define como “republiquetas”. En esta perspectiva, la unificación restauraría una situación previa, la de una unión nacional aymara. Por esto, la división actual sería algo transitorio, hasta que no se logre “reconstruir” lo que ha sido separado por otros.

Otro ponente, Saturnino Callo, en el mismo congreso puntualiza más la idea de unidad:

Hoy y de la misma forma, en nuestra mente se fecunde no como peruano, boliviano ni como chileno, sino como la nación aymara; en alguna oportunidad, en algún congreso yo eso solicité, ¿Nosotros quiénes somos? Somos de la nación aymara; ¿de dónde somos? Del gran Tahuantinsuyo, eso debe de estar en nuestras mentes.

Quien habla invita a borrar, por lo menos a nivel autoidentificativo, las fronteras estatales y a pensarse como parte de una realidad más amplia; a las preguntas contesta destacando, por un lado, la pertenencia a la ‘nación aymara’ y, por el otro, a una historia aymara de larga duración. Espacio y tiempo funcionan una vez más como mecanismos de legitimación de la existencia de un ‘nosotros’ que conforma una ‘nación aymara’ enraizada en una larga historia.

Una opinión parecida emerge de la postura de otra entrevistada – activista de la Unión de Mujeres Aymara (UMA), entrevistada en Puno el 2 de agosto de 2013 –; para ella,

habría algunas ocasiones determinadas en las que se percibiría una división entre aymara, aunque sólo nominalmente. Contándome de un evento al que asistió en Panamá, me dijo:

tuve la oportunidad de encontrarme con una hermana chilena aymara, y con una hermana aymara de Bolivia y estaba yo, una hermana aymara del Perú [...]. Fue muy éste... [...] De repente no hay una categoría para poder expresarlo es, como decimos nosotros, «la sangre llama a la sangre».

El término ‘hermano/a’ es muy recurrente en Perú y es empleado para marcar cercanía y familiaridad con el interlocutor; en aymara los nombres genéricos, declinados al masculino y al femenino, son *jilata* (hermano) y *kullaka* (hermana). Usados en este contexto, estos términos fortalecen el sentido de pertenencia de las tres mujeres a un mismo horizonte común, pese a las diferentes procedencias nacionales. Una vez más, en esta opinión, la ‘nación’ trasciende las rayas trazadas en los mapas, rayas que desaparecerían en frente a una idea de comunidad y pertenencia ‘primordial’. La idea de sangre (*wila*) reenvía a una especie de matriz común, de parentesco casi objetivo, capaz de superar unas fronteras consideradas – por lo menos teóricamente – más franqueables de lo que aparecerían en realidad. La supuesta imposibilidad de clasificar el sentimiento de vinculación, además, conlleva a una idea de naturalidad, de re-descubrimiento de una suerte de ‘ser profundo aymara’. Continúa la entrevistada:

somos aymara y [...] nuestra forma de pensar, nuestra... forma de sentir como aymara nos une, nos hace que nos comprendamos, más allá de que podamos ser de diferentes países.

Sin embargo, prosigue,

claro que, ya, [...] los límites de Estados, más allá de eso, claro, decimos nosotros, ahí tuve [tuvimos] que decir «aymara de Perú, aymara de Chile, de Bolivia».

Para la entrevistada, es en estos casos que



nos damos cuenta de que la nación aymara ha sido dividida. Pero, aun así, nuestra identidad como pueblo es fuerte, latente y está presente, no podemos decir que está debilitada o que eso ha hecho que nos debilitemos, en absoluto.

La cuestión de la división de la ‘nación aymara’ no afectaría su unidad por lo que se refiere a la identidad del pueblo aymara. Una identidad que tiene su razón de ser en las maneras de “pensar” y de “sentir”. Empero, en la cita, las procedencias estatales comparecían; pese a la vinculación de sus integrantes, la ‘nación’ se concibe dividida. Sin embargo, tal división no logra afectar a la identidad de sus integrantes que, de acuerdo con la entrevistada, sigue viva – aunque en algunos casos “latente” – pero que no va a desaparecer, “en absoluto”. Posiblemente, algunas y algunos todavía no habrían tomado consciencia de su ‘ser aymara’ y, por esto, la identidad seguiría presente aunque “latente”.

Un ingeniero mecánico, docente en la Universidad Nacional del Altiplano, entrevistado en Puno el 13 de agosto de 2013, a mi pregunta “¿están divididos los aymaras?” contesta:

M: ¡No!, ¿quién dice que están divididos?

*D: Las fronteras de los Estados actuales... las fronteras lo dicen...*

M: Está bien, pues, por qué “yo te creo esta línea, de acá no cruces”... ¿tú crees que en mi conciencia me va a dividir? No. Los aymaras somos uno solo, en algún momento vamos a recuperarnos: Chile, Argentina, Bolivia, Perú y vamos a crear nuestra propia nación. Eso es nuestro sueño.

Y en otra parte sostiene que “lo más apropiado” es definirla

nación aymara y punto. ¿Dónde estamos? Argentina, Bolivia, Chile, Perú. Algún día tenemos que unirnos y tenemos que liberarnos y tenemos que gobernar nuestra nación.

Las fronteras, recuerda el entrevistado, no han sido marcadas por los aymara; por lo tanto, serían un elemento ajeno e impuesto, cuya validez tiene razón de ser exclusivamente en mapas creados por otros. La “consciencia” de ser aymara, por tanto, trasciende dichas rayas. El concepto de unidad de una ‘nación aymara’ es un tema cabal para entender las reivindicaciones aymara en Puno. En este sentido, la “reconstrucción” de la ‘nación’ se fundamenta en la existencia de un pueblo que, aunque dividido o – recurriendo a la frase de

un entrevistado, “descuartizado” – en varios Estados, persiste en una unidad más profunda. El sentido de obligación que se desprende de la cita (pues, “*tenemos* que liberarnos y *tenemos* que gobernar nuestra nación”) da la idea de que se está en camino hacia una eventualidad que va a cumplirse en un tiempo. La liberación a la que se refiere tiene que ver con el empoderamiento y el auto-gobierno porque, en su opinión, ahora “Lima decide, los criollos de Lima, o sea, los peruanos de Lima”. La fractura entre costa (representada por Lima) y sierra (el lugar históricamente habitado por los aymara)<sup>209</sup> aparece aquí vinculada con el tema de la toma de decisión acerca del propio futuro aymara. De hecho, la injerencia del gobierno central es vista como una manera de atar y encerrar al pueblo aymara en un desarrollo ajeno e impuesto, y que obliga a una peruanización forzada que podría comportar la desaparición de lo aymara. En esta ocasión comparece la alteridad más inmediata respecto a la ‘nación aymara’, y está representada por un lugar simbólicamente fuerte, la capital del Perú, Lima. Aquí comparece la problemática de la relación entre la ‘nación aymara’ y la ‘nación peruana’. Se puede notar cómo, no obstante algunos discursos hagan hincapié en la unidad de la ‘nación’, más allá de las fronteras estatales, la presencia del Estado peruano sigue representando la referencia más próxima. De hecho, la separación de Perú es vista en general como una posibilidad bastante remota y poco viable; lo que sí se tiene como objetivo es la refundación del Estado peruano, a partir de otras bases, más orientadas hacia la construcción de un estado que reconozca – también jurídicamente – su constitución plurinacional y multicultural; los aymara son, en este sentido, una de estas naciones y portan una de esas culturas.

Por otro lado, se cuestiona la identidad peruana impuesta, al declarar que se trata de una identidad construida colonialmente y, por lo tanto, artificial. El recurso a la historia es visto como una manera de legitimación de la realidad presente; en particular, el período al que se hace referencia más a menudo es el prehispánico y, concretamente, incaico:

---

<sup>209</sup> El fenómeno de la inmigración del campo a la ciudad no está restringido solamente al departamento de Puno. Importantes comunidades aymara se encuentran también en las grandes ciudades peruanas como Lima, Arequipa, Cusco, Tacna. Véase Métraux (1956), Altamirano (1987), Pajuelo (2007), Suxo (2008a, 2008b).

Lo que tenemos ese... Ese investigación profunda y ya sabemos quiénes somos, de dónde somos, nosotros somos aymara Kollasuyo, Tawantinsuyo, entonces, así nos definimos. No somos peruanos. Peruano es pues... Nos han traídos ese concepto occidental, las palabras que han venido los españoles y nos han puesto de Birú, de Perú... Esas son teorías que existen, pero a nosotros eso no nos importa: nosotros como Kollasuyos. Dentro del Kollasuyo ahí estamos las naciones, las nacionalidades, tenemos raíces, tenemos culturas, entonces con eso somos, nos definimos como aymaras y como tawantinsuyanos.

En esta entrevista, realizada a un ingeniero mecánico, hay, entonces, un rechazo de lo peruano en beneficio de una identificación como aymara o habitante de un contexto geográfico-político que ya no existe, pero que, de todas formas, sigue vivo en las narraciones identitarias.

Como ha mostrado entre otros Claudia Zapata (2007), el recurso a la historia es un elemento común a muchos grupos que buscan legitimar su propia situación y reconocimiento, ya sea frente al Estado o a otros grupos sociales. En las reivindicaciones aymara, son generalmente dos los macro-períodos tomados como referentes: el período precedente a la llegada europea a América, y el subsiguiente, caracterizado por la explotación y la subordinación del componente indígena, a lo largo de toda la Colonia y por una parte importante de la etapa republicana. La primera época representa, en palabras de Murra, la “última vez en que los aymara fueron verdaderamente libres” (1988: 51). En realidad, para el etnohistoriador, el fin de esta libertad ha coincidido con la conquista inca de las regiones históricamente habitadas por poblaciones de lengua aymara. El Tawantinsuyu, y una de sus regiones, el Qullasuyu, son a menudo citadas como referentes histórico-territoriales de identificación, en oposición a la situación creada con la implantación del régimen colonial ibérico. Los dos períodos, en los discursos políticos, aparecen polarizados alrededor de dos extremos, uno positivo (precedente a la conquista) y uno negativo (sucesivo a ella). La actual situación del “pueblo originario aymara” es definida, por las *Conclusiones de la III Asamblea de la Nación Aymara* (2012) como una “lucha”. “En efecto”, se lee en el documento, “más de quinientos años venimos luchando frente a los gobiernos criollos mestizos y neoliberales”. En el mismo documento se propone la creación de una “Universidad Intercultural Aymara del Qullasuyu” reafirmando un vínculo histórico-geográfico, y también simbólico, con el período precedente a la conquista

europea. Los ‘enemigos’ contra los cuales se sigue luchando son unos no bien precisados “gobiernos mestizos y neoliberales”, que habría que individuar en los gobiernos coloniales, antes, y republicanos después. En una entrevista a un intelectual aymara, Moisés Suxo Yapuchura (2011), la idea de resistencia y lucha en contra del Estado – colonial o republicano – representa un elemento central para comprender la idea de ‘nación aymara’. Dice Suxo:

Para ello consideremos las demandas, las voces de protesta y las sublevaciones que protagonizaron los aymaras a lo largo de la historia en contra de la subyugación estatal y por la reconstitución de la antigua nación aymara. Recordemos los principales momentos históricos: el levantamiento contra la colonia española en 1781, liderado por Tupak Katari; la insurrección aymara a principios del siglo XX dirigida por “El temible Willka” para recuperar las tierras usurpadas y por la autodeterminación aymara. En 1923, la rebelión de Huancho-Huancané contra el abuso de las autoridades y gamonales. Y a partir de la década del 1970 surge en La Paz el movimiento katarista que reivindica la nación aymara. Y últimamente, los movimientos de reivindicación aymara en la región Puno: caso Ilave y el paro indefinido contra la gran minería.

Las rebeliones citadas tienen que ver con episodios bien conocidos de la historia aymara, algunos más universales y otros más locales, que representan momentos de autonomía y desafío al poder constituido. Además, traza una línea temporal que va desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad, que es políticamente programática, ya que marca una continuidad de existencia de la ‘nación aymara’ y de su vigencia histórica.

De manera muy incisiva, el director de una ONG – aymara, entrevistado en Puno el 6 de noviembre de 2013 – que trabaja en el medio rural puneño, sostiene que uno de los elementos que más contribuyen a la cohesión de un sentimiento identificativo aymara es lo que define como “historia negra del pueblo aymara”. El entrevistado afirma:

por un lado, yo digo de que es la «historia negra» de nuestros ancestros. Hasta ahora, ayer y ante ayer era el día de éste... De las almas. Me contaban: «miran, antes era así, el hacendado venía, teníamos que esconder nuestros ovejitas, las gallinas». Esa historia pasa de generación en generación, la «historia negra». ¿Quiénes eran ellos? ¡Ellos no eran aymara!. Ellos eran los descendientes de los españoles. Entonces, ¿quiénes eran? Precisamente los hacendados quiénes, a punta de chicote, los abusaban a los aymaras, en otras palabras. Todo esto está escondido, como un iceberg, y no se ve, pero está, con un dolor interno, ¿ya? Pero, en un momento difícil puede reaparecer, tal como había reaparecido el «aymarazo». Entonces, yo digo, ese sentimiento escondido de los aymaras, ese resentimiento social, está todavía en la sociedad. Entonces, por eso es la razón de que, por un lado, ya no quieren ser aymaras, ¿por qué? Por qué los aymaras somos mal vistos, criticados, que esto, que el otro, ¿no? Ya. Ahora, como hay reivindicaciones, entonces, «ahora sí, caramba, yo soy aymara»; quieren reivindicarse. En Juli no sé si sabías que ha subido un alcalde netamente aymara, pero era de lo peor (se ríe)... Éste, nuestro amigo, se llama Papalindo Suchapa...

La “historia negra” a la que hace referencia el entrevistado es una historia de violencia física y simbólica hacia mujeres y varones indígenas. El episodio que cuenta – muy común, en particular entre las personas más ancianas – da cuenta de esa violencia (ver el apartado “India/os y misti en Puno”).

La legitimación de la ‘nación aymara’ entonces se sustenta en la narración mediante el empleo de algunas estrategias orientadas a la definición de su existencia que, a su vez, es reivindicada a partir de un espacio limitado por confines y legitimado por una historia de larga duración. La nación existe porque existen sus integrantes, mujeres y hombres portadores de cultura e identidad aymara. La ‘cultura’, en un sentido muy amplio del término, se constituye como otra estrategia narrativa de legitimación y, también, de diferenciación.

## *2.2 Los atributos de la ‘nación’ y la ‘identidad’ aymara*

En la narración política acerca de la ‘nación aymara’ emergen constantemente algunos rasgos y elementos considerados propios de lo aymara. Elementos que distinguirían a dicho conjunto de los otros, legitimando de esta manera una especificidad con respecto a los no aymara. Las diferencias marcan, de esta manera, *insiders* y *outsiders*, es decir, aymara y no

aymara; lo cultural, por tanto, haría evidente el confín más allá del cual se encuentra la alteridad. A nivel analítico, por lo menos a partir de las contribuciones de Barth (1976), el ‘contenido cultural’ no es, sin embargo, un rasgo definitorio en determinar el *límite* étnico; sí lo es en las reivindicaciones políticas, siendo la ‘cultura’ otra estrategia de legitimación de lo aymara.

Para un docente de ingeniería mecánica, profesor en la Universidad Nacional del Altiplano (UNA), en Puno, la ‘nación aymara’ está ‘completa’:

Como nación tiene su territorio, tiene su idioma, tiene su historia, tiene sus habitantes y tiene su religión, los elementos básicos de una cultura y de una nación.

Dicha perspectiva parece moverse en el marco de lo que se conoce como “nacionalismo orgánico”. Según la crítica que Anthony Smith hace de dicha teoría,

el mundo se compone de naciones culturales y siempre lo ha hecho [...]; las naciones y sus caracteres son organismos que pueden reconocerse fácilmente teniendo en cuenta las diferencias culturales; los miembros de la nación pueden perder, y a menudo lo hacen, su conciencia nacional cuando pierden su independencia; el deber de los nacionalistas consiste en «despertar» a la nación orgánica y devolverle esa conciencia nacional y esa independencia (Smith 2000: 263).

Desde un punto de vista ‘modernista’ – en el sentido de las teorías sobre nación y nacionalismo –, las críticas a esta visión son muchas y puntuales (Clua 2008); baste aquí con decir que “el mundo no se compone de naciones «naturales», ni las naciones se parecen a organismos en evolución; todo lo contrario, las naciones y la nacionalidad son fenómenos histórica y lógicamente contingentes” (Smith 2000: 263), una postura que, en este sentido, concuerda con la de Gellner, cuando éste escribía que “las naciones, al igual que los Estados, son una contingencia, no una necesidad universal”, aunque especificando que no se trata de la “misma” contingencia (Gellner 2001: 19).

Pese a que, analíticamente, se rechaza la idea de ‘nación’ como un todo orgánico discreto y claramente reconocible de las otras naciones por las diferencias culturales, en las narraciones sobre la ‘nación aymara’ esta idea constituye una estrategia muy empleada. Lo

cultural, entonces, es visto como elemento objetivo y determinante en la legitimación y reivindicación de la ‘nación aymara’.

Yendo más al detalle, la identidad cultural aymara estaría constituida por rasgos y elementos peculiares y diferenciales que, para un estudiante, entrevistado en Puno el 9 de diciembre de 2013,

principalmente, serían sus tradiciones, sus costumbres, sus formas de realizar las *chakras*, todo eso, porque en la ciudad no hacen *chakra*. Es en el campo que el campesino hace su *chakra*, pasteando sus ganados, su forma de vivir, todo eso. Es lo que lo distinguiría de todo.

El entrevistado señala, como primeros términos, “tradiciones” y “costumbres”. Se trata, de hecho, de dos macro-categorías empleadas a menudo por los entrevistados<sup>210</sup>, categorías que contienen un sinnúmero de elementos culturales reconducidos al mundo aymara. Luego, su discurso se hace más específico, ya que habla, por ejemplo, de trabajos relacionados con el mundo agropastoral. La identidad aymara es aquí opuesta a la identidad ciudadana, a través del recurso representado por el trabajo campesino. Implícitamente, entonces, el entrevistado re-conecta lo aymara al ámbito rural, y no al urbano. El trabajo, que es en cierta manera, equiparado a “su forma de vivir” (del campesino), representa para el interlocutor la forma distintiva de una identidad aymara con respecto a su alteridad más cercana, en este contexto, la ciudad. Pero da cuenta, también, de una idea de lo aymara que existiría en su forma más ‘pura’ en el medio rural, ‘baluarte’ de la cultura y la identidad y ámbito al que mirar para su re-activación.

Entre los elementos que determinarían la identidad aymara se encuentran, según una artesana de una comunidad cerca de Juli entrevistada el 13 de octubre de 2013

nuestra vestimenta, nuestros costumbres, nuestras reuniones, cómo dialogamos en nuestra lengua materna, los días cuando nos reunimos, cómo compartimos nuestra... nuestros almuerzos, digamos, al mediodía, y todos los costumbres que tenemos.

Según la entrevistada, hay varios elementos definitorios de la identidad aymara los cuales – sin embargo – no estarían necesariamente relacionados con lo rural. En primer

---

<sup>210</sup> Por ejemplo, un profesor rural de la provincia de Huancané (entrevistado en Puno el 23 de noviembre de 2013), dice: “Primero su cultura, su forma de ser, ¿qué más? Sus... sus vivencias, sus tradiciones, sus costumbres, todo, todas sus riquezas cultural que tiene como aymara”.

lugar ella – mujer ‘de pollera’<sup>211</sup>, viuda de un antropólogo y activista aymara – señala la vestimenta como rasgo distintivo. Pero, la vestimenta a la que alude es la femenina, ya que los varones “ya no visten como antes”. Hay que abrir un paréntesis a este respecto; no es un caso que la entrevistada haya especificado el rol del género relacionado con la preservación de la identidad aymara. Además de la clásica división dualista andina – que “se ha enfatizado mucho en el discurso culturalista” (Burman 2011a: 129) – el papel de las mujeres, en lo que atiene al nivel narrado de la identidad y la ‘nación aymara’, es un papel que las protagoniza como agentes que mantienen viva la cultura aymara. En palabras de una campesina sindicalista:

como mujeres aymaras, que también somos, pue’, somos educadoras de nuestros hijos, somos las administradoras de nuestra familia, somos productoras, vendedoras, somos artesanas y somos la... El corazón de la familia, como mujer, somos corazón de la familia. Yo creo que, gracias a la mujer está vivo nuestra cultura, si no... ¿Por qué digo eso? Por qué si no tal vez los varones éste... Van a buscar mejores condiciones de conseguir dinerico, plata, yo qué sé, migran, salen hacia la ciudad. Pero mientras las mujeres quedamos en la casa y asumimos el rol de la mujer y del varón. Una mujer abre el surco, y el hijo, la hija le hecha la semilla. Y no es necesario de estar esperando el varón que tiene que venir.

Además de “aymara”, la entrevistada reivindica su ser “mujer aymara”, y también el rol de emprendedoras y de personas que aportan al bienestar de la familia, tanto en la educación de las y los hijos, como a nivel económico. La mujer, destaca la interlocutora, no sería pasivamente anclada a las decisiones del varón, si no manifestaría una cierta independencia en los asuntos familiares. Además, añade un punto importante: las mujeres como portadoras y conservadoras de la cultura aymara; citando la vivencia en las comunidades, la entrevistada destaca la libertad y la independencia de las mujeres respecto

---

<sup>211</sup> La *pollera* es un elemento indicado por las y los entrevistados como componente de identidad. Se trata de una falda larga hasta los tobillos, que puede ser de diferentes colores. Junto con el pelo recogido en dos trenzas, el sombrero y el *awayu* – una manta colorada que se liga detrás de los hombros para cargar pesos y, también, a los *wawas*, son las componentes más importantes de la vestimenta femenina. Unas prendas compartidas, si bien con algunas diferencias, también por las mujeres quechuas. Es muy común, en las zonas rurales como en las urbanas, ver a mujeres vestidas con los trajes “tradicionales”, uno de los símbolos identitarios más fuertes; si entre las chicas más jóvenes – sobre todo en ámbito urbano – el uso de la pollera se ve reduciéndose, no es lo mismo por el *awayu* que sigue utilizándose también por jóvenes mujeres vestidas a la manera “occidental”; pero la pollera se convierte en símbolo identificativo de la tradición en las fiestas, tanto en Puno como en las comunidades.



al varón. Sin embargo, se entrevé una reivindicación más amplia; la mujer consentiría la continuidad de la cultura aymara al permanecer en el campo, educando sus hijos e hijas a la “vivencia” aymara, mientras el varón – debido a su desplazamiento hacia la ciudad – iría inevitablemente asumiendo de modo estratégico rasgos propios del “mundo urbano”.

Cabe destacar, con referencia a la entrevista de la mujer artesana, otro tema, tema que, en realidad, queda relativamente invisibilizado en las entrevistas; se trata de las reuniones comunitarias, que se desarrollan – con diferencias contextuales – cada una o dos semanas. En principio, en Ancasaya y Alpacollo es esa la frecuencia de las reuniones que tienen lugar – generalmente – la mañana alrededor de las 5:30. Estas asambleas se constituyen como el verdadero *locus* de decisión en ámbito rural, así como momento de agregación comunitario para las y los pobladores. La entrevista, además, se refiere también al idioma como medio de identidad y de cohesión, siendo – según la mayoría de las y los actores sociales – uno de los elementos más importantes en la definición de la identidad y de la ‘nación aymara’.

En relación con la profesión ejercida, así como la preparación escolar o universitaria de las y los entrevistados, algunos elementos son enfatizados más que otros. Es una cuestión importante, además, porque – a través del tipo de especialidad de cada uno – se procura a menudo relacionar y legitimar rasgos tecnológicos aymara con las ciencias oficiales. Por ejemplo, un agrónomo, entrevistado en Puno el 11 de diciembre de 2013, me habló de la importancia que tiene – según él, en el mundo aymara – el territorio. No se trata, sin embargo, de un territorio indefinido; se trata del territorio perteneciente a la comunidad, delimitado por las *chuta*, montículos de piedras que marcan los confines entre comunidades colindantes, generalmente construidos en las cúspides de colinas y *cerritos*. Dice el entrevistado:

conocemos nuestro territorio, porque sin territorio no seríamos nada. Y la diversidad, la heterogeneidad de este territorio es de cada uno conocido y sabe, conoce, recrea ahí sus pensamientos, sus sabidurías.

Como en otros casos, el interlocutor se refiere al medio rural como lugar de la ‘verdadera’ identidad aymara. El conocimiento del territorio comunitario es necesario en contextos agro-pastorales donde se reconocen un gran número de topónimos, en las

mayorías de los casos vinculados con actividades particulares, funciones definidas del lugar o, también, especificidades propias del terreno. Aunque, sin embargo, el entrevistado especifica que

no es conocimiento, es sabiduría. Y la sabiduría es una vivencia con el lugar; y no tenemos una escritura, es una memoria colectiva.

En su opinión, es necesario distinguir los dos conceptos, aunque – de hecho – sean prácticamente sinónimos. ‘Sabiduría’ se refiere, en muchas entrevistas, a discursos reivindicativos, y en documentos políticos – y no sólo aymara, sino indígenas a nivel continental – es un término muy empleado y que tiene unos matices particulares, generalmente conectados a una idea de origen ancestral, es decir, de pertenencia y vinculación con el territorio. Una “vivencia con el lugar”, dice el agrónomo, de conexión tanto con la tierra como con la comunidad de pertenencia, la cual – continúa – no tiene “escritura”, es decir, no necesita anotar en papel las incumbencias laborales porque dispone de lo que define “memoria colectiva”. Sin embargo, en su opinión no se trata de eventos relacionados con una macro-historia, sino con una historia social de lo cotidiano, en el que participa toda la comunidad. En estos términos, afirma que

si en este momento no recuerdo, seguramente mi compañero, que es de mi comunidad, me haría recordar. O si no me está dando consejos, «al hay que hacer, no hay que hacer tal cosa, tienes que, mira...», o si no simplemente estoy caminando y veo que alguien está arando, y «¿está arando? ¿por qué? Ah ya, debo arar». O si no, hay unos animalitos que aparecen ahí, «ohi, es desde tiempo, ya debe estar las papas de repente haciendo su... N(m)odulación», alguna cosa así, «hay que aporcar, aporcamos», entonces, ese territorio es uno.

El sentido de comunidad es aquí enfatizado como *locus* físico-social de perpetuación de lo aymara, cuya identidad es, básicamente equiparada a su vinculación rural y con los quehaceres del campo. El siguiente tema señalado por el entrevistado es el de la familia, en cuanto núcleo de desarrollo del individuo aymara en su *sarnaqawi* (vivencia)<sup>212</sup> y en su

---

<sup>212</sup> Después de comenzar a utilizar la palabra ‘vivencia’ como categoría analítica, me di cuenta de que también Canessa (1993, 2012) para Bolivia, y Alanoca (2014, comunicación personal) para Perú emplean esta palabra en sus trabajos. En mi caso, surgió de manera independiente, estudiando las notas de campo y las entrevistas recogidas durante el trabajo etnográfico. Canessa traduce *sarnaqawi* como “costumbre” o “el andar de uno”

*jaqichasiña* (hacerse persona). Empero, este argumento adquiere aquí un sentido crítico hacia el “occidente” o, mejor dicho, hacia la ‘occidentalización’ de la cultura aymara y la consiguiente – y supuesta – pérdida de identidad. El interlocutor sostiene que

las familias ahí, con nombres propios, hoy de repente modernizados, no, ya no somos Mamani, somos ‘Mamaní’, Quispe es ‘Quisbert’, entonces, cosas para insertarse en el occidente. Mi hijo quiere ser guardia, ya no quiere ser Quispe, entonces ‘Quisbert’ lo ponen, son cosas así, ¿no?

Entonces, la familia como otro elemento representativo de la ‘nación’ e identidad aymara. El tema de los apellidos ha sido tratado también por Erik Pozo, el cual precisa que

---

(2012: 121, trad. mía), mientras que Alanoca como ‘vivencia’, y lo define como uno de los pilares de la cosmovisión aymara (2014, comunicación personal). En palabras de los entrevistados, la ‘vivencia’ constituye la base de la identidad individual y social, sobre la que se apoyaría la realidad del pueblo aymara.

los apellidos fueron – y en algunos contextos lo siguen siendo – un marcador peyorativo de etnicidad. Para los agudos oídos urbanos era fácil identificar apellidos indígenas que los hacía presa de tratos discriminatorios y hasta de burlas. Los contextos en los que se muestran más desencarnadamente este tipo de trato son, seguramente, la escuela y los espacios laborales: ser estudiante o buscar trabajo con –por llamarlo de alguna manera– un apellido étnico puede ser una experiencia por demás desagradable, porque los compañeros de clase –en su mayoría urbanos – se burlarán y las posibilidades de trabajo se pueden reducir [...]. En un ambiente como este, la estrategia más común entre los aimaras fue la de modificar y/o cambiar sus apellidos; de hacerlos menos étnicos y más urbanos. La idea era que el apellido no delate a su portador como gente que no es de la zona urbana y así campear la discriminación y lograr puestos de trabajo sin dificultad [...]. Esto era antes, ahora muchos aimaras buscan deliberadamente hacer notar el sentido étnico de su apellido e indagan, además, sus posibles significados ancestrales. Se trata de una especie de trabajo filológico, de una onomástica aimara. Incluso hay quienes han dejado de usar sus nombres urbanos-occidentales y han pasado a usar nombres elegidos deliberadamente en aimara teniendo sumo cuidado en elegir el significado más adecuado según el interés de cada sujeto. El objetivo es el de ser identificado como aimara y, claro, diferenciarse de una posible filiación española u occidental; pero también, en algunos casos de los quechuas [...]. Para muchos aimaras puneños el apellido étnico ha dejado de ser un estigma y ha pasado a ser más bien un marcador de orgullo y un referente para identificarse como aimara; sin que esto suponga que los tratos discriminatorios se hayan extinguido. La diferencia es que ahora frente a este tipo de tratos los aimaras están menos dispuestos a ser pasivos. Están reivindicado, pues, lo que consideran sus apellidos originarios (Pozo 2015: 228-231).

En la cuarta parte de esta tesis, se analizarán los nombres propios retomando estos mismos matices. Por el momento, sigamos con la entrevista del agrónomo, quien añade otros elementos que, desde su perspectiva, son propios de la ‘nación aymara’. Señala, como en otros casos, la “costumbre”, vinculándola con

las formas de hacer *chakra*, nuestras semillas que son propias también, no es universal nuestra semilla, sino es particular. En cada sitio tiene su propio... Su propio producto.

Nuevamente, se pone el acento en la dimensión agrícola, indicando elementos como las semillas, propios y particulares de cada zona. Esta heterogeneidad, sin embargo, es luego

reconducida a una dimensión más unitaria, en la que se trascienden los rasgos como meros elementos disyuntivos y específicos con respecto a la otredad, entrando en la visión vivencial aymara. El entrevistado afirma que

la nación sabe conversar. Lo ve todo como persona ¿no? Por eso, la piedra agarra, la tierra habla, las semillas tenemos que tratarlas como... Como a niñas bonitas, son *imillas* ¿no?, jovencitas... Todo esto.

Esta cita abre una serie de discursos que constituyen el entronque de la cuarta parte de esta tesis, y serán desarrollados con más profundidad en otros apartados. Aquí hay que notar como el discurso político de explicación, narración y presentación de lo aymara hacia los otros tiene – en la mayoría de los casos – un fuerte componente reconducible a lo rural. Sin embargo, la humanización de objetos – teóricamente – inanimados, pertenece a un horizonte cultural y social para el cual la frontera entre humanidad y no humanidad, entre los seres vivos y los objetos inertes no es tan obvia ni inmediata como puede ser en otros contextos culturales. El entrevistado introduce esta idea clasificándola entre los elementos que hacen la ‘nación aymara’ y producen la identidad en cuanto aymara. El hecho de que la “nación sabe conversar” introduce otro tema, el de la lengua.

### *2.3 La lengua aymara*

El idioma es considerado como vehículo no sólo de producción sino también de reproducción, preservación y perpetuación de la cultura aymara. Según un estudiante de sociología de una comunidad cerca de Ilave (entrevistado en Puno el 2 de agosto de 2013), el concepto de ‘nación aymara’ no es todavía claro. Lo que es claro para él es el rol que tiene el idioma:

la nación aymara es una nación no esclarecida, más o menos, para mí...eh... bueno, en Ilave se tiene el concepto de Ilave como un conjunto de personas que están organizados... más... más que todo se caracterizan por tener la lengua aymara en común, entonces, su tronco común de la nación aymara es el idioma, es el idioma. La costumbre, más o menos, como que se está mezclándose con la occidental, con eso de la globalización, todo se está fusionándose. Pero, lo único que nos queda a nosotros y bien fuerte, sólidamente establecido, es el idioma aymara.

Para el estudiante, la base en la que se fundamenta la ‘nación aymara’ es el idioma común, mientras no opina lo mismo con respecto a la “costumbre” porque, sostiene, se está mezclando con formas culturales extrañas que, en el específico, define “occidentales”, por influjo de la globalización, percibida en muchos casos como culpable de un nivelamiento cultural en favor de ‘culturas’ más poderosas. Lo que contribuiría, entonces, a salvar lo aymara sería, para el entrevistado, el idioma, sobre el que reposaría la identidad del pueblo aymara.

De entre las entrevistas recogidas, a pesar de la heterogeneidad de los discursos, es posible detectar una identidad definible como “lingüística” (Albó 1980, 2002, Pozo 2011)<sup>213</sup>. De hecho, la identificación en cuanto aymara se estructura alrededor de numerosos elementos, de los cuales el idioma asume un rol trascendente, considerado como uno de los marcadores fundamentales de la *aymaridad* (Pozo 2011), tanto que – en algunos casos – los actores sociales para autodefinirse recurren a la identidad lingüística.

Sin embargo, en algunos casos, el idioma no es el único elemento que interviene en el proceso de construcción de la identidad, sino que representa uno de los múltiples aspectos que componen una cultura, concebida como si ésta fuese la suma exacta de algunos rasgos específicos y objetivos. Una visión de tal suerte puede apreciarse en el discurso de dos docentes universitarios. El primero, ingeniero mecánico, sostiene:

---

<sup>213</sup> Este apartado sobre la identidad lingüística aymara ha sido publicado bajo forma de artículo en Branca (2014) y aquí se encuentra otra versión del texto.

Abrimos el espacio «concepto de cultura»: ¿qué es una cultura? Tiene varias características, que esto, que aquello... De esto, algunos cinco básicos principales se puede mencionar: territorio, una cultura tiene territorio, tiene lengua, tiene religión, tiene habitantes y tiene historia.

Y prosigue: “una cultura lo define el idioma. El segundo, biólogo, converge sobre este punto, al enumerar las mismas “cosas naturales”, entre estas “el idioma [...] que es uno sólo”, así como el territorio y la historia (Puno, 13 de agosto de 2013). La fuerza que la lengua tiene en determinar la “cultura de una nación” queda bien clara – continúa el entrevistado – en estas líneas:

Bueno y cuando nos dicen «¿nacionalidad?» Nos dan nuestro documento, nuestro pasaporte, todos ponemos “peruano”, pero yo no sé dónde queda el Perú, qué idioma hablan, porque en Europa... Ahí en Europa cada... En Europa creo que el nacionalismo sí funciona: el alemán es alemán porque tiene su idioma, su territorio [...] Igual los españoles, cada uno... El inglés tiene su territorio, su cultura, su idioma. Son propia de nacionalidades. Pero, acá, en Perú no existe.

Dicha visión se mueve dentro de una interpretación que podría definirse herderiana, con la “identificación de grupos lingüísticos con naciones, y de nacionalismo con un movimiento lingüístico” (Smith 1984: 45, traducción mía). La cultura, según esta concepción, estaría constituida por una serie de atributos objetivos, naturales y universales que la definen como realidad ontológica separada y diferente de otras, “algo que es constitutivo de un cierto número de individuos hablantes de una cierta lengua, que poseen ciertas tradiciones y que habitan un mismo territorio; el confín étnico nos parece una línea casi visible que separa a una etnia de las otras, de éstas netamente distinta” (Fabietti 2013: 13). De hecho, identidad étnica y nacionalismo insisten – en la mayoría de los casos – en una *diferencia* que otorga validez al discurso separatista, autonomista o simplemente de especificidad diferencial. Según el discurso de los entrevistados, no sería posible negar la existencia de los aymara en cuanto grupo distinto, limitado de los otros, en base a fronteras tan objetivas como la misma lengua, el territorio, los “usos y costumbres”, la vivencia.

Sin embargo, el mundo social no funciona por compartimientos estancos; a menudo, en muchos discursos emerge la ambivalencia, es decir, el carácter no cerrado y de

construcción que caracteriza las identidades sociales. Una chica – al contestarme a una pregunta acerca de su identificación – me respondió que ella se sentía “peruana”. Siendo procedente de una comunidad, Pisacoma (Puno, 1 de octubre de 2013), en la provincia de Chucuito-Juli, le pregunté entonces si se sentía “sólo peruana”. Me contestó:

M: Eso es el detalle, es algo que no puedo definir bien [...]. Bueno, yo siempre he dicho de ser peruana, normal, pero mi procedencia es de la zona aymara: «y ¿qué tal, hablas aymara?», mmm... Eso es el detalle.

*D: Entonces, ¿tú no te defines aymara porque no hablas aymara? ¿Por esto?*

M.: Eh, no lo sé [ríe]... Verdad, no lo sé, porque es un punto donde me estaría faltando, yo soy aymara pero no lo hablo.

Normalmente en el campo, tanto en acontecimientos cotidianos como en ocasiones festivas, la comunicación es en aymara. Sin embargo, hay que subrayar el fenómeno del “efecto de prestigio” – tema que se analizará a continuación – que sigue afectando la cuestión lingüística en las comunidades. Junto a un re-descubrimiento y re-valoración de los idiomas originarios (quechua, aymara y, también uru), en particular en ámbito urbano, en las zonas rurales sigue habiendo una especie de rechazo en enseñar el aymara a las y los niños, como es evidente también en muchos de los discursos relativos a la pérdida de la lengua. De todas formas, un ejemplo etnográfico puede ayudar a esclarecer esta afirmación.

Me encontraba en Alpacollo, en la casa de un *tío* anciano, el día después de la fiesta de San Miguel. Juntas, estaban cuatro generaciones de la familia; la bisabuela – que sabe expresarse en castellano, aunque con dificultad – se comunicaba con su hijo en aymara, y también lo hacía con sus nietos y bisnietos. El abuelo, a su vez, contestaba a su mamá en aymara pero, a la hora de conversar con sus hijos y nietos, hablaba en castellano. El hijo de éste, que conoce el aymara, sin embargo solía contestar preferiblemente en castellano y, a sus hijos, hablaba sólo en español. De esta manera, los más pequeños conversaban exclusivamente en español, escuchando aymara solamente de reflejo. Después de que el abuelo concluyese su conversación con el nieto, le pregunté por qué no le hablaba en aymara. Éste, a su vez, me contestó que ellos, en contextos como el escolar o, también, en Puno, siempre fueron discriminados por hablar aymara, y por ello no quería que sus nietos



sufrieran la misma suerte. De este modo, el conocimiento y uso del idioma nativo se atrofia de manera ‘vertical’; es decir, si la comunicación entre bisabuela y abuelo es en aymara, la que media entre abuelo y nieto ya es en castellano. Este fenómeno podría producir en el tiempo la paradójica situación de que el *jaqi aru*, de lengua del campo y ‘baluarte’ de la identidad aymara, se re-descubra en ámbito urbano, desvalorándose por lo contrario en el rural.

Volviendo a la entrevista, para la chica, procedente de una comunidad aymara, la no-comunicación en el idioma nativo parece quitarle el derecho de definirse aymara. Ella advierte una consecuencialidad entre *ser* y *hablar* aymara, aunque más adelante afirma:

Soy de ese lado, comprendo el aymara, mis papás hablan aymara, mis abuelitos y... Pero, el pensamiento es lo mismo... La vida que hemos tenido, como si... Por ejemplo, las cosas que yo te estaba diciendo, ¿no? Que una persona no se le pueden enseñar costumbres en un aula, lo aprende en la vida, lo aprende, digamos, en el aniversario de la institución [escolar] o del pueblo, o cuando sus papás hacen en el alferado, o cuando es carnaval... En diferentes escenarios, ahí es dónde lo aprende.

Al no hablar la lengua nativa, al principio la entrevistada no considera correcto definirse como aymara; sin embargo, luego reivindica su procedencia “de ese lado”, habiendo vivido como aymara y practicado esa cultura. En su discurso, el idioma pierde, por un lado, esa fuerza de objeto simbólico definitorio de lo aymara, por el otro, se utiliza como “termómetro” de *aymaridad* y se indica como uno de los elementos centrales de identidad.

Hablar *jaqi aru* no equivale a ser aymara, pues hay – y ha habido – muchos “ajenos” que hablan aymara: curas, lingüistas, *misti*, entre otros, tal y como subrayan algunos entrevistados.

Yo siempre he dicho [que] un *gringuito* como usted puede aprender a hablar aymara y puede hablar,

me dijo un profesor de escuela rural ya citado. El aprendizaje de la lengua no implica convertirse en aymara:

el idioma es parte, no necesariamente lo más importante del ser aymara,

sostiene el director de una ONG con sede en Juli mencionado más arriba. Según estos discursos, el idioma está conectado con la “vivencia”:

un norteamericano – continúa el entrevistado – puede aprender [a hablar aymara] y no por eso es aymara. Tiene que saber vivir como aymara, tiene que saber comer como aymara, y tiene que saber sacar los frutos, los beneficios de la diversidad como aymara.

Hablar la lengua no es todo, “es incompleto”, ya que la lengua vehicula el vivir y el sentir como aymara. De este modo lo explica un profesional en agronomía:

Por ejemplo, el corazón es el *lluqu*, pero la interioridad es el *chuyma*, por ejemplo. Entonces, te digo a ti «tienes *suma chuymani*», no te estoy diciendo que tienes buen corazón, es «inteligente» [...]. Entonces, *chuyma* es la interioridad de la persona, eso” (Puno, 11 de setiembre de 2013).

Pero, esta interioridad no es exclusiva del *jaqi* – el ser humano –, no es, parafraseando a Ayala (2011c), *jaqicéntrica*:

Entonces, no solamente tiene *chuyma* la persona, hay los seres, entre comillas inertes, también tienen *chuyma*. Entonces, acá todos, todos saben, todos ven, todos hablan [...], pero hay que saber,

concluye el entrevistado. En el *jaqi aru* reposarían los conocimientos práctico-teóricos de la cultura aymara:

Primero: ojalá que nunca desaparezca el idioma *jaqi aru*, ¿por qué? Porque ahí está toda la información,

me dijo el ingeniero mecánico ya citado. A través de la lengua se podría describir y comprender el entorno, entendido como un lugar a la vez físico y metafísico, poblado por todos los seres que habitan la *Pachamama*. El idioma permite una comunicación y un entendimiento del contexto en un sentido amplio, a partir de las relaciones con los otros *jaqinaka* – aymara – y de éstos con los seres que habitan la *Pachamama*. A este propósito se

puede citar la entrevista realizada a una mujer graduada en antropología, que forma parte de la Unión de Mujeres Aymaras (UMA). En esta interpretación, que evidencia el rol asignado al idioma, se sostiene que la lengua *jaqi aru* ha sido enseñada al pueblo por la misma “Madre Naturaleza”:

Y más allá de poder contemplar esa naturaleza, la naturaleza habla y se comunica con uno, y varias de las palabras que nosotros pronunciamos en nuestro idioma están basados en los silvido, la onomatopeia de los pájaros, del sonido del viento, del sonido del río, de todo lo que la Madre Naturaleza te puede expresar [...]. O sea, nuestro idioma no es que venga del otro lado del mundo, o venga del norte o del sur, no, no... Nuestro idioma nació acá. ¿Quién nos lo enseñó? La Madre Naturaleza nos enseñó a hablar. Ciertas cosas son así, por ejemplo, para nosotros el viento es *phuyu*... ¿Por qué *phuyu*? Por qué el viento sopla *phuuuu*...<sup>214</sup>

### 2.3.1 El “efecto de prestigio”

Existe otro nivel, más político y, en cierta medida, instrumental, en el que el idioma no constituye el único elemento de identificación aymara. En el precedente párrafo he analizado la manera en que los individuos perciben la lengua aymara, y cómo la definen en cuanto elemento importante en la construcción de sus identidades en cuanto sujetos colectivos. En esta parte me centraré en cómo el Estado peruano crea a los aymaras, midiendo su población en base a censos (Valdivia 2011) cuya pregunta cognoscitiva es decidida por el Estado mismo, sin la interpelación de las y los interesados. El Estado objetiviza y clasifica a través de los censos, construyendo – entre otras – la categoría de aymara-por-lengua. De hecho, los censos oficiales vienen criticados por los propios actores, como se verá más adelante.

Para los censos, los datos son relativos a los años 1850, 1940, 1961, 1972, 1981, 1993 y 2007, con lo que se hace posible cubrir un arco temporal bastante amplio.

En 1870, David Forbes publica, en *The Journal of Ethnological Society of London*, un ensayo titulado “On the aymara indians of Peru and Bolivia”. Escribe Forbes: “en el Perú,

---

<sup>214</sup> A propósito de *phuyu*, un amigo lingüista aymarahablante, Edwin Quispe Curasi, me dijo: “*Phuyu* es «pluma de ave», nada tiene que ver con “viento”, este último es *thaya*. Pero, *phuyu*, en el contexto de Huancané [al norte de Puno], es decir, en el aymara del norte, significa “neblina”; bueno, es una variación nominativa, pero Bertonio anota el término *phuyu* como pluma y actualmente, en el aymara sureño, tiene esa acepción” (Comunicación personal).

las estadísticas sobre la población están lejos de ser precisas como las bolivianas; de hecho, parece que no se haya publicado ningún censo entre 1795 y 1850<sup>215</sup>. El año pasado la Guía de Forasteros [*sic*] indicó el número de los aymara” (1870: 201), dividiendo entre “aymara puros” (*pure Aymara indians*) (72.985) y “mestizos” (*half-caste Aymara Spanish*) (18.852). Más adelante añade: “Tomamos el censo sobre la población de estos distritos recogida en 1850 por el Dr. Buenaventura Seoane, como sigue”, indicando una población total de 446.927 (245.681 en el solo departamento de Puno). Y continúa: “Y si de este número deducimos, como [hicimos] en el caso de Bolivia, más o menos el 15%, o 67.038, como para los de raza mixta y los blancos, deberíamos tener el número de la raza aymara aproximadamente como sigue”, es decir, 379.884 peruanos<sup>216</sup> y 497.367 bolivianos, un total de 877.251, un número que parece a Forbes “considerablemente elevado que en la realidad, más específicamente en el caso de Perú: el número total de los indios aymara puros no puede, yo creo, ser superior a tres cuartos de un millón” (Forbes 1870: 201-202).

En el caso del censo de 1940 (Escobar, Matos Mar y Alberti 1975:100-101), sobre una población censada de 6.207.967<sup>217</sup> individuos, los aymaraparlantes representaban el 2.9% del total, 184.743 personas. “En Perú, el censo de 1940 preguntaba sobre lengua y raza [...], e informaciones adicionales sobre el comportamiento cultural” (Knapp 1989:4). Después de veintiún años (INEI 1961, Escobar, Matos Mar y Alberti 1975: 100) el nuevo censo indica una población de 9.906.746 peruanos<sup>218</sup>, mientras el número de aymaras baja a 162.175, o sea al 1.6%<sup>219</sup>. Disminuye aún más en 1972, llegando al 1.1%, siendo los aymaras 149.664, sobre un total de 13.538.208<sup>220</sup>. En 1981<sup>221</sup>, la población de monolingües aymara baja

---

<sup>215</sup> “Todas las cifras sobre la composición demográfica del Perú republicano – hasta 1876 – están equivocadas; tal es el único punto en el cual todos los historiadores pueden coincidir” (Gootenberg 1995: 5).

<sup>216</sup> Claramente están incluidas las estadísticas de Arica y Tarapacá que, hoy en día, pertenecen a Chile, territorios que pasaron a Chile con el Tratado de Lima (1929).

<sup>217</sup> Sin embargo, la población total era de 7.023.111 individuos, con una tasa de omisión del 6,97% (INEI 1940), porcentaje que irá bajando en los censos siguientes, respecto a los de 1981 y 2005. El porcentaje de la población de lengua aymara en el año 1940 se ha calculado teniendo en cuenta la población censada. Escobar, Matos Mar y Alberti (1975: 100) reportan un porcentaje del 3.53%, habiendo considerando sólo la población de cinco o más años de edad, 5.228.352 personas.

<sup>218</sup> La población total era de 10.420.357 individuos, y la tasa de omisión del 4%.

<sup>219</sup> En el cálculo de Escobar, Matos Mar y Alberti (1975: 100) el porcentaje sube al 1.97%, porque se tuvo en cuenta solamente la población de cinco o más años de edad, 8.235.220.

<sup>220</sup> Para Escobar, Matos Mar y Alberti (1975: 100), el porcentaje sería de 1.27%, ya que consideraron sólo la población de cinco o más años de edad, o sea 11.790.150 personas. Nuestro cálculo se basó en los datos del INEI (1972) relativos a ese año, cuando el Perú contaba con una población censada de 13.538.208 individuos, mientras la población total (con una tasa de omisión del 3.86%) era de 14.121.564 personas.

<sup>221</sup> En 1961, 1972 y 1981 se preguntaba “sobre la lengua” (Knapp 1989:4).

ulteriormente: 122.357 individuos sobre un total peruano de 17.005.210<sup>222</sup>, sólo el 0.7%, ubicados mayormente en los departamentos de Arequipa, Lima, Moquegua, Puno y Tacna (INEI 1981). Se puede notar en la tabla 8 cómo la población de monolingües aymara ha ido disminuyendo en el tiempo, pasando del 2.9% sobre el total al 0.7%.

**Tabla 8: Variación de la población de monolingües aymara**

1940	1961	1972	1981
184.743 (2.9%)	162.175 (1.6%)	149.664 (1.1%)	122.357 (0.7%)

Fuente: Elaboración mía sobre datos INEI de 1940, 1961, 1972 y 1981.

Sin embargo, estas cifras se refieren a los aymaras monolingües – cuyo número ha ido efectivamente disminuyendo a lo largo de los años – sin tomar en cuenta los datos relativos al total de los aymaraparlantes, es decir, incluyendo a los bilingües (aymara-castellano) y trilingües (aymara-castellano-quechua). Como se puede apreciar en la tabla 9, el número total de hablantes aymara ha ido aumentando, mientras han menguado los porcentajes<sup>223</sup>, debido al aumento de la población peruana en su conjunto.

**Tabla 9: Variación de la población bilingüe aymara**

1940	1961	1972	1981
231.765 (3.73%)	287.877 (2.9%)	331.905 (2.4%)	395.058 (2.3%)

Fuente: Elaboración mía sobre datos INEI de 1940, 1961, 1972 y 1981.

El censo de 1993 (INEI 1993) preguntaba sobre la lengua o el dialecto materno, y registró una población peruana censada de 22.048.356<sup>224</sup>, de la que los aymara (incluyendo monolingües, bilingües y trilingües) constituían el 1.9% (440.380) de los individuos, la mayoría de los cuales se hallaban ubicados en los tradicionales departamentos de Arequipa, Lima, Moquegua, Puno y Tacna. En 1993, la Constitución Peruana reconoció como “idiomas oficiales el castellano y, *en las zonas donde predominen*, también [...] el quechua, el *aimara* y las demás lenguas aborígenes, según la ley” (Constitución Peruana 1993:15,

<sup>222</sup> Me refiero a la población censada. La población total era de 17.762.231 personas, con una tasa de omisión censal del 4.10%.

<sup>223</sup> Calculados sobre la población censada, y no sobre el total de la población.

<sup>224</sup> Población total de 22.639.443 personas, con una tasa de omisión de 2.35%, 1.75% inferior respecto al 1981.

cursiva mía). En el caso del censo de 2007<sup>225</sup>, la pregunta se refería al idioma o lengua con la que se aprendió a hablar. En ese año la población peruana se calculó en 27.412.157 personas<sup>226</sup>, y el número de aymara (incluyendo monolingües, bilingües y trilingües) se situó en 443.248, el 1.6% de la población peruana total.

Ahora bien, en los datos citados por Forbes, el censo se basaba en la “raza”, distinguiendo entre los que eran de “raza pura” (“pure Aymara indians”) y los “mestizados” (“half-caste Aymara Spanish”). Este es un punto importante desde el momento que, a partir del censo de 1940, la pregunta se centró en el idioma o lengua materna, lo que continuó hasta el 2007. En este marco se inscribe la entrevista que hice al ex-presidente de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA), Andrés Mauro Cruz Layme, quien sostiene – para el próximo censo de 2017 – que es necesario cambiar la pregunta, porque no es posible continuar con la identificación sólo en base a la lengua que se habla o que se aprendió en la niñez:

En 2017, el Estado convoca al censo nacional, entonces, nosotros como organización aymara, participaremos; incluso, ya nos han convocados y hay algunas organizaciones nacionales que han sido elegidos para que ya represente la Instituto Nacional de Estadística Informática [...] ¿Qué pregunta se va a formular para que se auto-identifiquen?, por lo menos en esa pregunta diga “sí, hace 50 años, sí mi papá hablaba este... Aymara”, ¿no? Entonces, ya no hablará aymara, pero en ese momento se tiene que identificar que “sí, soy aymara” (Puno, 2 de agosto de 2013).

Se aprecia cómo la política de UNCA, por boca de su máximo representante, busque dar un paso adelante e intervenir como sujeto colectivo que puede tener peso en las decisiones que afectan a sus representados. Además, es evidente cómo el idioma, en este caso, no es percibido como elemento principal en la identificación de los sujetos; más bien, sería casi una limitación:

---

<sup>225</sup> El sitio web ethnologue.com (<http://www.ethnologue.com/language/ayr>, consultado el 9/3/13) habla de 442.000 aymaraparlantes en Perú, en el año 2000.

<sup>226</sup> Población total de 28.220.764 personas, con una tasa de omisión del 2.84%.

Pero si... Nosotros, hermanos que han salido a otras regiones como a Tacna, Moquegua, Lima, y la pregunta no se ha formulado, claro no se ha acogido pe' eso, ¿no? Y muchos hermanos acá, en el censo, no han dicho pe' nada, entonces es por eso que no se ha tomado en cuenta.

Es interesante subrayar la visión 'indígena' acerca del censo, ya que se advierte la necesidad de contarse a sí mismos, poniendo en duda la oficialidad estatal. Como bien lo subraya Anderson (1993), el censo tuvo y continúa teniendo un rol importantísimo en el imaginarse como comunidad. Lo que queda claro es que son las instituciones de control las que tienen el poder de construir una geografía social de los actores, asignando identidades y construyendo grupos 'naturales'. Por eso, oficialmente los 'aymaras' son unas 500.000 personas; es decir, acerca de 500.000 personas son reconocidas por el Perú como aymara, y eso en base a una pregunta – la de la lengua – que simplifica, excluyéndolos, a toda una serie de otros elementos reconocidos por los propios aymaras como elementos de identificación. En otros términos: el Estado-Perú dice quiénes son los aymara a través de su propia concepción de lo aymara; pero, los aymara reivindican el derecho de *saber* quiénes y cuántos son, interviniendo en el método de contabilización<sup>227</sup> porque, de hecho, mantener el número oficial, significa también para el Estado dialogar con una minoría. Aunque no deja de ser una cuantificación de tipo occidental – pues, se toma en cuenta al individuo jurídico – lo que hay que rescatar es el cambio de perspectiva acerca de la identificación, no más a través del indicador lingüístico, sino de la autoidentificación y de la descendencia.

Hay otra cuestión que interviene. Se trata aquí de lo que Albó ha definido a este propósito como “«efecto de prestigio» a favor del idioma más prestigiado por la sociedad. Es decir el castellano recibirá más respuestas de las que ocurren de hecho en la realidad objetiva” (Albó 1980: 1-2). A este propósito cabe citar un fragmento de la entrevista realizada a un ingeniero mecánico que afirma:

---

<sup>227</sup> Eric Hobsbawm lo hizo presente en su *Naciones y nacionalismos desde 1780*. El historiador inglés explicaba que durante el siglo XIX, es decir, durante la consolidación o la independencia de los estados-nación en Europa, los censos para contar y definir quién era de qué nacionalidad y quién no lo era se enfrentaban a necesidades de tener parámetros 'objetivos' para estas determinaciones. Por ejemplo, “el problema que se planteó en el Primer Congreso Estadístico Internacional, celebrado en 1853, era si en tales censos debía incluirse una pregunta relativa a la «lengua hablada» y la relación que tuviera, si tenía alguna, con la nación y la nacionalidad” (Hobsbawm 1998: 105). En 1860, en otro Congreso se optó para que la elección fuese a discreción de cada Estado, es decir, que “cada estado decidiera si tenía importancia «nacional» o no tenía”. Pero, en otro Congreso celebrado en 1873, se “recomendó que en lo sucesivo dicha pregunta se incluyera en todos los censos” (1998: 105).

Los domingos nos reunimos, hablamos nuestro idioma, comemos, nuestra música, todo, «somos aymaras». Viene el censo, «¿de dónde eres?» «Ah sí, soy de Arequipa»; nunca decimos de Puno. «¿Tú sabes aymara?», «No». Pero, cuando estamos reunidos, todos hablamos aymara”: [...] ¿quién quiere identificarse con lo peor, lo negativo?, como lo han pintado estos términos.

Debido a este “efecto de prestigio”, el número de aymara es objeto de discusión: ¿es aymara, entonces, sólo el que habla *jaqi aru*? ¿O también quien vive como aymara? La reducción de la identificación al mero elemento lingüístico diluye todos los otros componentes, convertidos en una especie de apéndice, ya que la marca de desprecio hacia lo ‘indio’<sup>228</sup> no queda eliminada. En diversas entrevistas, de hecho, se hace referencia al trato hacia los aymarahablantes monolingües que, hace relativamente poco – me refiero a los años 60, 70 del siglo pasado – iban a estudiar a las ciudades. Mujeres y hombres que han sufrido la exclusión, la discriminación por hablar aymara y no castellano, marcados como ‘serranos’, ‘indios’, ‘ignorantes’<sup>229</sup>. No parece raro, entonces, que – también por oportunidad laboral o aceptación social – una persona esconda o, también, no enfatice su conocimiento del aymara (o del quechua). Como se vio, un entrevistado, me dijo que su hijo quería ser guardia y por este motivo pretendía cambiarse el apellido de Quispe a Quisbert, para eludir los problemas de discriminación que pueden acompañar un apellido tan típico de la zona andina.

Es en esta óptica que el idioma adquiere otra connotación, perdiendo de cierta manera el estatus de elemento principal de identificación. Sin embargo, se está dando un renacimiento de la lengua, a través de propuestas como la educación intercultural bilingüe (Alanoca 2013:174-177).

Entonces, emergen una serie de datos interesantes que, una vez más, reafirman el carácter construido de las identidades sociales y culturales.

Cabe subrayar la importancia del papel que juega la lengua en el proceso de afirmación de la identidad aymara en el Perú, aunque no se configure como único marcador. Según los entrevistados, no es suficiente hablar aymara para ser reconocidos como tales, sino que es

---

<sup>228</sup> Para un interesante análisis sobre la estigmatización de lo ‘indio’ en el Perú, véase Mayer (1970) y, más recientemente Pajuelo (2006).

<sup>229</sup> Véase a este propósito un fundamental artículo de Cecilia Méndez (2011) sobre la transformación del término ‘serrano’ y su articulación con ‘indio’.



imprescindible vivir como aymara. Se delinea, entonces, un fuerte nexo de conjunción entre la lengua y la vivencia. Este factor no es tenido en cuenta por el Estado-nación peruano que, a través de los censos, ha definido históricamente quién es y quién no es aymara, en base a la lengua aprendida en la niñez. Este criterio definitorio, en efecto, es criticado por algunos activistas aymara que reivindican intervenir en el método de contabilización, pidiendo que la pregunta cognoscitiva del censo no se base en un indicador lingüístico sino en un indicador autodefinitorio. Además, el “efecto de prestigio” ha relegado históricamente el *jaqi aru* (y también el quechua y los otros idiomas nativos) a una categoría inferior con respecto al castellano, por todas las cargas discriminatorias de carácter racial que los procesos coloniales – que no terminaron con la independencia – han determinado.

De hecho, como bien sintetizan Coronel y Grabner (2005: 8) en relación a los idiomas de los Andes, existe una “interrelación” concreta “entre lenguas, culturas e ideologías y el impacto que éstas tienen en la construcción y reconstrucción de identidades regionales, nacionales, étnicas y de género”.

#### 2.4 La ‘doble identificación’ como aymara y peruan@

Con ‘doble identificación’ me refiero a aquellos discursos, mayoritarios en el contexto indagado, que no excluyen ni la opción de definirse como aymara, ni la de considerarse peruano; más bien son acumulativas, aunque con diversas gradaciones. Sin embargo, hay que aclarar que “doble identificación” es simplemente una categoría analítica que comienza y termina con este párrafo; es decir, postulo acá una diferenciación entre la auto-identificación como aymara y como peruano, teniendo bien presente que la posibilidad de auto-identificación es, en general, mucho más amplia<sup>230</sup>.

He identificado en las entrevistas a dos macro-grupos: uno, ulteriormente dividido en subgrupos – y que constituye la abrumadora mayoría de los casos – recoge respuestas acerca de una doble identificación; el otro – netamente minoritario – excluye, al contrario, una identificación con lo peruano. En el primer grupo es posible, entonces, distinguir las motivaciones que subyacen a la ‘doble identificación’. En general, todas y todos los

---

<sup>230</sup> Un individuo puede considerarse a sí mismo también como ‘originaria/o’, ‘nativa/o’, ‘puneña/o’, ‘profesor/a’...

entrevistados se consideran aymara – excepto un caso del que hablaré más adelante – considerando como elementos de su identidad principalmente el factor lingüístico, el territorial, el cultural (en sentido amplio) y una historia común.

Para el primer grupo – quedando entendida la identificación como aymara – lo que constituye su peruanidad es el hecho de que hablan y entienden español. Por ejemplo, me explica un agrónomo de la zona de Vilquechico el 19 de julio de 2013: “Claro, por supuesto, nuestro país, que es Perú, es multilingüe, está el español mismo, el quechua, el aymara, e idiomas más de la selva. Pertenece a nuestro país, lo que es Perú eh... Claro, en el departamento de Puno somos muchos... Multilingüistas, entonces...

Otro entrevistado, comunicador, afirmaba el 9 de diciembre de 2013:

Yo soy aymara y, a la vez, peruano [...] a ver... Estamos en una sociedad donde la mayoría de las personas hablan el español, así que tengo que adoptarme obligatoriamente casi...Y la mayoría de las personas no hablan aymará, entonces, tengo que estar adaptándome al español también [...] Algo parecido a mí, creo... Sí, porque también ellos hablan con aymará y español, tienen también el comercio, todo eso.

Un caso un poco diferente está representado por una joven cuyo testimonio ya avancé, comunicadora, procedente de una comunidad del sur. Según lo que ella misma me contó, sus padres hablan aymara, mientras ella lo entiende pero no lo habla. A la pregunta sobre su adscripción identitaria contesta:

Eso es el detalle, es algo que no puedo definir bien, que yo recién estoy conociendo la *wiphala*, y lo que me dicen de la *wiphala* era que es un símbolo que identifica bastante al pueblo aymara, y no tiene límites de espacio. Como si me decías «nación», ¿no?, entonces... Siempre a nosotros nos dicen «Viva el Perú» (sonríe), el himno nacional o los colores, y los lugares turísticos, y las más muchas cosas que tiene Perú como el lago Titicaca. Entonces... Bueno, yo siempre he dicho de ser peruana, normal; pero mi procedencia es de la zona aymara. «Y qué tal, ¿hablas el aymara?», mmm... Ése es el detalle. Me hubiera gustado hablar aymara, pero... No fue así. [...] Eh... No lo sé (ríe)... Verdad que no lo sé, porque es un punto donde me estaría faltando, yo soy aymara pero no lo hablo. No lo sé por qué es natural... [...]. Qué raro que yo no hable el aymara... Pero, el pensamiento es lo mismo, la vida que hemos tenido, como se... Por ejemplo, las cosas que yo te estaba diciendo, ¿no?, que una persona no se le pueden enseñar costumbres en un aula, lo aprende en la vida, lo aprende, digamos, en el aniversario de la institución o del pueblo, o cuando sus papás están en el alferado o cuando es carnaval...En diferentes escenarios, ahí es dónde se aprende.

En las dos primeras citas los entrevistados – ambos hablantes de aymara – reconducen llana y sencillamente la identidad peruana a un factor lingüístico, es decir, al hablar español; por otro lado, son aymara por el hecho de que hablan aymara y las dos identidades no se excluyen (“soy aymara y, a la vez, peruano”). Al contrario, en el último caso citado, la entrevistada tiene dudas acerca de poder identificarse como aymara, justamente por no saber hablarlo: para ella, al identificarse como aymara, se “estaría faltando”, aunque más adelante afirma “yo soy aymara”. De todas formas, estas pocas citas ayudan a entender cuan vinculada se cree que esté la identidad al factor lingüístico (Fabietti 2013:79-101).

Otro grupo puede ser definido en su ‘peruanidad burocrática’, es decir, éstos sentirían pertenecer al Perú aunque estrictamente a nivel administrativo. En este caso, el ingeniero citado sostiene:

Bueno, el hecho de ser peruano es un eslogan que uno requiere una documentación necesariamente dada por los gobiernos republicanos de reciente formación. Necesitamos ese... Ese documento para... Para quizá... Para tener un título, en mí caso.

El pasaporte o el DNI, sin embargo, no tienen en cuenta de la autoidentificación, me dijo Mauro Cruz:

A nivel legal, nada me ampara<sup>231</sup>. No tengo ningún documento que diga que yo soy aymara, pero me identifico, es que soy aymara, pero para cualquier legal, normas... Para ellos no soy aymara. Y soy peruano, ahí está mi DNI que aparece tal, ningún documento dice que soy aymara. Pero como yo, muchos hermanos se identifican, «yo soy aymara», se autoidentifica total.

En otros casos los entrevistados priorizan, en una escala jerárquica, qué identidad es la más fuerte o importante. En general, los datos recogidos indican que la identificación primaria es la aymara. Un estudiante de sociología entrevistado el 2 de agosto de 2013 (como la siguiente interlocutora) en Puno, hablando de Walter Aduviri, me dijo:

L: O sea, primero era aymara, después, a manera de complementar (sonriendo), decía que soy peruano, ¿no?

D: *¿Y tú cómo te sientes?*

L: Yo también me siento así. Eso no con la intención de decir “mira, yo soy aymara, yo estoy separado del Perú, me tienen que dar...”, no con la intención de ser diferente, que a veces eso sucede con la juventud por cuestiones de moda, ya, de rebeldía pero, vacío en el fondo, así es.

Una estudiante de antropología y activista de la Unión de Mujeres Aymara (UMA) jerarquizó muy bien sus identidades:

---

<sup>231</sup> A este propósito, léase el análisis de Eric Hobsbawm: “Sin embargo, insistir en la conciencia o en la elección como criterio de la condición de nación es subordinar insensatamente a una sola opción las complejas y múltiples maneras en que los seres humanos se definen y redefinen a sí mismos como miembros de grupos: la elección de pertenecer a una «nación» o «nacionalidad». Política o administrativamente, hoy día esa elección debe hacerse viviendo en estados que den pasaportes o que en sus censos hagan preguntas sobre la lengua. Con todo, incluso en la actualidad es perfectamente posible que una persona que viva en Slough se considere a sí misma, según las circunstancias, como – pongamos por caso – ciudadano británico, o (ante otros ciudadanos de piel diferente) como india, o (ante otros indios) como gujarati, o (ante hindúes o musulmanes) como un jainista, o como miembro de de-terminada casta o relación de parentesco, o como alguien que en casa habla hindi en vez de gujarati, o, sin duda, de otras maneras. Tampoco es posible, a decir verdad, reducir siquiera la «nacionalidad» a una sola dimensión, ya sea política, cultural o de otro tipo (a menos, por supuesto, que uno se vea obligado a hacerlo por la fuerza mayor de los estados). Las personas pueden identificarse como judías aun cuando no compartan la religión, la lengua, la cultura, la tradición, el origen histórico, las pautas de grupo sanguíneo ni la actitud ante el estado judío. Tampoco entraña esto una definición puramente subjetiva de «la nación»” (Hobsbawm 1998: 16).

lo primero que digo: aymara, y luego recién llego a decir soy de Perú, soy de Puno, soy de Huacullani... Y así, me identifico como aymara, como una mujer aymara, ésa es mi identidad.

El último subgrupo que he considerado es de aquéllas y aquéllos que no excluyen una u otra identidad, que se consideran al mismo tiempo aymara y peruanos o, por decirlo con Hall “mientras se multiplican todos los sistemas de significación y representación cultural, estamos confrontados por una multiplicidad desconcertante y efímera de posibles identidades, con cualquiera de las cuales nos podríamos identificar, al menos temporalmente” (Hall 2010: 365-366). Interesante, por ejemplo, esta cita de un biólogo:

En relación al Perú... Claro, nosotros somos una cultura porque tenemos historia, tenemos un idioma, tenemos territorio, tenemos filosofía, entonces, yo me considero así, de la nación aymara. Ahora, no, en mí... El hecho que diga que soy aymara no es excluyente, no como algunos... O sea, lo manejan así, o sea... De repente uno que es raza cobriza o no habla aymara... ¡No! Yo creo que el hecho de vivir en un espacio, convivir, practicar sus tradiciones... Ya, ya lo absorben, ya lo adaptan a nuestra cultura... No interesa el color, la raza, no sé...

Otra entrevista, a un agrónomo, el 11 de setiembre de 2013:

*D: Entonces, usted se define como yungueño, aymara... ¿y peruano?*

W: Entrevistado: Sí, claro, por supuesto. Tenemos una bandera, un himno... Yo no puedo sentirme boliviano ni mucho menos chileno, tampoco ecuatoriano: yo soy peruano. Y como peruano tengo mis derechos, tengo leyes, existen alguna Constitución, me puedes respetar. Dentro de eso, que no nos respetemos, que alguien quiera mellar nuestros derechos, es otra cosa.

El segundo grupo del que he hablado más arriba – y absolutamente minoritario – es el de los que no se reconocen como peruanos: “Yo no soy puneño, no soy peruano, no soy indio,

no soy cholo, no soy indígena: yo soy aymara<sup>232</sup>. Dentro de definición que no está claro, con eso me identifico”, me dijo el ingeniero mecánico mencionado repetidas veces.

---

<sup>232</sup> Aníbal Quijano cita algo parecido: “Poco tiempo atrás un dirigente aymara del lado peruano, en una entrevista, enfrentó agriamente a una periodista que insistía en llamarlo indígena: «señorita, yo no soy indio, ni indígena: soy aymara»” (Quijano 2006: 75, nota 24).



## CAPÍTULO III

### UNIDAD DESCUARTIZADA Y COMPLETUD A RECONSTRUIR

A esta altura, hay que intentar sacar algunas conclusiones de lo expuesto hasta aquí, en relación a lo que defino como identidad y ‘nación aymara’ como ‘narración’, es decir, el relato político y reivindicativo de la propia identidad aymara por parte de individuos que se identifican como aymara. Una identidad que, pese a las aparentes atribuciones ‘eternas’, los individuos mismos no consideran como algo fijo ya que, en algunos casos, puede irse, puede perderse a causa de factores principalmente externos a la ‘nación aymara’ que, sin embargo, la afectan de manera profunda. Aquí, historia y presente se entrelazan y la primera posibilita la existencia y el rescate del segundo, porque le otorga la legitimidad del *haber sido*. En este sentido, ser aymara se fundamenta en una historia, porque se configura actualmente dentro de una tradición que, a pesar de las violencias simbólicas y físicas, ha tenido vigencia. Como se ha visto anteriormente, lo que uno de los sujetos entrevistados define como “historia negra del pueblo aymara” restituye bien esta idea.

Es un compartir una historia común con otros miles de individuos que actualmente viven, pero también con los que ya están difuntos. Por seguir a Solinas, en su reseña a un texto de Sahlins sobre el parentesco,

el yo no es siempre y doquier el yo acabado y bastante a sí mismo, ego puntiforme como centro y término omni-relato del sistema. Muy a menudo, sin embargo, es un yo-multo<sup>233</sup>, yo familia, «la unidad de la persona del grupo» [Sahlins 2013: 46], por lo que yo no sólo me reconozco en la galería de mis predecesores, en el pasado, sino que poseo su identidad, me ensimismo con su identidad: yo soy la historia misma de mis antepasados (Solinas 2015: 193).

La ‘familia’ y la ‘historia’ de los antepasados intervienen, de hecho, en las narraciones. El recurso, por ejemplo, al término ‘hermana/o’, pero también a ‘abuelas/os’, tanto en

---

<sup>233</sup> Traduzco de esta manera retomando un concepto de Gamaliel Churata. El escritor puneño, a propósito de su compleja visión identitaria sobre el Altiplano, y reelaborando conceptos ontológicos sobre la relación entre difuntos y vivos, en particular en el mundo aymara, escribió: “Ego: tú-multo. No puede Él morir en mí: si soy Él y Él es en Mí. Si muere me le como; si muero, me come. Eso tú-multo. Tú eres Naya. Masa: vida” (Churata 2012: 694).



castellano como en aymara, es sintomático de una visión que no deja al sujeto aislado, sino insertado en un contexto parental – real o ficticio – y temporal. Cabe resaltar, además, que en cualquier acto público el locutor comienza con la fórmula “jilatanaka kullakanaka” (en contextos más urbanos, a veces se pluraliza en una suerte de ‘aymarañol’, *jilatas kullakas*, ‘hermanos y hermanas’). De esta manera, el sujeto incluye a los presentes acercándolos a una dimensión familiar, contribuyendo de este modo a formar un ‘nosotros’ discursivo de inclusión. Pero, es éste un término que se emplea de muchas formas. Por ejemplo, puede legitimar lo dicho anteriormente por otra persona (“como ha dicho la/el hermana/o”), rompe barreras de distancia en una eventual diatriba (“hermano, ¿qué pasa?) o, como en la cita presentada más arriba, pretende construir puentes o espacios de tránsito entre fronteras (“la hermana de Chile, de Bolivia y de Perú”), recalcando la existencia de ‘algo’ que, realmente las haría, en este caso, hermanas. Fluidos como la sangre – citada a este propósito en la entrevista – o la historia común unen las generaciones pasadas con las presentes, así como lo vivido con la realidad actual. Es decir, lo pasado no habría acabado de incidir en lo presente, sino que esa misma historia continuaría hoy en día por el hecho de que sigue habiendo personas aymara. Es decir, “somos” porque “fuimos”, no obstante los cambios, las invasiones y las tentativas – pasadas y presentes de “destruirnos”. Entonces, se entrelazan a este propósito términos que, en un primer análisis, podrían parecer contradictorios. ¿Cómo entender cuando los entrevistados dicen que “estamos completos” y, al mismo tiempo, “descuartizados”? ¿Cómo conciliar la “unidad” con la “pérdida” de identidad? ¿De qué manera puede interpretarse el hecho de que “estamos vivos” con la necesidad de una “reconstrucción”? Son temas que aparecen a menudo en una misma entrevista y, como dicho, podría pensarse que son antitéticos y, hasta, incoherentes. En realidad, con un examen más detenido, es posible notar que estas interpretaciones son perfectamente comprensibles. Cuando los entrevistados me hablaban de que la ‘nación aymara’ está “completa”, es “vigente”, es “unida” porque comprende no solamente a los aymara peruanos, sino también bolivianos y chilenos, estaban justificando sus reivindicaciones, su compromiso político y su legitimidad de autodeterminarse como aymara. Si alguien vive como aymara – esta es la idea –, entonces está claro que los aymara existen y tienen derecho a ser y vivir su aymaridad. El concepto de ‘vivencia’, de hecho, comparece en casi todas las entrevistas y forma parte de una idea – generalizada – según la

cual lo ‘puro’, lo más ‘conservativo’, lo más cerca a ‘como se vivía antes’ o ‘en aquellos años’, se hallaría en las comunidades rurales. Vivir como aymara es respetar las normas sociales, ser y valer como *jaqi* (‘gente’, ‘persona’) y, por lo tanto, no ser *q’ara* ni *misti*. Sin embargo, existe una amenaza concreta de ‘perder’ su ser aymara, su identidad subjetiva y, también, colectiva en cuanto pueblo. Ésta está representada por esas “cosas para insertarse en el occidente”, como me dijo un entrevistado. “Cosas” que son tanto objetos materiales como también tecnología, actitudes morales y comportamentales hacia los otros. Contextualmente a la ‘adquisición’ de esos objetos – hecho que es, sin embargo, visto además como ‘imposición’ orientada a hacer desaparecer lo aymara –, hay también una ‘pérdida’, igualmente material y simbólica, sobre todo, de identidad.

El tema de la pérdida, junto al de la imposición y la consiguiente re-construcción de la identidad se revela central en los discursos políticos aymara (Burman 2009). Los tres conceptos se encuentran fuertemente entrelazados y explican los ejes de las reivindicaciones, el contexto y las actuales luchas para el reconocimiento. La ‘pérdida’ de la identidad es vista como un desprendimiento no limitado solamente al sentimiento de pertenencia, sino a todo un universo socio-cultural mucho más amplio. Es una pérdida territorial, es decir, de lugares históricos que han pertenecido a los ancestros, que en ellos han trabajado y vivido. Por lo tanto, es percibida como una pérdida de vínculos, de raíces con el propio pasado. Es, también, una pérdida lingüística, que no tiene que ver – o no sólo – con la desaparición del *jaqi aru*, sino con la posibilidad misma de vehicular el propio horizonte cultural, y de hablar con un ‘nosotros’ compartido, con el *jivasanaka* (el ‘nosotros inclusivo’). Es una pérdida que tiene que ver con rasgos ‘exteriores’ como la vestimenta, la *uta*, la conformación de la comunidad, es decir, con marcadores que permiten establecer un *jivasanaka* aymara y un *jupanaka*, un ‘los otros’. Es una pérdida histórica, de un mundo, de una manera de ser, borrada y que pertenece a lo pasado. Es una pérdida técnica y epistemológica, de conocimientos tecnológicos y epistémicos fruto de cientos de años de experiencia, especulación, tentativas, derrotas y logros alcanzados en el medio y por el *jaqi*. En definitiva, esta idea de pérdida – que sería estructural – es vista como fin de un mundo, del mundo aymara. La fractura que ha conducido y que seguiría conduciendo hacia esta pérdida de la identidad se remonta a la época de la colonización española. Por lo menos, empezaría con ella, continuando durante todo el período del

virreinato y la república, en un proceso que se considera todavía en activo. La colonización y la imposición de formas culturales y sociales exógenas habrían minado fuertemente el mundo aymara, contaminándolo con modos de vida y prácticas occidentales y/o criollas. Según esta visión, la libertad del mundo aymara, de la ‘nación aymara’ es ubicada en el período que precede la invasión ibérica, en una época considerada como pacífica y próspera, vivida en comunión con la naturaleza. Este idilio, sin embargo, terminaría con la imposición colonial y la consiguiente pérdida de la identidad. En realidad, se percibe como un arrinconamiento del mundo aymara – visto como todavía plenamente vigente – en desmedro del avance occidental, con su idioma impuesto, su individualismo, su supuesta falta de respeto hacia la naturaleza.

Los ‘responsables’ de esta pérdida de la identidad varían, de hecho, en relación con el contexto de referencia. En este sentido, la época colonial difiere sensiblemente de la republicana y de la actual en relación con los actores y factores responsables de la desaparición de la identidad aymara. Es un proceso que, de todas formas, se percibe más rápido en la época actual, por varias razones.

La idea es que, me parece, durante la Colonia la pérdida coincidió en particular con la dimensión religiosa, social y territorial y menos con la lingüística y cultural; en la republicana, más exactamente, al final del siglo XIX y comienzo del XX, hasta por lo menos los años 60 y la Reforma Agraria (1969), la peruanización del ‘indio’, en el marco de la construcción nacional, junto a procesos de modernización rápida y desplazamientos de personas, pero también a la imposición del idioma castellano en las escuelas, puede ser tomado como período de pérdida tanto cultural como lingüística. En fin, la última etapa considerada sería la que coincide con la globalización, tanto desde su punto de vista más cultural como desde la perspectiva económica. Desde la primera, se ve al mundo aymara ideológicamente opuesto y en conflicto con el occidente el cual, a través de su hegemonía y fuerza corrompería las culturas nativas, llevándolas hacia su desaparición.

A menudo, la distinción entre occidente/mundo aymara (u originario) asume connotaciones dicotómicas y opuestas, con los primeros individualistas y los segundos comunitaristas. Por ejemplo, en la entrevista a un *yatiri*, de alrededor de 60 años, esta dicotomía aparece bien clara y marcada:

Han querido exterminarnos, han querido todo a... extirparnos, culturalmente, educacionalmente, pero no han podido; no han podido, ahora sí profundizan más porque...porque esa es nuestra vivencia real, no es mentira, así como los occidentales hablan pura mentira, puro fantasía, pero nosotros vemos lo real, lo visto, las cosas. Esa es la diferencia con él, con el mundo occidental y el mundo andino. El mundo andino es diferente, nada tiene que ver con mundo occidental.

Desde la perspectiva económica, los intereses de las grandes minerías nacionales y transnacionales, así como la ‘injerencia’ del Estado en explotar los recursos de su propio territorio están en la base de reivindicaciones políticas que contraponen perspectivas epistémicas muy distantes. La destrucción del territorio que se asocia con las empresas transnacionales, en particular las mineras, es percibida como pérdida del territorio, pero un territorio concebido como *pacha*, es decir un espacio vivido y habitado no sólo por el *jaqi* sino también por los seres considerados comúnmente como inertes. Esto implica una percepción del entorno que se piensa como totalmente otro con respecto al occidental; en las narrativas aymara, el mundo aymara está en comunión con la naturaleza, mientras que el mundo occidental la consideraría como bien de producción, un mero recurso explotable.

A esta pérdida correspondería una ‘imposición’ (Burman 2010, 2011a). Perdiéndose la identidad propia, se impone una identidad otra; perdiéndose la manera de vivir ‘tradicional’ aymara, se impone una extraña, generalmente considerada como occidental o mestiza; perdiéndose los valores sociales aymara – fundamento de una identidad aymara, pero también un ser aymara en cuanto persona – se impone otra gramática de valores, ajena. La imposición es una agresión, otra forma de colonización del imaginario, del saber, del ser, de los cuerpos. Se pierden los conocimientos tradicionales bajo la imposición de los occidentales; se pierde la percepción de sí mismo como aymara; se pierde la vestimenta y el gusto estético aymara, bajo la imposición de cánones estéticos otros; y se pierde, también, la capacidad de describir y hablar sobre el mundo aymara, por imposición del castellano.

Los términos empleados en las entrevistas, así como en los discursos y documentos políticos analizados son, por ejemplo, el de ‘lucha’ y ‘resistencia’, pero también el de ‘fortalecimiento’, ‘reconstrucción’ y ‘revitalización’. A través de la lucha contra la imposición cultural y lingüística se resiste al avance de occidente, para fortalecer, hacer más estable la consciencia de sí en cuanto aymara. Es necesario ‘revitalizar’ ese mundo

que, en caso contrario, se derrumbaría. Un mundo que ya estaría en peligro, ‘descuartizado’ no sólo geográficamente, sino también culturalmente. Por eso, la necesidad de su reconstrucción, de su reforma. Hay que notar, sin embargo, lo que a primera vista parecería una incongruencia dentro de estos mismos discursos. Si, por un lado, es necesario luchar, resistir, revitalizar y reconstruir – conceptos que reenvían justamente a una pérdida, a una desestructuración –, por el otro se especifica que la realidad aymara sigue vigente y, en algunos casos, se añade que no ha sido ‘contaminada’ por occidente y por el mundo criollo-mestizo. Aunque pueda parecer paradójica o esquizofrénica, esta concepción se encuentra perfectamente coherente desde un punto de vista político aymara. En este sentido, poner el acento sobre el peligro de pérdida de la identidad, la cultura y la lengua aymara legitima las instancias reivindicativas, contribuyendo a apreciar la cultura aymara por quienes la han ‘perdido’. Sin embargo, no se estaría inventando una cultura o una tradición, ya que su vigencia seguiría en particular en ámbito rural.

Esta vigencia ‘narrada’ interactúa con lo que es definido por varios entrevistados como ‘vivencia’; el término *sarnaqawi* explica de manera fiel este sentido. Canessa, recordemos, lo traduce como «costumbre» o «el andar de uno» (2012: 121), mientras que Alanoca como ‘vivencia’, y lo define como uno de los pilares de la cosmovisión aymara (2014, comunicación personal). En palabras de los entrevistados, la ‘vivencia’ constituye la base de la identidad individual y social, sobre la que se apoyaría la realidad del pueblo aymara. Por ejemplo, un biólogo entrevistado en 2013 afirma:

el andino, el campesino tiene otra manera de pensar de uno de la ciudad, porque su *vivencia*, su realidad es distinta, ¿no? Por ejemplo, en la calle, en el centro de la ciudad, de repente uno ve una papa que se cayó por ahí, entonces, el campesino lo levanta, y lo besa y lo guarda, así es la conducta del campesino: «papita, ¿quién te ha botado, cómo te caíste?», lo besa y lo guarda, lo lleva a la casa, lo cocina o aunque sea ya malogradito al chanco, pero lo recoge. Entonces, mira cómo es el pensamiento del campesino, del andino... ¿Por qué lo recoge y lo besa? Por qué él sabe cuánto cuesta sacar esa papa del suelo, hay que rotular [sic] el suelo, hay que preparar, que desterrar, todo un proceso para sacar una papa (énfasis mío).

La identidad vivida tiene que ver con el ‘hacer’ (*luraña*) que, para otro entrevistado – un ingeniero mecánico – asume la connotación de identidad vs alteridad:

en aymara no hay trabajo... Por qué... Es una actividad parte de nuestra *vivencia*... Es *vivencia*. Trabajar es vivir, en todo caso, un sinónimo... [...] Sistema occidental cuando trabajan están con eso... Estrés. «¿A qué hora terminará?» Que esto que el otro... En el campo no. Haces la chacra, está la actividad con alegría, festejando, cantando... O sea, no hay ahí distorsiones de tu vida, estás viviendo. Vivir es alegre, en armonía y equilibrio, o sea en paz. Pero el concepto occidental de trabajo es castigo (énfasis mío).

El primer entorno, dentro del cual el *jaqi* ‘se hace’, es la familia, nuclear y ampliada. Ésta incluye a los antepasados, considerados como semillas que posibilitan y, de hecho, perpetúan, la continuación del linaje familiar. Dentro de este espacio la persona va desarrollándose social y biológicamente, aprendiendo a ‘ser gente’, «viviendo como aymara», en palabras de algunos entrevistados. “Vivir como aymara” se traduce, en la práctica, en el respeto de las normas sociales comunitarias, del trabajo, de los cargos rotativos a asumir en el curso de la vida, en un trato respetuoso con la familia y la comunidad. La formación de la persona y su vinculación con la familia y la comunidad de procedencia, además de con la tierra de la que depende el sustento mismo, constituyen la base a partir de la cual se imagina la ‘nación aymara’. Es el nivel ‘vivido’ de la identidad y la identificación aymara en las comunidades rurales, sobre el cual se fundamenta el nivel ‘narrado’ de la identidad aymara, reivindicado en los discursos políticos a través del término ‘nación aymara’. En otras palabras, se parte de la premisa que existe una ‘nación aymara’; existe porque existen mujeres y varones que, *en sí o para sí*, tienen una identidad aymara; existe porque ‘objetivamente’ existe una cultura diferencial aymara, cuyo lugar simbólico y, al mismo tiempo, real y vivido, estaría representado por el ámbito rural. La base de esta vigencia no es solamente sincrónica, sino se piensa fundamentada en una historia de larga duración y de lucha, de vejaciones, divisiones, y pérdidas; empero, algo estaría cambiando. Se toma conciencia del ‘quienes somos’, se ‘re-descubre’ el propio ser aymara, se fortalece y, a través de este trabajo, se estaría yendo hacia la reconstrucción de la ‘nación aymara’.

En la próxima parte se analizará, a nivel etnográfico, la identidad ‘vivida’, con particular énfasis en la comunidad de Ancasaya y en la parcialidad de Alpacollo, en la provincia de El Collao-Ilave.



## **PARTE CUARTA**

### **VIVENCIA**





En la sección anterior, se ha procurado mostrar cómo, en las reivindicaciones políticas de la identidad aymara, el contexto rural y comunitario constituye la base fundacional de la idea de ‘nación aymara’. Básicamente, desde el ámbito urbano, el medio campesino es narrado como el lugar en el que se guardaría la ‘verdadera’ identidad aymara, una identidad que, allá, es vivida y reproducida cotidianamente. Por el contrario, el contexto urbano es visto como *locus* de pérdida, disgregación, mestizaje, en el que lo aymara quedaría fagocitado por las dinámicas otras y extrañas de la ciudad. Como se dijo en otra parte, ciertamente, ni la comunidad es un lugar socio-simbólico completamente aislado de las relaciones con su entorno, tanto nacional como internacional, confinada en un tiempo mítico e igual a sí mismo, ni la ciudad es una especie de río Lete, en el que, al tomar su agua, se cae completamente en el olvido. Más bien, rural y urbano se encuentran fuertemente articulados y comunicantes, aunque semióticamente en las antípodas. Para utilizar una célebre metáfora que se suele aplicar a la sociología aymara, podría decirse que se trata de opuestos pero complementarios: ciudad como occidente, comunidad como indígena. Sin embargo, a esta narración se opone la realidad de unas comunicaciones permanentes y, en muchos casos diarias, entre los dos ‘mundos’. Las personas se desplazan de la comunidad hacia el pueblo – o viceversa – por las más variadas motivaciones: estudio, trabajo, salud, ferias, fiestas, entre otras. De esta manera, además de circular productos, lo hacen también las personas y, por supuesto, las ideas. No hay que olvidar, además, que las ciudades son habitadas también por descendientes de campesinas y campesinos aymara y quechua (Métraux 1956, Bourricaud 1962, Altamirano 1987, Suxo 2008a, Carrasco y González 2014, Kingman y Bretón 2016), los cuales viven, olvidan, re-descubren o están indiferentes a las dinámicas étnico-identitarias y políticas.

En las próximas páginas, se relatarán varias temáticas relativas a lo que es la identidad vivida en cuanto aymara en dos comunidades indígenas del Altiplano peruano, Ancasaya y Alpaccollo, ambas ubicadas cerca de la ciudad de Ilave. Si, como consta en las entrevistas realizadas en Puno, la identidad aymara no puede prescindir de la vivencia como aymara, la pregunta que de aquí surge tiene que ver con el ser: ¿quién es aymara? Y, por consiguiente, ¿quién no es aymara? Si ser aymara es vivir como aymara, ¿dónde y cómo el individuo se va desarrollando en cuanto persona aymara? Y, por lo tanto, ¿dónde se ubica la frontera entre aymara y no-aymara, desde un punto de vista de la vivencia cotidiana?

Esta cuarta parte se divide en tres capítulos. El primero focaliza su atención en la vivencia cotidiana en un contexto urbano, un barrio periférico de Puno, y en una comunidad rural, Ancasaya. Se hace esta presentación ya que, desde un punto de vista de la narración, el concepto mismo de ‘vivencia’ como aymara implica necesariamente nacer, vivir y morir como aymara; implica la construcción de una identidad que se produce en lo cotidiano y en un contexto que no es solamente físico sino también histórico y simbólico y es tomada como base para imaginar a la ‘nación’.

El segundo capítulo, estudia el ciclo vital aymara, tomando como punto de partida la comunidad, aunque insertando también en la descripción lo urbano. La descripción que sigue procura unir lo simbólico con lo vivido cotidianamente, recurriendo también al contexto histórico y a etnografías de otras y otros autores y otros períodos. Es, por supuesto, una visión analítica que procura, en la medida de lo posible, restituir el “punto de vista” de las y los actores sociales. Espero, además, que de este estudio se pueda comprender la visión vivida cotidianamente de la identidad aymara, lejos de cualquier exotización o esencialización.

Si las identidades necesitan de otredades para perimetrar sus confines, lo aymara, desde un punto de vista ontológico, encuentra en una serie de entes que pueblan su territorio una alteridad que, de hecho, pertenece a un ámbito cotidiano y conocido. El tercer capítulo toma dos ejemplos de esta alteridad, ejemplificados en la figura del *kharisiri* y en la huida del *animu* por intervención del *antawalla*.

## CAPÍTULO I

### IDENTIDAD AYMARA COMO ‘VIVENCIA’

*“With the lights out, it’s less dangerous  
Here we are now, entertain us  
I feel stupid and contagious  
Here we are now, entertain us  
A mulatto  
An albino  
A mosquito  
My libido”*

(Nirvana, 1991, *Smells like teen spirit*)

*5:30, Ancasaya. Salgo de mi cuarto para ir a desayunar.  
El sol todavía está llegando. No hay ruidos, no hay nadie.  
Dos vacas están amarradas pasteando en la pampa.  
De la uta de a lado se escucha  
Smells Like Teen Spirit de Nirvana  
(Notas de campo, setiembre de 2014)*

*“Oponer este pueblo «fuera del tiempo»  
a la modernidad de la gran ciudad  
me resultaba igualmente imposible”  
(Gruzinski 2007: 29)*

#### *1.1 La comunidad y su espacio simbólico*

El territorio comunitario es un lugar con muchas huellas, señas, historias, presencias. No es el simple suelo, *uraqi*, pero tampoco es sólo *laq’a*, la tierra dinámica y removida donde *yapuchaña*, se realiza la *chakra*. Es un contexto labrado, vivido y en devenir, en modificación perenne. Es también el *pacha* que, como escribió Canessa a propósito de Pocobaya, “es un concepto amplio, de múltiples aspectos y abarcador, que no informa sólo [...] acerca del marco cosmológico, sino también del íntimo y personal” (Canessa 1993: 192). *Pacha* es “el espacio, el territorio del *uywaña*, de la crianza”, como dijo Alanoca en una conferencia dictada en Puno (Branca 2015); el espacio de la crianza mutua entre el *jaqi*, el ser humano, y su contexto, desde su nacimiento hasta su muerte.

Ciclo vital y ciclo agrícola se encuentran, en el contexto aymara, articulados. El término *jatha* abarca – al mismo tiempo – los sentidos de semilla, linaje familiar y, por extensión, comunidad. Con el término *jatha* se indica la semilla de cualquier planta. Empero, la misma

palabra se utilizaba también para indicar la que actualmente se llama, de manera genérica, “comunidad”. Bertonio (2011: 113) traduce *jatha* como “*casta, linaje*”. Sin embargo, el lingüista y jesuita que trabajaba en Juli da dos significados del término: para el primero escribe: “*Jatha. Semilla de las plantas, los hombres y todos los animales*”. El otro significado que le atribuye es el de “*Casta, familia, ayllu. Mayqu jatha: casta de Reyes. ¿Khiti vel kawki jathata? ¿De qué casta o ayllu eres?*” (2011: 359). Además, la raíz del término está vinculada con el concepto de “engendrar”, como demuestra el verbo *jathasiña*, que tiene justamente ese significado<sup>234</sup>. Esto permite investigar diferentes niveles que se entienden conectados entre ellos. El primer nivel sería el *pacha*, es decir, la ubicación espacio-temporal; dentro de éste, se situarían los niveles que tienen que ver con la comunidad y con el medio de producción económico. Además, tiempo y espacio se vinculan a la hora de construir el sentido de continuidad genealógica entre el *aka pacha* y el pasado: ‘nuestros abuelos’ no indica simplemente el pariente consanguíneo bilateral de ego, sino que representa el anclaje – espacial y temporalmente mediado – entre la familia nuclear y la comunidad.

La identidad vivida aymara, en las comunidades, es una identidad fuertemente conectada con la naturaleza y con su capacidad fértil (Velázquez, Carpio, Reyes y Flores, 2013). Según dicha visión, el ser humano es uno entre los muchos seres que en la *Pachamama*, la ‘madre tierra’, habitan. Por eso, cuando hay que llevar a cabo cualquier tarea agrícola, por ejemplo, hacer *sataña* (sembrar papa), es necesario *ch'allar*<sup>235</sup>, y poner algunas *kuka laphi* (hojas de coca) en los huecos donde se ha hecho *waru waru* (escarbado la tierra para sembrar las papas), como forma de agradecimiento a la *Pachamama*, para que las semillas crezcan y se puedan sacar frutos. El recurso a los *achachilas* (antepasados) es totalmente

---

<sup>234</sup> Quiero agradecer a Alan Mamani Mamani y Edwin Quispe Curasi, lingüistas aymara, por su preciosa ayuda. Los dos hacen hincapié en el valor “polisémico” del término *jatha* (Comunicación personal, 14/07/15).

<sup>235</sup> Es el gesto de asperger parte de una bebida (que no sea agua) en el suelo, por ejemplo, cerveza, vino o cualquier *gaseosa*. La *ch'alla* se practica en cualquier ocasión, cotidiana o ritual, con el significado de dar a beber a la *Pachamama* y como forma de agradecimiento y buen augurio. Antes de sembrar, de matar un animal o de inaugurar una nueva casa, hay que *ch'allar* para que todo vaya de la manera mejor. En situaciones normales, se llena un vaso con bebida, se hecha un poco antes a la izquierda y luego a la derecha y, finalmente, se tira el líquido al suelo formando una cruz. Esto se repite dos veces, con dirección hacia donde nace el sol. Cuando se *ch'alla* para las almas, después de la segunda vez, hay que añadir una tercera, esta vez hacia la puesta del sol. Luego, se puede tomar o empezar cualquier actividad importante. Tanto en ocasiones de tareas agrícolas, como de otras actividades, en cuanto se pueda, se procura evitar comenzarlas los días martes y viernes, considerados «días malos», es decir, infaustos (Notas de campo, 19/09/2014, Salcedo, Puno).

lógico si se lo relaciona con la estructura económica de las comunidades rurales. Los muertos, también, son *jatha*, son semillas, ellos ya vivieron y cultivaron esa tierra y, cada año, a partir de agosto – cuando la tierra ‘se abre’ (Fernández Juárez 1996) – hasta noviembre – *Día de los muertos* – las almas vuelven y son atendidas y celebradas por los vivos. La relación entre vivos y difuntos sería de *ayni*, ‘reciprocidad’, y funcionaría bajo las reglas y normas sociales vigentes entre los vivos. Los muertos son ‘familia’, es decir, los familiares que componen la comunidad. Cuando en *Todos los Santos* se preparan *t’ant’a wawa* (niños de pan) y se da a comer a las almas (Tschopik 1968, van den Berg 1989), el significado simbólico es el de agradecer a los muertos por haber hecho crecer las plantas y haber protegido seres humanos y animales de las enfermedades, junto a que puedan hacer lo mismo cuando regresen al vientre de la tierra. Su ayuda es determinante para que la *jatha*, semilla, crezca. Existe una continuidad simbólica entre muertos y niños, como además demuestran los *t’ant’a wawa* mismos. Es ese espacio entre nacimiento y progresivo acercamiento al estatus de persona, de *jaqi*, que hace del niño la contraparte simbólica del muerto (Lévi-Strauss 1952).

En cuanto a la formación de la persona, ésta se vincula con la localidad y la estructura económica, dibujando un círculo que parte de la concepción, pasa por el reconocimiento como persona completa y termina con el fallecimiento. A su vez, la *jatha* se conecta con la persona en la medida en que – siempre de manera circular – representa la semilla de la que nace el individuo, que a su vez pertenece a un linaje familiar y a la comunidad.

Podría considerarse la *jatha* como el principio a partir del cual se forma el *jaqi*, persona, que, a través del *sarnaqawi*, vivencia, se construye como persona aymara. El primer entorno, dentro del cual el *jaqi* ‘se hace’, es la familia, nuclear y ampliada. Ésta incluye a los antepasados, quienes posibilitan y, de hecho, perpetúan, la continuación del grupo familiar. Dentro de este espacio, la persona va desarrollándose social y biológicamente, aprendiendo a ‘ser gente’, “viviendo como aymara”, en palabras de algunos entrevistados. “Vivir como aymara” se traduce, en la práctica, en el respeto de las normas sociales comunitarias, del trabajo, de los cargos rotativos a asumir en el curso de la vida, en un trato respetuoso con la familia y la comunidad. Es el nivel ‘vivido’ de la identidad y la identificación aymara en las comunidades rurales, sobre el cual se fundamenta el nivel

‘narrado’ de la identidad aymara, reivindicado en los discursos políticos a través del término ‘nación aymara’, entendido con el significado de ‘pueblo’.

Como afirma Jahuira, la familia se constituye “como instrumento de la identidad étnica que se afirma sobre relaciones fraternales entre miembros consanguíneos, miembros espirituales no consanguíneos y la comunidad colectiva” (Jahuira 2003: 17). De hecho, el papel de la familia se caracteriza como indispensable a la hora de comprender la identidad aymara, tanto en el medio rural como en el urbano. “Somos familia”, se dice para subrayar un ligamen de parentesco, biológico y espiritual con individuos internos y externos a la comunidad. “Hermano”, “hermana” o, en aymara, *jilata* y *kullaka* (con el sufijo *-naka* en la formación el plural) pueden indicar tanto una hermandad real como una simple amistad. “Jilata, voy a averiguar” me escribió Edwin cuando le pregunté sobre un aspecto lingüístico concreto; y “muchos saludos hermano”<sup>236</sup> me dijo Alan concluyendo una conversación que tuvimos en facebook. Otro término de parentesco se refiere a los y las antepasadas. “Los abuelos” no es referido simplemente a sus propios abuelos, padres de sus padres, sino y en general – dependiendo del contexto – puede indicar a los antepasados, a los que vivieron antes, y sin un período temporal preciso. Es indicativo el hecho de que, cuando se anda por la comunidad y se encuentra a alguien mayor, hay que saludarle diciendo “buenos días, tío/tía” o, simplemente, “tío/tía”, aunque no haya ningún vínculo de parentesco real entre los sujetos<sup>237</sup>.

### *1.1.1 Ancasaya y Alpacollo*

Las comunidades campesinas de Ancasaya y Alpacollo<sup>238</sup>, se encuentran ubicadas en la provincia de El Collao, en el departamento peruano de Puno, respectivamente a unos 3,5 y 5 kilómetros de la capital provincial, Ilave (mapa 1). Concretamente, se posicionan en la así llamada ‘zona media’<sup>239</sup>, a unos 20 kilómetros del Lago Titikaka.

---

<sup>236</sup> El empleo del término no es exclusivo de las nuevas generaciones. De este modo se dirigen, entre ellos, también personas ancianas.

<sup>237</sup> Muchos de los términos de parentesco, aunque cuando se hable en aymara, son en castellano. Además de ‘tío/a’ (a veces pronunciado ‘tíu’), una persona puede dirigirse a su madre llamándola ‘mamita’, aunque la conversación sea toda en aymara.

<sup>238</sup> El nombre oficial sería ‘San Miguel de Alpacollo’, sin embargo, es denominada por sus habitantes simplemente como ‘Alpacollo’.

<sup>239</sup> “La primera es denominada “zona lago” o “zona baja”. Allí es posible el cultivo de papas, habas, cebada y trigo gracias a la menor altitud y a la cercanía al lago, que disminuye los rigores del clima altiplánico. La

### Mapa 11: Posición de Ancasaya y Alpaccollo con respecto a Juliaca, Puno e Ilave



Fuente: Elaboración propia sobre mapa de google earth.

La estructura poblacional de Ancasaya y Alpaccollo no difiere de aquella de las otras comunidades<sup>240</sup> y parcialidades<sup>241</sup> del sur puneño; contrariamente a los pueblos de la zona,

---

segunda zona, conocida como “zona media” o “intermedia”, se halla un poco más lejos del lago, pero en tanto su altitud no sobrepasa los 4,000 m.s.n.m., aún es posible el cultivo de papa, quinua y cañihua. Finalmente, en la “zona alta” la actividad económica exclusiva es la ganadería de camélidos, pues las inclemencias del clima hacen casi imposible la agricultura” (Pajuelo 2009: 171).

<sup>240</sup> De acuerdo con Antonio Peña Jumpa, “Se identifica normalmente a las «Comunidades Campesinas» con las comunidades ubicadas en la zona rural de los Andes del Perú (en adelante también denominadas Comunidades Andinas), y a las «Comunidades Nativas» con las comunidades ubicadas en la zona rural de la Amazonía [...]. Una comunidad Andina es diferente a una comunidad Amazónica. La Comunidad Andina tiene una relación con la tierra para realizar actividades económicas vinculadas a la agricultura y ganadería: cada familia suele tener una parcela de terreno donde practica una agricultura para su subsistencia y desde donde normalmente obtiene forraje para su ganado que utiliza como mecanismo de ahorro e intercambio” (Peña Jumpa 2014).

<sup>241</sup> “En el Sur Andino, específicamente Puno, era muy común encontrar Parcialidades en lugar de Comunidades. El nombre de «parcialidades» no ha estado escrito en las Constituciones ni en las leyes, pero existían y cumplían el mismo rol de las comunidades. Con el paso del tiempo, dichas parcialidades fueron inscribiéndose como comunidades, y hoy encontramos más comunidades que parcialidades. Si bien hay diferencias orgánicas entre Comunidades y Parcialidades (en los primeros la autoridad máxima es el



por ejemplo, Puno, Chucuito, Ácora, Ilave o Juli, organizados alrededor de una plaza central – casi siempre denominada ‘Plaza de Armas’ – con su iglesia principal, y las calles rectas que forman las así llamadas ‘cuadras’, la organización espacial de las comunidades no tiene un orden urbanístico definido.

**Mapa 12: Imagen aérea parcial de la comunidad de Ancasaya**



Fuente: elaboración propia sobre mapa de google earth.

En los mapas 4 y 5 pueden verse unas imágenes aéreas de Ancasaya y Alpacollo, en las cuales se aprecia más claramente la estructura de asentamiento disperso que caracteriza la urbanización de esta parte del Altiplano, con las unidades habitacionales rodeadas por las *chakras* y los terrenos dedicados al pastoreo de los animales.

Ancasaya obtuvo su reconocimiento como comunidad campesina el 27/06/1978<sup>242</sup>, mientras su titulación data al 21/06/1995. De acuerdo con un estudio sobre las comunidades campesinas del departamento de Puno (ALLPA 2009), el territorio de pertenencia de Ancasaya es de 446,67 hectáreas, siendo empadronadas en la comunidad un total de 66 familias, contando con una población de alrededor de 300 personas.

---

Presidente de la Comunidad, en los segundos es el Teniente Gobernador, por ejemplo), ello no debe ser una limitación para que las Parcialidades tengan beneficios –si los hubiere– semejantes a los de las Comunidades. En tal caso, podríamos decir que las Parcialidades constituyen Comunidades no reconocidas” (Peña Jumpa 2015: 199).

<sup>242</sup> Resolución número R.J.056-78-AE-ORAMS-VIII. Antes tenía el estatus de parcialidad.

### Mapa 13: imagen aérea parcial de la comunidad de San Miguel de Alpacollo



Fuente: elaboración propia sobre mapa de google earth.

En el caso de Alpacollo, habiendo sido reconocida hace poco<sup>243</sup> (2015) en cuanto comunidad, no hay todavía datos estadísticos fiables. De todas formas, según los mismos pobladores, y por su conocimiento directo del contexto, del número de casas y de la extensión de la comunidad, ésta es mucho más pequeña que Ancasaya. En concreto, un anciano vecino me dijo que “ahora estamos como 26, 27 no más hoy, empadronados”. Los datos del anciano, en realidad, no estaban lejos de la realidad, por lo menos hasta el 2014-2015. Cuando se decidió impulsar y tramitar para los reconocimientos como comunidad, los seis comuneros encargados de preparar la documentación, se enteraron de que para ser reconocidos por la Dirección Regional Agraria de Puno – el órgano que otorga la

<sup>243</sup> El que cito a continuación es el documento relativo al trámite de titulación de la comunidad de Alpacollo: “AVISO. DESLINDE Y TITULACION DEL TERRITORIO DE COMUNIDAD CAMPESINA EN LA REGION PUNO. La Dirección Regional Agraria Puno, hace de conocimiento público que el señor MAXIMO CUTIPA HALANOCA, con DNI N° 41057264, Presidente de la Comunidad Campesina SAN MIGUEL DE ALPACOLLO, distrito Ilave, provincia El Collao, Región Puno; viene tramitando la titulación de su territorio, al amparo de la Ley N° 24657, Ley de Deslinde y Titulación del territorio de Comunidades Campesinas. Para el efecto, personal de esta Dirección, realizará las diligencias de campo en el lugar y fecha consignada en las notificaciones personales realizadas a los colindantes de dicha comunidad. Las personas con derecho a impugnar este trámite podrán hacerlo dentro de los 15 días hábiles, desde la presente publicación hasta el mismo día de la visita de campo, en la propia comunidad o en esta sede, sito Jirón Moquegua N° 264-Puno. Puno, 08 de Julio del 2015 GOBIERNO REGIONAL PUNO DIRECCION REGIONAL AGRARIA PUNO MVZ. William Pablo Morales Cáceres DIRECTOR REGIONAL 031-OP-1261337-1 1v. 11 julio” (El Peruano, 8 de julio de 2015). En el caso de Ancasaya, sólo dispongo de la fecha de reconocimiento, mas no del documento oficial que lo atestigüe.

legitimación – era necesario que en la todavía parcialidad estuvieran empadronados cincuenta personas más una. Por tanto, se comenzó a pedir a la gente originaria de Alpacollo que vivía en Ilave, en Puno, o en otros lugares todavía más lejanos, que se empadronara en el registro municipal. Muchos lo hicieron, superando el número necesario; sin embargo, aunque fue reconocida como comunidad – el 21 de octubre de 2016 – los que realmente viven en Alpacollo no superan las 42, 43 personas<sup>244</sup>.

La elevación de Ancasaya y Alpacollo es, en promedio, de 3850 msnm, llegando a Ancasaya a 3909 msnm en la zona llamada *Patalla* palabra que, de hecho, indica un lugar elevado. En Alpacollo, el punto más elevado se encuentra a 3893 msnm.

Hasta 1969, año en el que el general Velasco Alvarado promulgó la nueva Ley Agraria (Matos Mar 1976a, 1976b, Matos Mar y Mejía 1980a, 1980b, Montoya 1989, Seligmann 1995, Billaud 2009, Eguren 2009, Mayer 2009) el territorio de Alpacollo pertenecía a un *misti* ilaveño y la comunidad era definida como ‘estancia’. Luego, con la entrada en vigor de la Ley Agraria, la tierras pasaron a los y las campesinas de la zona; como se ha visto en la primera parte, el general Alvarado, es, de hecho, recordado por los comuneros de Ancasaya y Alpacollo – particularmente por los más ancianos, los que vivieron en primera persona el cambio – como quien hizo posible la expulsión de los *misti* y la recuperación de las tierras.

En Ancasaya, los día 25 y 26 de julio se festeja el patrón de la comunidad, San Santiago. Hace poco, en 2012, se terminó de construir una iglesia justo al lado de otra ya existente, en un lugar llamado *Tini*. Según me dijo su nieta, la abuela Philipa de Ancasaya sostiene que el templo más antiguo está edificado sobre una roca y, en esa roca, “está Santiago”. Algunos querían tumbar el templo, para construir otro más ‘moderno’; sin embargo, los tíos y las tías ancianas se opusieron ya que en ese *jaki*, roca, está Santiago; fue por eso que la construyeron al otro lado.

La zona que se encuentra en las laderas del cerro se denomina *Parqi* que, justamente, significa ‘pendiente’ y, cerca de unos grandes pinos está la parte llamada *Pampa uta*, donde se encuentran las casas más antiguas. Del *Mallku umaña*, nombre que indica uno de los

---

<sup>244</sup> Agradezco a Lucio Alanoca Arocutipa por la valiosa información acerca de los trámites y del logro que la gente de Alpacollo alcanzó hace poco menos de un año. Este tema constituye el argumento principal de un artículo que estoy preparando y que se enfoca en el reconocimiento de San Miguel de Alpacollo como comunidad.



pozos de la comunidad – al otro lado del cerro está *Chutachutani*, el otro es *Parahuancane* –, mientras el cerro principal es *Wari Ñuñu*, literalmente, el seno de la vicuña, puede verse toda la pampa llamada *Kalwayu*, pampa que separa Ancasaya de Alpacollo y Suqinapi.

**Foto 6: Fiesta de San Santiago Ancasaya. La construcción blanca es la iglesia antigua**



Fuente: foto de Paola Mancosu (25 de julio de 2016)

Ancasaya no tiene sectores, mientras Alpacollo se divide en dos, *jisk'a Alpacollo* y *jach'a Alpacollo*, respectivamente el sector 'más pequeño' y el 'más grande'. El tío Vicente, además, me recuerda que hay "otro término: *Machaq marka* le decimos" a un grupo de casas construidas más recientemente (*Machaq* es 'nuevo' y *marka*, en este caso, es 'caserío'). Colindante con Suqinapi, se encuentra un lugar en que el tipo de terreno es arcilloso y, por ende, rojizo, por ese motivo llamado *wilaka* (*wila* es 'rojizo', pero también quiere decir 'sangre'); esto corresponde, además, a un sector de Suqinapi, siendo el otro

*Sank'ayuni* (*sank'ayu* es la flor de un tipo de cactus). En Alpacollo es posible ver las *chuta*, montículos de piedras que marcan los límites entre las varias comunidades.

En esta descripción del tío Vicente, un anciano comunero de Alpacollo, casado con una mujer de Suqinapi y con parientes en Ancasaya, es posible hacerse una idea de la visión del entorno que tiene el tío (fig. 6).

V: Campo son este comunidad, parcialedad, así [...], antes no había nada. Estancia, no má', decíamos..., 'Stancia. Cada estancia tiene un nombre, pue'. Por ejemplo, nosotros Alpacollo, este lado Suqinapi, este lado Laphollo [?], Cuyu, Ichunta, Copaccachi, así hemos estado dando vuelta nosotros<sup>245</sup>.

D: *Y estas comunidades ¿perteneían a una estancia?*

V: No, no... Recién están apareciendo, están haciendo éste... Comunidad, después éste... Centro Poblado, recién es. Antes nada veías. Solamente estancia, estancia no má'<sup>246</sup>. Entonces, entonces... ¿Con qué puedo dibujar?

[se ríe y me pide un cuaderno y un lapicero].

D: *Acá puede dibujar todo lo que quiera (le doy mi cuaderno de campo).*

V: A ver...

D: *Me hace el dibujo de las comunidades, ¿no?*

V: A ver, comenzamos... más o menos es... Acá, Alpacollo

[empieza a dibujar los linderos de las comunidades vecinas]

V: Alpacollo... Entonces, Alpacollo... este es por ejemplo...este sería oeste... norte... soroeste

[marca los puntos cardinales]

---

<sup>245</sup> El tío se refiere a antes de la Reforma Agraria promovida durante el gobierno del general Velasco Alvarado en 1969.

<sup>246</sup> Después de la Reforma, se han multiplicado los trámites para ser reconocidos como 'comunidad campesina' y, más recientemente, como 'centro poblado'. A este propósito, véase el estudio de Luque y Pilco (2012: 13-33).

V: entonces, este lado, más o menos... entonces, de aquí desde acá es Suqinapi... ahí viene Sejjollo... este Sejjollo va... ahora, después de Sejjollo... Atjullo, de ahí viene. Después de éste Culpulla ya viene... Culpullu, Icchunta... Icchunta... a ver, a ver...este, este... Icchunta... Ichunta más o menos está acá. Copaccachi. Chilacullu es Chilacollo.

*D: Y el cerro ¿dónde está?*

V: Acá pe', tenemos cerros, pampas, pe'... Ahora, esta comunidad, Suqinapi, por ejemplo, así va, así va, así va... después intra acá, más o menos, así. A este lado es Pallallaque, se llama, ahí continúa... Por ijemplo... este también es Sejjollo... Sejjollo viene... Sejjollo, entonces este colinta con Alintuyu, no ve? Así pue'. Atjullu. Atjollo, colenta con mitad con Alintuyu y mitad con Tajocachi

[tenía mucha dificultad en escribir el nombre de esta comunidad].

V: Iste Culpullu, nadie colenta con Atjullu, más aquí con Choque, más o menos así, más o menos grandes, viene hasta acá, grandeceto es, así de más o menos es. Este es Culpullu. Entonces, este Culpullu colinta con Pusuyu...

*D: ¿Qué son, otras comunidades?*

V: Toooooo, este también... Este Pusuyu también hace otro, hace otro, hace otro...hace todos, hermano. Acá todos, Suqinapi, tiene sus cerros, pampas, así pue'... Mi esposa es de Suqinapi, tenemos en Suqinapi terreno, entonces, como mi papá es de Culpuyo, mi mamá es de Alpacollo, entonces... Ahora, acá en Alpacollo vivimos pe', entonces, para sembrar tenemos que ir a Colpuyo. También, nuestros abuelos, su mujer había sido de Sejjoyo, Atjollo ahí también tenemos (y sonrío). Y ellos también, algunos tienen, algunos no tienen, nosotros también, algunos nomá' vamos a Suqinapi, los que... Algunos no van, también... Así es el terreno, está cruzado, pue'<sup>247</sup> [...].

*D: Y Alpacollo, ¿cómo está dividida? Porque dicen que está dividida en dos partes, la comunidad...*

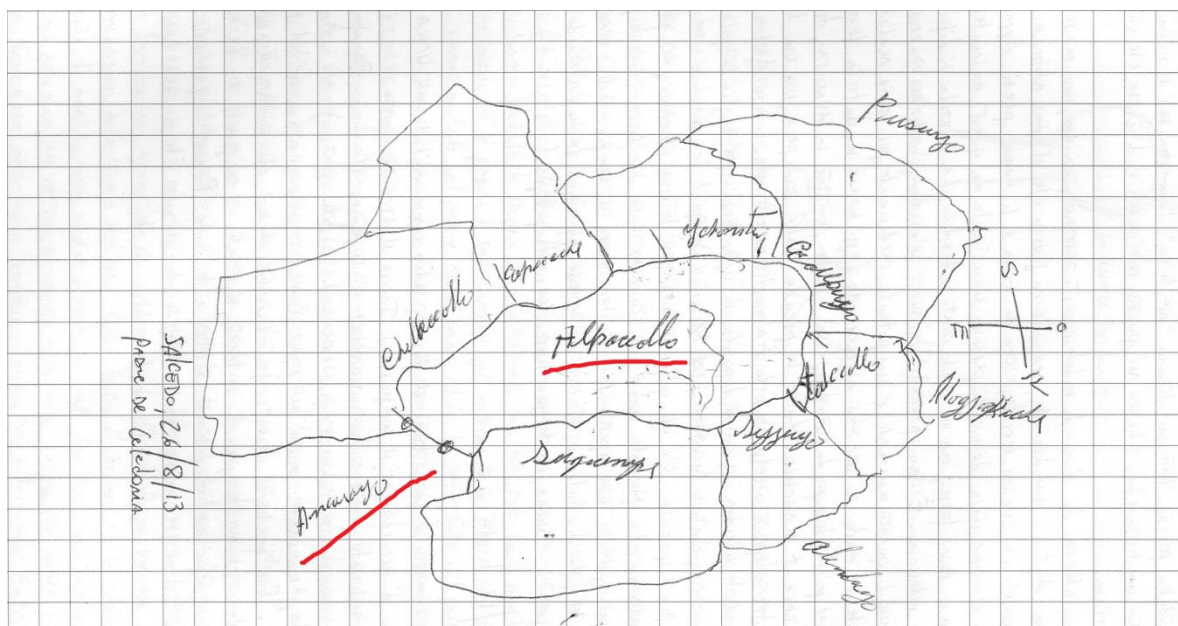
---

<sup>247</sup> Tener terreno equivale a ser *jaqi*, gente, en caso contrario, uno sería *wajcha*. Escribe Arguedas: "los indios [...] dividen a la gente en dos categorías. La categoría de los que poseen bienes, ya sea en terrenos o animales, es gente, pero el que no tiene ni animales es huak'cho [...]. Está sentimentalmente de gran soledad y da gran compasión a los demás" (Arguedas, citado en López-Baralt 1998: 303). A través de las posesiones de tierras, pueden también estudiarse las relaciones familiares entre las varias comunidades y parcialidades. Entre Alpacollo y Ancasaya las relaciones, en este sentido, son muy estrechas, entrelazándose en las dos ramas paternas y maternas de un mismo individuo.

V: No, sector no má' decimos, sector por ejemplo, este est, Alpaccollo, entonces... Ista parte un poco así es, al centro, está la comunidad, esta parte le decimos *jisk'a* Alpaccollo, a este *jach'a* Alpaccollo [...]. Esta pampa es para sembrar, pue', así es. El cerro también está por acá.

De hecho, la mayoría de las y los comuneros, tanto en Ancasaya como en Alpaccollo, se dedica a labores agrícolas y, en menor medida, pastorales que, sin embargo, no representan los únicos ingresos económicos para las familias. Junto a eso, hay por lo menos un miembro que contribuye a la economía familiar con otros trabajos, generalmente en Ilave. A menudo, las mujeres venden en el mercado de la ciudad – uno de los más importantes de todo el departamento – productos agrícolas o artesanales por ejemplo *chompas*, ponchos, frazadas, mantas, *ojotas*<sup>248</sup>, entre otros y los niños cursan las escuelas en Ilave.

#### Mapa 14: Dibujo de los linderos de Ancasaya y Alpaccollo



Fuente: Cuaderno de campo, dibujo de Vicente Laura, comunero de Alpaccollo (2013)

<sup>248</sup> 'Chompa': según el DRAE, del inglés *junper*, es un jersey; 'ojotas': sandalias típicas de los Andes, a menudo hechas de llanta.







### Fotos 7, 8 y 9: Ancasaya, Alpacollo y Salcedo



Fuente: fotos del autor (respectivamente del 28 de setiembre y 20 de octubre de 2014, y del julio de 2013)

#### *1.2 Vivir como aymara: desde la periferia de Puno hacia la comunidad*

A continuación se procurará describir la manera en que se vive como aymara, explicitando primero el concepto de ‘vivencia’ desde un punto de vista cotidiano partiendo de mi experiencia etnográfica que va desde el haber vivido en el barrio periférico de Salcedo, en Puno, hacia las comunidades de Ancasaya y Alpacollo en Ilave. Como hemos visto, en las reivindicaciones políticas relativas a la identidad aymara, ésta se considera como estrechamente vinculada con la tierra y la comunidad. A su vez, la comunidad es vista como el lugar en el que reposaría la verdadera ‘aymaridad’. Sin embargo, muchos de los entrevistados en este trabajo, autoidentificados como aymara, viven y trabajan en Puno, es decir, en la ciudad, o, por lo menos, tienen con ella una estrecha vinculación. Es que ‘los aymara’ viven y habitan también en pueblos y ciudades del departamento puneño, de otras

zonas del país e incluso del extranjero, sin por ello rechazar en general su autoidentificación en cuanto aymara, ni sentirse menos aymara que un/a comunero/a. Por tanto primero, me propongo escribir sobre un día cotidiano tanto en el barrio de Salcedo, en la periferia de Puno, como en la comunidad de Ancasaya. En esto, se verá cómo los dos mundos no son completamente in-comunicados ni totalmente en las antípodas. Y, segundo, se mostrará la construcción progresiva del sujeto aymara, en las varias etapas de su *thaki*, camino; desde el nacimiento, al alcance del estatus de *jaqi*, persona, para terminar con el fallecimiento y los recuerdos hacia los difuntos.

### *1.2.1 Vivir en la periferia de Puno*

En veinte minutos y pagando sesenta céntimos, el precio estándar de cualquier viaje en *combi* en la ciudad de Puno, se llega desde el centro a Salcedo, una urbanización relativamente reciente, en la periferia sur de Puno, entre Villa del Lago y Jayllihuaya, en frente del Lago Titikaka. La mayoría de la población procede de zonas rurales del sur puneño, de mayoría aymara. Generalmente, las casas del barrio tienen una o dos plantas, a veces tres, y pueden estar pintadas o, simplemente, dejadas con los ladrillos a la vista, así como a la vista están los hierros que se asoman de los muros, dejados así para, eventualmente, sobreedificar en futuro. Siendo recientes, las pintan “modernas”<sup>249</sup>, con vidrios de colores y construidas con material ‘noble’, de bloquetas, o pequeños ladrillos. Casi todas las calles están asfaltadas y hay luz eléctrica en el barrio. Es común que el portal o la puerta sean de metal y ésta que conduzca a un ambiente, en parte cubierto, hacia los otros cuartos. En lo que sigue, describiré algunos aspectos relevantes para el tema de este capítulo, de la vida en la ciudad, a partir de mi experiencia con la familia que me acogió.

En la casa<sup>250</sup> vivíamos cinco personas: la pareja que me acogió, su hija (de unos 17 años), un sobrino (de unos 20) y yo. La pareja se mudó en Puno de la comunidad de

---

<sup>249</sup> Según opinión de un chófer que, una vez, me acompañó a Salcedo de noche cuando ya no había *carros*.

<sup>250</sup> La literatura sobre la construcción y el simbolismo de la casa andina en general, y aymara en particular, es amplia y bien documentada (Palacios 1982, Arnold 1992, Tomasi 2009, Šolc 2011 – y los comentarios a este texto de Mamani, Gundermann Kröll, van Kessel, Dransart y Galdames Rosas 2011, – y Muñoz 2012; ver también Bourdieu 2007 419-437 y Descola 2005: 165-166). Por tanto, no es mi intención proponer nuevas interpretaciones simbólicas, ni pasar en reseña la bibliografía previa, sino más sencillamente, describir la estructura de la casa en Ancasaya, Alpacollo y Puno, los espacios de utilización de los diversos ambientes y la manera en la que – en el día a día – el individuo ‘ejerce’ su vivencia como aymara. Me centraré en el modelo de una casa habitada por una familia de origen campesino – modelo compartido, en general, por quechua y

Ancasaya por cuestiones laborales, y se fue a vivir en una casa en el jirón Arequipa, muy cerca del barrio de Laykakota, en el lado sur de la ciudad. Luego se mudaron al barrio de Salcedo, una zona de mayoría aymara. Allí no pagaban alquiler, ya que la casa es de propiedad de un hermano de la mujer y de su esposa. La casa, como muchas otras que vi durante mi estadía en la ciudad se componía de una entrada, cerrada con una gran puerta de metal, con techos muy altos. Había un ambiente cuadrado que, sólo en raras ocasiones, funcionó de comedor, particularmente en ocasiones festivas o cuando el número de personas no consentía estar dentro del cuarto principal. En general, era un espacio vacío que permitía acceder a los distintos ambientes. Uno de los baños estaba aquí. A la derecha, había una habitación, la cocina, que llevaba hacia el cuarto de la pareja. Unos sofás, la televisión, una librería repleta de libros, la cama matrimonial, una mesita y un armario constituían los elementos principales. En una pared estaba colgada la *wara*, el bastón que simboliza el mando del Teniente Gobernador de la comunidad. De hecho, este espacio era el más vivido por la familia, que se reunía allí para comer, mirar la televisión y recibir las visitas de parientes y amigos. Saliendo de la cocina, a la derecha, se entraba en un pasillo sin cubierta y dos casitas a banda y banda, ambas con el techo de calamina. A la derecha estaba el cuarto de la hija, y después la habitación donde dormíamos el sobrino y yo. Al otro lado, estaba otro cuarto, generalmente cerrado. Ese era el punto de apoyo para la familia del tío, en la mayoría de los casos de su hijo mayor que, a veces, se quedaba a dormir en Puno. Además, cerrando el pasillo, había otro baño. Finalmente, la planta de arriba – sin techo – funcionaba como espacio para lavar la ropa y tender, un espacio de trabajo, pero también social, muy importante en las casas ciudadanas ya que recrea, de cierta manera, el patio de las *uta* comunitarias. Aquí se preparan *parrilladas*, se pone a secar el *ch'arki* y las mujeres se lavan los cabellos y, como dicho, se lava y tiende la ropa. Es raro que la mujer lave los vestidos a su marido o a sus hijos, excepto si son demasiado pequeños para hacerlo solos; más bien, o lavan juntos, cada uno los suyos, por ejemplo en los fines de semana, o cada uno lava cuando tiene tiempo. De todas formas, cuando una familia busca una casa para alquilar en la ciudad, se tiene muy en cuenta que – además de

---

aymara – y ubicada en zonas periféricas de Puno y, por ende, relativamente reciente. Luego describiré una *uta* aymara tal y como aparece hoy en día en Ancasaya.

los cuartos y, posiblemente de una sala – haya una cocina cómoda y un patio externo para usar de varias formas.

En esta casa, cada uno llevaba a cabo sus tareas cotidianas, dependiendo de las obligaciones del día, que comienza alrededor de las 5:30-6:00 de la mañana cuando la familia se encuentra para desayunar. Por lo común, además de un *mate* caliente – que puede ser de té, manzanilla, coca, hierba luisa o café – se come con pan, que se compra ‘por sol’<sup>251</sup> en la tienda de al lado, arroz, papas fritas y huevos, pero dependiendo de la disponibilidad de tiempo, también puede comerse pasta o, más a menudo, sopa caliente.

Luego, después de lavarse, cada uno iba por su lado, arreglando sus propias cosas<sup>252</sup>. El nieto iba a clases en la universidad, como el marido que en esa institución es profesor, mientras la hija acudía al colegio ubicado, como la universidad, cerca del barrio Bellavista, al otro lado de la Bahía de Puno, hacia el norte. La esposa solía quedarse en la casa para preparar el almuerzo, limpiar, coser, o también ir al mercado de Laykakota a hacer la compra.

La mayoría de los días se volvía a casa directamente por la tarde, comiendo por lo tanto fuera, en uno de los muchos puestos que ofrecen almuerzos bastante baratos. Además, cada quien tiene su casera<sup>253</sup> a la que suele acudir. Pero, a veces, se regresaba para almorzar con la familia, para volver a salir nuevamente después de haber comido. De todas formas, desayuno y almuerzo son las comidas más importantes del día, ya que es raro ‘comer hartó’ en la noche. La cena, de hecho, consiste en un mate y un poco de pan, a veces arroz y papas, o más raramente de un plato de sopa. Después de cenar, la familia se quedaba a conversar o a mirar juntos la televisión, hasta las 21:30-22:00 cuando cada uno se iba a su cama.

En días festivos, la rutina difería poco en términos de horarios, excepto por las actividades; las mañanas estaban dedicadas a descansar o a lavar la ropa, a veces venían parientes de la comunidad a visitarlos y comían juntos, y después de almorzar se iba a jugar a fútbol o a vóley en la cancha del barrio, toda la familia, sin excepción de género ni de edad.

---

<sup>251</sup> Es decir, se pide 1 ó 2 soles de pan, no por kilo.

<sup>252</sup> Por ejemplo, todos planchaban sus propias vestimentas y limpiaban sus zapatos.

<sup>253</sup> Según el DRAE, en Bolivia, Chile, Ecuador y Perú, casera se refiere tanto a una “persona que acostumbra a ir a una misma tienda” como a un “vendedor asiduo, respecto de su cliente”.

La casa funcionaba también como punto de referencia para parientes y amigos de Ancasaya y Alpacollo que, por un motivo u otro, tenían asuntos en Puno; por eso, se quedó algún tiempo el padre de la esposa, y en otro período la madre del marido; de vez en cuando dormía otro sobrino de la pareja, e iban a visitarlos, regresando el mismo día, varias personas de la comunidad, parientes o ahijados.

A mi regreso el segundo año la familia con la que había vivido se mudó más cerca del centro de Puno, donde alquiló un departamento<sup>254</sup>. Entre otras razones, estaba la reforma de la casa de Salcedo, ya que el hermano materno de la esposa decidió sobreedificar otra planta. En el trabajo participó también mi familia de acogida, además de amigos de la pareja. Como escribió Arnold, a propósito de la construcción de la casa en las comunidades, “una de las habilidades más importantes que un estudioso de las sociedades andinas debe dominar en el transcurso del trabajo es el arte de tomar” (Arnold 1992: 32), afirmación válida igualmente trasladada al contexto urbano. Un día, al retornar de Ancasaya, participé en la construcción de este nuevo espacio en el que también contribuyeron dos amigos para la edificación del techo. Antes de alcanzar la casa, compramos algunas cajas de cerveza como regalo<sup>255</sup> y las entregamos al tío y a su esposa. El espacio que se encuentra al ingreso de la casa estaba repleto de mujeres que cocinaban para los varones, quienes trabajaban en la construcción de los muros y el techo. Nos ofrecieron una sopa con verduras y carne de alpaca<sup>256</sup>, tomamos alguna cerveza y, finalmente, nos pusimos a trabajar. Los muros de la segunda planta tenían manchas de sangre en forma de una media luna; ya había sido hecha la *wilancha*. De acuerdo con Palacios,

---

<sup>254</sup> En Perú con ‘departamento’ se entiende, además de la división territorial, una vivienda, equivalente al ‘piso’ en castellano peninsular.

<sup>255</sup> Las cajas se compran en tiendas de alimentos. Además del costo de la caja, se deja a la casera (ya que, generalmente, las vendedoras son mujeres) algo más. Esto porque las botellas de vidrio son re-utilizadas, llenándolas nuevamente. Por lo tanto, al no devolverla, la casera perdería su vidrio. Lo mismo pasa con botellas de gaseosa. En este caso, el costo es inferior en el caso se comprara botellas de plástico.

<sup>256</sup> Mi *comadre* (ver más adelante), es decir, la esposa del tío, procede de una comunidad de la ‘zona alta’ de Ácora donde se crían camélidos. Por lo tanto, su familia paterna le regaló dos alpacas para la fiesta del techo. Si no hubiese la posibilidad de recibir como don, o de comprar alpacas, se matan vacas.

en la ceremonia del techado de la casa, hay un rito denominado *wilancha*. Este rito consiste en sacrificar una alpaca macho, de preferencia de color blanco. La sangre de este animal sacrificado se asperja en las paredes exteriores de la habitación empezando, esta vez, por el lado derecho, cuando la persona está orientada mirando hacia el interior de la habitación. Luego se asperja el lado izquierdo y finalmente las paredes posteriores. El recorrido ritual de esta ceremonia es inverso al rito de la *ch'uwa* es decir sigue el sentido de las agujas del reloj (1982: 45).

El sentido de este rito, observable también en el cambio de dirección con el que se asperja, es el de marcar una distinción entre el espacio interior y el espacio de afuera. El primero es el espacio familiar de los *uywiri*, ‘espíritus’ protectores de la casa, mientras que el segundo, es el dominio de *achachilas* y *awichas*, también familiares, pero más ambivalentes. Todavía de acuerdo con Palacios,

La oposición *uywiri* y *achachila* + *awicha* se hace más notable si se toma en cuenta que encierra connotaciones de orden genealógico. Una relación *uywiri* es la relación de padres a hijos. Es la relación más cercana que se puede tener dentro del universo de parentesco aymara, y también denota contemporaneidad. Los términos *achachila* y *awicha* aunque también se refieren a relaciones de orden genealógico indican mayor distancia. Son los parientes de dos o más generaciones en senioridad, son los abuelos, los antepasados. Estos dos últimos *achachila* y *awicha* en consecuencia tienen connotación de antepasados, no de contemporáneos (Palacios 1982: 45-46).

Pese a que la casa no tenía ninguna ‘profundidad histórica’, y además, está ubicada en una zona periférica de la ciudad, el rito de la *wilancha*, en ese contexto, tenía el significado de re-fundamentar los lazos entre los habitantes y sus antepasados<sup>257</sup>. Se constituía, por tanto, como momento de fundación de un nuevo tiempo, sincrónico, marcando, contemporáneamente, el ‘afuera diacrónico’.

---

<sup>257</sup> De acuerdo con Métraux, “una casa nueva no es habitable sino después de haber sido consagrada mediante una ceremonia religiosa. Una vez terminada, el propietario invita a una comida a sus parientes y a los amigos que le ayudaron a construirla y sacrifica en su presencia un carnero, cuya sangre se esparce a la izquierda de la puerta, en el fondo de la cabaña y en el techo. Todas las casas chipayas muestran en su interior y su exterior grandes manchas rojas, que indican que sus habitantes han apaciguado a los espíritus malignos antes de habitarlas. Los Aimarás, que comparten estas creencias y practican iguales ritos, ponen además en el techo cruces de tela, destinadas a capturar a los demonios que pretendan introducirse en la nueva morada” (Métraux 1931: 125).

**Foto 10: Ancasaya, particular de un muro con manchas de sangre después de una *wilancha***



Fuente: foto del autor (octubre de 2014)

El techo iba construyéndose gracias al trabajo conjunto de los familiares y de los *maestros*<sup>258</sup> contratados para la *chamba*<sup>259</sup>; los varones ayudaban con el trabajo pesado, y las mujeres cocinaban. De vez en cuando, se hacía una pausa para tomar alguna cerveza y descansar. Era necesario, según se repetía, que el trabajo fuese terminado dentro del mismo día, como en efecto pasó. Antes de que oscureciese, el trabajo había sido concluido; pero, antes de comer y festejar, había que *ch'allar* el techo. Un amigo, durante el trabajo, me decía que, según su opinión, deberían haberme nombrado padrino del techo. Los tíos se me acercaron y me pidieron que aceptara. A este punto, los dos padrinos elegidos suben al techo y pronuncian en frente de los familiares reunidos abajo, un breve discurso; terminado

---

<sup>258</sup> Con 'maestro' se entiende a un individuo que esté especializado en algún oficio. Por ejemplo, el albañil, el carpintero, pero también el chofer.

<sup>259</sup> De 'chambear', americanismo por 'trabajo'.



esto, rompen una botella de vino o cerveza y luego bajan para abrazarse con los nuevos compadres y recibir las felicitaciones de los presentes. En seguida, se come y se baila ‘tomando harto’ toda la noche.

**Foto 11: Salcedo, Puno, trabajos para la construcción del techo. En el muro puede notarse la mancha de sangre de la *wilancha***



Fuente: foto del autor (21 de setiembre de 2014)

El techo no es sólo un elemento arquitectónico funcional; es también un componente simbólico de distinción con respecto a los lugares no habitados o habitados por la alteridad<sup>260</sup>. Asimismo, la labor de techar deja entrever varios aspectos relativos tanto a las relaciones sociales y familiares, como a los valores; el trabajo juntos, sin ningún tipo de retribución monetaria – por supuesto, en el caso de la familia y los amigos – fortifica las

---

<sup>260</sup> Por ejemplo, “los cementerios, son construcciones que poseen paredes y puertas como las casas, pero no tienen techo y son lugares peligrosos” (Palacios 1982: 46).



varias relaciones; en cuanto otro tenga necesidades parecidas, se acudirá a ayudarlo, por lo menos, según lo que es la norma.

Vivir en la ciudad implica, en muchos casos, tener algún tipo de ocupación en ella, ya sea laboral, de estudios o de otra naturaleza. Sin embargo, esto no impide que las relaciones familiares y sociales y con el campo sean olvidadas o dejadas a un lado, compatiblemente con los compromisos cotidianos. En el específico caso de Ancasaya y Alpacollo, considerada la relativa cercanía con Puno (ya que, se llega fácilmente en poco más de una hora), las visitas eran frecuentes, desde la ciudad a la comunidad y viceversa. De la ciudad, las personas se desplazan a la comunidad, ya sea para visitas rutinarias, de ayuda o intercambio con la familia.

El desplazamiento se realiza desde el *Terminal Zonal* de Puno, el terminal del que salen los buses hacia las varias zonas del Departamento, en particular hacia el sur del mismo<sup>261</sup>. De aquí se toma la *combi* para Ilave y después de poco más de una hora de viaje en la Panamericana, se llega al terminal de la capital provincial de El Collao. Luego, se puede tomar un taxi, a menudo compartido, o caminar hacia el *Terminal zonal de Ilave* para coger otro bus, también compartido, que deja en frente del desvío de Alpacollo.

Describiré a continuación un día, un ejemplo que es bastante común en los desplazamientos de la ciudad al campo (y viceversa): ir “de paseo”, como se dice, generalmente, los días sábado y/o domingo al campo. Desde Puno o Ancasaya y Alpacollo, podría parecer banal, incluso superfluo relatar algo tan normal, casi cotidiano; sin embargo, el solo acto de volver, casi cada fin de semana, revela algo más sobre las identidades de las personas que se desplazan. Marcus, ya en los años 80, había puesto la atención sobre la necesidad de ‘abrir’ la etnografía a otras maneras de construir el campo, siguiendo a los sujetos, los objetos, las metáforas, los conflictos, las tramas, las historias o las biografías (Marcus 2001). En este caso, puede decirse que mi tarea etnográfica mezclaba muchas de estas clasificaciones. Viviendo con la familia, yo les seguía en sus desplazamientos y, por consiguiente, seguía sus historias personales, y las biografías de sus parientes. Seguía a los sujetos pero también a los objetos que iban de Puno a Ancasaya y Alpacollo, y viceversa. El ‘regreso’ a la comunidad – aunque distante poco más de una

---

<sup>261</sup> Para Juliaca hay un terminal específico, aunque se puede tomar el carro en el mismo Terminal Zonal. Para viajar a Lima, Arequipa, Cusco, Tacna, Moguegua existe otro terminal, el Terrestre.

hora – era (y continúa siendo) una manera de volver a reencontrar un contexto territorial, unas relaciones familiares, un micro-mundo que, de manera diferente, pertenecía a cada uno de los miembros de la familia, constituyendo una parte importante de su identidad personal y, también, política.

Un día tomamos el *carro* en Puno para Ilave, y de allá fuimos en taxi hacia el desvío para Alpacollo. Después de unos veinte minutos de caminata, cuando ya se alcanzan las primeras casas de la comunidad, fuimos a saludar y, después, Susan – la hija de Vicente – y yo acompañamos a su prima a llevar las ovejas detrás del cerro, donde las amarró. Ese día, el plato principal consistía en *waja*, papas cocidas en un horno de barro. En primer lugar, hay que recoger el *ali*, el talo, de la papa, en agosto, ya se ha escarbado y todavía faltan un par de meses para volver a sembrar, por lo tanto las raíces y los retoños de la planta de la papa están secos. Entonces es necesario recoger mucho *ali* ya que, al quemarse, se desgasta rápidamente, y el horno debe calentarse y llegar a la temperatura correcta para cocer las papas. El *ali*, para mayor comodidad, se carga en un *awayu* viejo;

**Fotos 12-22: Secuencia de la preparación de la *waja***



las mujeres lo anudan detrás del cuello, mientras que los varones en diagonal detrás de la espalda. El *q'ipi*, bulto, se lleva en una *chakra* cerca de la casa. Como el terreno está todavía seco por falta de lluvias, se forman bloques de barro y con ellos se construye el horno. Con la *llijwana* se escarba un hueco poco hondo y luego, con 'piedras' de barro de diferente tamaño, se comienza a construir la 'puerta' del horno, un medio-arco que se tiene por sí solo.



En este punto se prepara la cubierta, y entre los huequitos de ésta se ponen piedritas pequeñas para tapar los vacíos, de manera que no pase el aire. A través de la puerta, se inserta el *ali*, se enciende, y – a medida que va consumándose – se añade más. Según el padre de Celedonia, la manera mejor de cocinar *waja* (llamada también *watia*) es con los talos de la quinua<sup>262</sup>. Una vez que el horno se ha calentado, asumiendo un color rojo fuerte, se practica una pequeña obertura encima, por la cual se echan las papas; no hay un tipo de

---

<sup>262</sup> En julio de 2016 fui con Paola, mi compañera, a visitar a Lucio y Angélica en Alpaccollo; en esa ocasión preparamos la *watia* con los talos de la quinua.





















Fuente: fotos del autor (agosto de 2013, y la última de 2014)



papa particular o más adecuado, sin embargo, yo siempre comí *ch'iyari imilla*, papa negra, y otra papa llamada *yuqallitu*. Seguidamente, con un palo se destruye el horno, *q'upaña*, y las papas se cocinan con el calor de las piedras. Después de alrededor de media hora, se va a recoger las papas. Ese día, Susan preparó también atún con cebollas, tomates y *rocoto*. En la abrumadora mayoría de los casos, no habiendo la costumbre de comer en una mesa, se dispone en el suelo una manta o un *awayu* y, encima de este, se coloca la comida. Las personas se sientan en bloquetas o banquitos, también en el suelo, pero siempre poniendo algo para no tomar frío. Durante la comida, no se suele tomar, ni agua; después de terminar, se bebe alguna gaseosa, todos de un mismo vaso.

Esa misma tarde, una noticia animó la comunidad. Yo estaba yendo con Susan y su prima a ver algunos cachorros recién nacidos, en la casa de ésta, cuando Lucio nos llamó gritando desde lejos. Nos acercamos y nos informó que habían capturado dos *añathuyanaka*, zorrinos. Cuando llegamos, había mucha gente alrededor de los animales, un macho y una hembra; un tío me dijo que ya hacía algunos días que los perros aullaban; por lo tanto, algunos varones, que tenían la sospecha que pudiese tratarse justamente de zorrinos, se pusieron a buscarlos y, en un cerrito cercano, encontraron “su casa”, su madriguera. Se dice que estos animales, peligrosos por arruinar las *chakras*, son “buenos” para curar algunos tipos de enfermedades, en particular el *tisiku*, tuberculosis. En la curación se emplea su sangre, considerada muy potente; además, es realmente cara, ya que “se vende a 100 soles en el mercado”<sup>263</sup>; “dicen que un vasito así (indicó un vaso chiquito) cuesta veinte soles, dicen”, me dijo una mujer. Los animales estaban espantados, y rociaban su líquido para defenderse; después de jugar un poco con el macho, que estaba ligado, decidieron matarlo a golpes. Después lo degollaron y todos nos acercamos con un vaso de plástico para llenar con la sangre que salía de la yugular; las reacciones eran, por lo general, de asco divertido. Todos repetían que hice bien en tomarlo, porque su sangre es buena. Luego de haber tomado, el animal fue despellejado y su carne dividida entre los que tenían algún problema de salud.

---

<sup>263</sup> El día siguiente, domingo, día de feria en Ilave, vendieron la hembra en el mercado.

### 1.2.2 Vivir en la comunidad

En su clásico ensayo significativamente titulado *Khit̄ipxtansa*, “¿quiénes somos?”, Xavier Albó (1986: 159-160) dedica un apartado a la identidad aymara en cuanto ‘campesinos’. El estudioso hace referencia a la realidad boliviana, la cual de hecho ha sido diferente con respecto a la peruana (Albó 2002); sin embargo, en ambos países las Reformas Agrarias han representado momentos de trascendental relevancia para los pueblos indígenas entre cuyos confines habitan. Por lo que tiene que ver con esta sección, un aspecto en particular merece ser citado: se trata del cambio de denominación (en Bolivia a partir de 1952, y en Perú de 1969) de indio a campesino. Una modificación terminológica que, por lo menos en el plano formal, eliminaba las connotaciones raciales en favor de las de clase. En Ancasaya y Alpacollo, la identidad de las y los comuneros es una identidad fuertemente relacionada con la tierra, en particular como medio de producción y de sustento familiar, además de simbólico. En las páginas siguientes, relato una conversación que tuve con un anciano comunero acerca de cómo se sembraba ‘antes’, cuando él era todavía joven.

V: Antes pe’, solamente vivían nuestros abuelos con la *chakra* no má’ siempre. En la *chakra* han criado animales, entonces, yunta siempre criaban, cada uno siempre para hacer su *chakra*, después en marzo rotoraban el terreno, después del terreno... *Kuti* se llamaba, *kutiñar* decía eso, pasaban al.... Primero hacerlo arar, después éste... O sea, lo cruzan también eso, *kuti*. Después *willi villa*<sup>264</sup>. Lo cierto, así sembraba pue’, hablaba así. Primero: la rotura; después al *kuti* viene la así pe’. Ahora, en la esquina comienza el *willi*, así, así, así

[*hace gestos con la mano como cruzando una superficie imaginaria*],

---

<sup>264</sup> Posiblemente, se refería al verbo *williña*, ‘derramar’.

hasta llegar a otra esquina. Ese se llama *willi*. Después, sobre *willi*... Hay unas piedras de este tamaño: con *wika*<sup>265</sup> ahora, ya no hay pue' ahora, antes muchos abuelos eso siempre usaban. Yo estaba chiquito entonces. Eso hay que hacer arrastrar con la yunta, entonces. Como tiene esos... Esas... Hecho de éste... ¡Cuero! Entonces, hay que sostener este lado, pa' que vaya a este lado, entonces hay que hallar con la yunta y dar vueltas así... Entonces, hacen unos lazos, no hay palos para eso, entonces, siempre choca carros a las vacas, entonces, pa' que no raspe hay que volver con los trapos esa parte. Es diferente p's antes. Entonces, ya, con una plancha pasan pue'... Ya está planchao el terreno. Entonces, recién viene la sembra.

D: *¿Qué se sembraba?*

V: Papa, para papa siempre.

D: *¿Muchas variedades o una sola variedad?*

V: Por ejemplo, sembrábamos esta parte

[*dijo indicando en el piso una sección imaginaria del terreno*]

Antes había... *Sachisa*, se llamawa... Y *ch'iyari imilla* es negra papa, papa negra. Ahí siempre había. Después, había *luk'i, luk'i*, papa amarga. Ahora es éste. Siempre a los partes húmidos han sembrado eso<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> No he conseguido entender el significado de este término.

<sup>266</sup> La tía Lucía me enseñó todo los tipos de papas que tenía en ese entonces mientras cocinaba (ver imagen): “Papa salchichawa (*sic*)”, “*allqachu, ch'uñu taki*, esto también *yqallitu* es pe” (que tiene la medida para el *ch'uñu*, y es ‘varoncito’), “*qumpi, qumpiwa, suma musq'a papa, tunta taki, tunta taki waliwa*” (“papa rica y muy dulce, medida para hacer *tunta* – *ch'uñu* blanco – va bien para hacer *tunta*”), “*luk'i papa musq'a tunta, tunta taki*. Buonísimo *tunta taki, ch'uñu taki*. *Chairu taki* rico, *papa luk'i*” (dulce y buena para la *tunta*, de esa medida, y buena para preparar *chairu*, una sopa), “esto peruanita, y esto *mariwa, papa mariwawa*, pa'l *tunta*, pa'l *ch'uñu* es bueno también”, “Papa negra no tengo, *ch'iyari imilla*”, “esto *janq'u imilla*, papa blanca. Eso no má' es pe”. “Conservadas bajo forma de *chuñu* – escribe Bouysse-Cassagne – la papa ha sido el alimento a la base de la alimentación de las tierras frías, su pan de alguna manera, como dijo Cobo” (Bouysse-Cassagne 1978: 1060). Sobre la taxonomía de la papa, ver el clásico estudio de La Barre (1947), y también Painter (1981: 142-150); para una interesante y completa discusión sobre la importancia de la papa en el mundo aymara, ver Ajata (2011).

**Foto 23: Algunas variedades de papas**



Fuente: foto del autor, Ancasaya, 2 de octubre de 2014

*[Pregunto al tío si se sembraba también quinua, y él me contesta casi enfadado, como si yo no entendiera algo tan elemental, es decir, la preparación del terreno para sembrar papa]:*

V: Después... ¡no pe', eso es para la papa! Entonces, eso, cuando escarban la papa, cuando maduran, ¿no? Cuando escarban y al año siguiente<sup>267</sup> ahí siembran pue', quinua. Entonces, hay que hacer para papa otra parte también. Entonces, éste... Ya, quinua sembramos y... 8 de setiembre, quinua.

*D: Se siembra el 8 de setiembre<sup>268</sup>, quinua.*

---

<sup>267</sup> El tío se refiere al sistema de *aynuqa*, es decir, la rotación de cultivos para el descanso del terreno. Ver Rivière (1994), Velázquez (2015).

<sup>268</sup> El 8 de setiembre, en Puno se festeja *La Natividad* de la Virgen.

V: Siempre primero siembran quinua, setiembre ya quinua siembran. Después... Así también hacen pue' pa' la papa, en marzo también pe', en marzo también pue'. Antes habían nacido nuestros abuelos: una parte pampa y otra parte hacia los cerros. Cuando hay mucha lluvia, entonces, ahí se libra, pue'... Entonces, a veces hay año que no hay muy lluvia, entonces ahí cae en la pampa también hay papa. Y también éste... Quinua, dos partes... Después de octava también siembran otra, otra quinua. Entonces, ya... Después, ahora... Papa siembra, ¿no? El día siguiente, al año siguiente otro parte también prepara entonces, ¡ahí se va a hacer quinua!

*D: Donde había la papa... Donde el año precedente había la papa...*

V: La quinua hay pues ahora. Y ésta cuando era quinua, ahí siempre sembramos: cebada, cebada. Sucesivamente, se va... Así siempre. Pero ahora, como una sola vez no má' se voltea y lo siembran ahora... Y los nuestros abuelos no han ido a trabajar nada, solamente ahí no má'. La mujer escarba la papa, y él hace el *kuti*, ¿cómo te digo? *Koti*, en éste... Rotor: hay primero la rotora y viene la... *kuti*. Hacen surquitos éste para la papa... Entón, con la yunta lo hacen, lo parten... Hacen unos sorcos, entonces... Así, intermedio lo saben hacer. Y lo pasan con la yunta, y esto lo pasan con la llanta: ya sobran cinco, ¿no? Tres nomá'. Entonces, eso, mientras está escarbandóla, recoje ya, haces abrir la tierra pe'. Entonces, ahí coje la moguer, con la *raigana* [Ilijwana] y eso... Cuando ya termines, entonces, viene, le llamas ya si has terminado, entonces, esto también pasa, ya está, ya está. Así escarbámos pe' antes.

*D: ¿Qué animales se criaban?*

V: Toros, siempre tenían toros para hacer *chakra*. Y algunos tenían cuatro, tres, una vaca, pero con... Con eso siempre pe' hacían... Algunos han tenido yunta tampoco, entonces, ¿no? ¿Con qué podías hacer nada?

*D: Y ¿cómo hacían estos que no tenían animales para...?*

V: Algunos criaban solamente éste pue'... Hembras no más pue'. Entonces, tiene que ser macho siempre, entonces... Por eso, no podía tener yuntas, sin yunta no se puede hacer *chakra* pue'... Así era antes... Entonces, solamente le dejaba sí o no pue'... No habían sabido trabajar al pueblo... Ahora pue', ahora está temporada, puuuu<sup>269</sup>, todo los jóvenes a trabajar al pueblo, cualquier cosa.

A mediados de setiembre, tía Lucy me dijo que debía *jiwra phawaña*, sembrar quinua. Días antes, le comenté que me gustaría ayudarla y que, además, estaba curioso porque nunca lo había visto hacer. Sin embargo, pasaron por lo menos diez días antes de que me llamara para acompañarla a la *chakra*. Posiblemente, hubiera sido mejor sembrar antes, empero eso no dependía de ella. Pese a que, en el calendario aymara, hay fechas más o menos establecidas dentro de las cuales deben llevarse a cabo las diferentes actividades<sup>270</sup>, puede acaecer que – por diferentes razones – éstas van retrasándose. Sembrar a finales de setiembre, sin embargo, no comportaba ningún inconveniente. En este caso, tía Lucy tuvo que ponerse de acuerdo con un señor que tenía una yunta para arar la parcela, ya que el tractor en ese lugar no podía pasar porque el sendero es demasiado estrecho. El terreno donde debía trabajar se encuentra entre dos alturas, y es una especie de canal atravesado por una pequeña vereda. No se trataba de grandes extensiones, sólo unos cuantos surcos más largos que anchos; sin embargo, aunque no hubiese ningún tipo de delimitación física que permitiera saber cuál era de uno y cuál del otro, la tía me enseñó lo que correspondía al Lucio, al Vicente y a ella. Y ese año le tocaba a ella sembrar también para sus hermanos que, por tener compromisos laborales, no pudieron ayudarla. “Vamos a sembrar también para Celedonia”, una de sus cuñadas, “porque si no va a haber quinua, la Cele va a llorar<sup>271</sup>”.

Al llegar, saludamos<sup>272</sup> a los presentes de la manera convencional: “*kamisaraki, tú, tía*”. En cualquier situación, ya sea cotidiana, festiva, de duelo, de trabajo, el/la recién llegado/a

---

<sup>269</sup> Está por ‘pucha’, una interjección por ‘puta’.

<sup>270</sup> Ver Fernández Juárez, específicamente el capítulo 2 sobre el ciclo productivo aymara (2002b: 53-99).

<sup>271</sup> Esta expresión se emplea en diferentes ocasiones. No es un llorar de verdad, sino más bien es una especificación, un énfasis, de un ponerse tristes.

<sup>272</sup> Otras fórmulas de saludos (*aruntaña*, ‘saludar’) son: *aski uruphana*, *aski jayp'uphana*, *aski arumaphana*, durante encuentros que tienen lugar respectivamente en la mañana, en la tarde y en la noche. Al encontrarse, se pregunta *kamisaraki*, traducible como ‘¿qué tal?’, el interlocutor, generalmente, contesta: *walikiwa, jumasti?*, es decir, ‘bien ¿y tú?’. Para decir ‘hasta mañana’ se emplea *arumanthikama*, pronunciado *arumant*

debe cumplir con unas maneras codificadas de interacción con las/los otras/os, ya que el saludar es una fórmula de respeto hacia las/los presentes. El no cumplir se sanciona en las futuras ocasiones de encuentro, dando sin embargo lugar a comentarios sobre la conducta de la persona; se dice, por ejemplo, que quien no saluda “no es gente” y que, por eso, “siempre hay que saludar”. Si alguien está andando por la comunidad y se topa con otra persona, aunque no se pare para conversar, es preciso saludar con un simple ‘tío, tía’. Como se ha mencionado, en las comunidades peruanas quechua y aymara el término no implica necesariamente consanguinidad, ni otro tipo de parentesco; ‘tío’, ‘tía’ es una fórmula que indica respeto hacia personas de clase de edad mayor o, también, simple cortesía. Propongo un ejemplo que, sin embargo, ayudará a esclarecer más, en un contexto cotidiano, el empleo del término. Pocos días después de mi llegada a Perú, fue invitado por Celedonia y Vicente a la fiesta de San Santiago, en la comunidad de Ancasaya. El día siguiente, por la mañana, vimos desde la casa de la pareja que algunas personas armaban una red para jugar a vóley; Celedonia se quedó en la casa, para alcanzarnos después, y nosotros – Vicente, Susan (su hija) y yo – fuimos adonde los otros para saludarles. Era la casa del padre de un ahijado de Vicente y Celedonia. Saludamos, jugamos – varones y mujeres juntos – y, luego, descansamos tomando gaseosas. Había dos niños pequeños, primos entre ellos, los cuales estaban muy interesados – aunque, en un primer momento, desconfiados – por mí y, en particular, por mi cámara de fotos. Después de conocernos un poco, y de hacerles jugar con la cámara, se pusieron a discutir entre ellos haciendo bulla; uno de los dos se refirió a mí de una manera que, a mí, me pareció normal, pero que a su papá resultó ofensiva. Éste, de hecho, le regañó obligándole a decirme ‘tío’, cosa que, efectivamente, hicieron ambos niños. Por supuesto, no tenía ningún vínculo familiar – real o ficticio – con los niños, pero mi estatus – tanto de extranjero, como de persona mayor que los niños – fue sancionado y corregido por el adulto.

Claramente, el término es empleado también con referencia al parentesco ‘real’. Por lo tanto, una chica se refiere a la hermana de su papá llamándola ‘tía’, y al marido de ésta ‘tío’.

---

*kama* (*arumanthi* es ‘mañana’). Para agradecer, se emplea *paysuma* o, también, *yuspagara* (de ‘dios te lo pagará’). Sobre las maneras correctas de portarse con las y los otros, ver Llanque (1973).

Siguiendo con la visita, luego de haber cumplido con el saludo nos sentamos con el resto. La tía sacó del *q'ipi*, bulto, una botella de gaseosa<sup>273</sup> y un vaso de plástico, pasándolo en seguida al tío<sup>274</sup>; éste versó el líquido en el vaso y *ch'alló*, dos veces hacia el este, en la dirección donde nace el sol. Como hemos avanzado, cuando se *ch'alla*, se echa el líquido de manera que se produzca una cruz en el terreno; se marcan dos puntos con la bebida, antes a la izquierda y después a la derecha – a una distancia de unos treinta centímetros, de manera paralela – y, en el medio de éstos, se tira el contenido que queda en el vaso formando la cruz<sup>275</sup>.

#### Foto 24: Siembra de quinua en Ancasaya



Fuente: foto del autor (27 de setiembre de 2014)

Cada *ch'alla* es contextual, pero en este caso se pedía permiso a la *Pachamama* para comenzar el arado y la siembra de quinua. Después de *ch'allar*, el tío llenó el vaso – esta

---

<sup>273</sup> ‘Gaseosa’, en la región de Puno, indica cualquier bebida con gas y sin alcohol. Generalmente se toma de manera social, y es empleada también para *ch'allar* en ocasión de acontecimientos de varia naturaleza.

<sup>274</sup> Quien *ch'alla* es a menudo un varón.

<sup>275</sup> En ocasiones de recuerdo a los difuntos, además de la *ch'alla* en dirección al este, repetida dos veces, se practica también con orientación al oeste, lugar donde residirían las almas de los muertos. Una vez me invitaron para que fuera yo a *ch'allar*, antes de comer; repetí escrupulosamente los ‘códigos’ de la acción. Una tía me dijo que me iba a casar, pues – según ella – lo dejaba claro la forma que asumí el líquido al caer.



vez para tomar –, pasando la botella a quien estaba a su lado derecho. La vuelta debe darse siempre en sentido contrario a las agujas del reloj<sup>276</sup>. Una vez que se ha consumido el propio vaso, éste se entrega a la persona que está al lado derecho, repitiendo la vuelta. Esta manera de tomar, bastante codificada, puede verse frecuentemente también en ámbito urbano, aunque en contextos definidos<sup>277</sup>. Propondré unos ejemplos relacionados con el contexto urbano, tanto relativos a situaciones domésticas como de tiempo libre.

Jirón Lima, Puno. Desde la Plaza de Armas, donde se encuentra la catedral de San Carlos, hasta Parque Pino, cuyo edificio principal es el Glorioso San Carlos, colegio fundado por Simón Bolívar, es zona peatonal. Es el centro turístico de la ciudad, con casas coloniales, tiendas, restaurantes, bares, bancos. Está cotidianamente animado por turistas y puneños. Empero, desde donde comienza el Parque Pino para el norte, la misma calle deja de ser peatonal, y cambian también los bares, mucho más populares y frecuentados por gente de Puno. Hay música y las y los jóvenes toman *té piteado*<sup>278</sup>, vino caliente o cerveza. En los primeros dos casos, cada uno bebe de su vaso, pero si se está tomando cerveza, no es infrecuente hacerlo de un mismo vaso, convidando a rotación a los otros. En el centro de la mesa se pone un *puchero* (llamado también ‘municipal’), un vaso más grande que los otros; se versa el propio vaso, generalmente hasta la mitad, y se pasa la botella a quien está al lado derecho – o, si sólo son dos personas, a la otra –; luego se bebe y después, con un gesto que parece como si se estuviese calentando el líquido en el vaso, se echa lo que queda al *puchero* que, de este modo, va llenándose, mientras que el vaso se queda limpio para la persona que tomará después. Hay que subrayar que esta manera de tomar es común a personas que proceden tanto del ‘lado’ quechua y del aymara, como de Puno u otros pueblos de la zona. Es, además, un ‘estilo’ social que se repite de la misma manera en contextos festivos comunitarios y urbanos, en las *cantinas* de ciudades y pueblos, y en las habitaciones privadas, no limitándose – sin embargo – al sólo consumo de bebidas alcohólicas.

Regresando a la siembra de quinua, es necesario preparar el terreno que puede ser arado con un tractor o una yunta, amarrando los animales entre sí, y éstos con el arado, por medio

---

<sup>276</sup> En caso contrario, se avisa a quien falla, señalándole la dirección correcta de la vuelta.

<sup>277</sup> Una vez que en un bar de Puno tomamos cada uno de su propio vaso, algunos de los que estaban conmigo dijeron “vamos a tomar como bolivianos”. Según su opinión, los “bolivianos” tendrían otra ‘costumbre’ en este sentido.

<sup>278</sup> Mezcla de té y anisado.

de una soga. El arador dirige la yunta en línea recta, arreando a los animales con sonidos como *ch, ch, ch, che, ch, che*. Detrás de la yunta sigue el/la *satiri*, ‘el/la que siembra’, generalmente mujer, que echa los granos en el surco recién abierto. Para mayor practicidad en el trabajo, es común que las mujeres que siembran lleven, encima de la pollera, un delantal donde guardan los granos o, también, un *awayu* envuelto diagonalmente, para que sea más fácil sacar las semillas.

Una vez completada la siembra, hay que esperar que el tiempo atmosférico no sea demasiado inclemente porque, al contrario, la cosecha puede ser mala. En un contexto como es el aymara rural, la atención, las conversaciones y las preocupaciones acerca de lo sembrado revisten una importancia central en lo vivido cotidianamente, pues representan buena parte del sustento de la familia. La autoidentificación con el campo, y en cuanto campesino, constituye una de las identidades más importantes para el *jaqi* aymara en las zonas rurales de Puno. Asimismo, es comprensible que muchos de los discursos – y también los actos – estén orientados hacia un buen éxito de la estación agrícola que siempre está sujeta a situaciones no previsible. El peligro mayor lo representa la granizada (Kessel, Condori 2004). Algunos días después de sembrar conversé con una comunera a este propósito. El cielo, ese día, estaba nublándose:

R: «Puede ser que caiga helada», me dijo preocupada.

D: «Ah sí, ojalá que no», le contesté.

R: «¡Eso!», me respondió. «La quinua pue’ puede helar. Con la helada sí sobrevive, la granizada pue’ quema, total. Marchitas hojas, su tallo. Y hace mucho daño».

Es evidente que la chica estaba preocupada que no llegase el *chhijchhuta*, granizo, por los muchos daños que puede provocar a las plantas; en efecto, la helada no mata las raíces y, por lo tanto, la planta puede sobrevivir. Además, es indispensable en la preparación del *ch’uñu*. Sin embargo, es necesario que llegue en momentos determinados, y no cuando hay todavía que sembrar o recién se acaba de hacer. Por lo tanto, hay que intervenir para que no caiga la helada. En Ancasaya, la medida que se toma consiste en ir a sahumear<sup>279</sup> de noche, antes de la hora en que cae la helada, considerada más o menos las 4 de la madrugada; por

---

<sup>279</sup> Pese a que el DRAE registra “sahumar”, el término comúnmente empleado es “sahumear”.

lo tanto, se debe ir a las *chakras* antes de esa hora, posiblemente entre las 2 y las 3. Allá se quema *guano*<sup>280</sup> de burro y se deja humeando para que el humo “dentre” [entre en] la tierra. La idea es que el humo pueda calentar la tierra para que la helada no congele las semillas.

### 1.2.3 La casa en la comunidad

Siguiendo a Palacios, la descripción de la estructura “se limitará a un modelo idealizado de la casa aymara de una familia” (1982: 43). Por lo general, los diversos edificios pertenecientes a una misma *uta*, ‘casa’, están cercados por un muro, que corre a lo largo de todo el perímetro. Este muro forma una zona de aislamiento entre el espacio interno, propio de la familia nuclear, y el externo que, sin embargo, no es totalmente ajeno. El muro, que puede variar en cuanto a material y altura, siendo construido en piedras o adobe, así como de ladrillos o bloquetas, es generalmente rectangular.

No hay *uta* que esté compuesta por un único cuarto; esto por el hecho de que cada ambiente cumple con unas funciones bien precisas. Las paredes de los cuartos están, por lo general, construidas con adobe, utilizando una técnica que consiste en mezclar barro y paja, además de piedritas, dejando secar el producto tallado de forma rectangular; algunas casas, particularmente en zonas en las que hay abundancia de piedras, pueden estar parcial o totalmente construidas con ese material. Sin embargo, la tendencia actual es la de construir los cuartos con el así llamado ‘material noble’, ladrillos de cemento, e, incluso, se notan modificaciones que recuerdan las modernas casas de pueblos y ciudades. No se trata sólo del techo de calamina – la manera ‘tradicional’ con la que los techos están ahora construidos – sino que tiene que ver también con las ventanas y los vidrios de éstas, así como por los materiales de construcción de las casas (Mamani, Gundermann Kröll, van Kessel, Dransart, y Galdames Rosas, 2011, Šolc 2011).

---

<sup>280</sup> Según el DRAE, la palabra procede del quechua *wánu*. En Perú, así como en otros países andinos, con *guano* se entiende – además de la “materia excrementicia de aves marinas, que se encuentra acumulada en gran cantidad en las costas y en varias islas del Perú y del norte de Chile, y que se utiliza como abono en la agricultura” – también el estiércol, al igual utilizado como abono agrícola.

**Foto 25: Vista parcial de la comunidad de Ancasaya**



Fuente: foto del autor (28 de setiembre de 2014)

Tener una casa y, además, una casa ‘moderna’, es algo muy valorado. “¿En tu tierra, cómo son las casas?” Preguntas sobre este tema son muy frecuentes en la comunidad, hasta con personas recién conocidas, y en particular varones. Técnicas y materiales, dimensiones, gastos en la construcción, formas, desde mi perspectiva ayudaban a entender su punto de vista, pero a ellos daban una medida de lo que podía ser ‘moderno’. Si yo contestaba que “antes se construían con piedras o con adobe”, ellos me preguntaban sobre bloquetas y el costo que puede tener actualmente un millar de piezas. Un tío y un *maestro* a los que ayudé en sobreedificar una primera planta, cerca de donde yo vivía en Ancasaya, me preguntaban sobre cómo son y cómo se construyen los edificios, cuántos pisos hay y por cuántos cuartos están compuestas las casas. Mientras conversábamos, quedaba claro que los materiales, desde su perspectiva, representaban la posibilidad de alcance de un cierto nivel y estatus social; para el tío, por ejemplo, el adobe era poco económico en término de trabajo físico y, además, representaban el pasado; los ladrillos, comprados en Juli, quinientos o un millar, le

daban la posibilidad de adquirirlos en varios momentos, gastando menos, mas sobretodo, que la casa quedase “más bonita y más resistente” que si hubiera sido con adobe. El tío me enseñaba una casa vecina construida a la manera “moderna”, de dos plantas, con bloquetas y ventanas muy amplias con los vidrios coloreados. De todas formas, la primera planta sobre la cual se estaba construyendo el segundo piso, también de bloquetas, estaba manchada con la sangre de la *wilancha* derramada hacía algunos días. Ahora, aunque cambien los materiales de construcción, y la idea general de estructura, lo que parece quedar es el sentido del concepto de ‘casa’ que “no se elabora a partir de una lista de rasgos específicos – un techo, paredes, puertas y ventanas, etc. – cuya presencia se debe verificar para tener la certeza de que el objeto ante el cual estamos es efectivamente una casa” (Descola 2005: 158). En este sentido, el concepto de ‘casa’ se construye a partir de la oposición adentro/afuera.

En una misma *uta*, entendida como conjuntos de edificios habitados por una familia nuclear, compuesta por la pareja y sus hijos, pueden estar simultáneamente construcciones ‘tradicionales’ de adobe de barro – algunas de las cuales con techo de paja – y construcciones más modernas. La calamina, sin embargo, es sin duda el material más empleado para la edificación de los techos.

El número de ambientes puede variar mucho, aunque hay algunas constantes representadas por el *putu*, cocina, los cuartos, y la despensa. En medio de los varios edificios se forma, por lo tanto, un patio de tierra. Además, hay los establos para los animales y, fuera del perímetro del muro, la letrina.

Dentro, y afuera, de este espacio social se desarrollan las actividades cotidianas, las labores a las que hay que atender en cada período particular del año, el cuidado de los animales, la preparación de la comida para el día, las relaciones familiares y comunitarias.

A continuación, describiré cuatro momentos de un día<sup>281</sup> de octubre, siguiendo a personas de diferentes edades; una mujer que en la madrugada prepara el desayuno, un tío y su nieto que, en la mañana llevan las vacas a pastear, una familia que va a sembrar papas entre medio día y la tarde, y un varón que quema la basura de noche.

---

<sup>281</sup> Sobre la descripción de un día cotidiano, ver Canessa (1993: 133-136).

## 1.2.4 Un día cotidiano en Ancasaya y Alpacollo

### 1.2.4.1 La tía Lucía prepara el desayuno

Un día cualquiera en la comunidad de Ancasaya comienza muy temprano, cuando todavía el sol no ha salido, o recién está amaneciendo, *qharaya*. Generalmente, es la mujer dueña de la casa que se levanta antes que los otros para preparar el desayuno que, junto con el almuerzo, es la comida más importante del día. La preparación ocurre en el *putu*, cocina, un ambiente pequeño con un fogón, *qhiri*, y algunos banquillos, cuyo piso es tierra ‘arrugada’<sup>282</sup>. En algunas cocinas, la bosta de vaca, el combustible empleado para encender el fuego, se dispone pegado al muro; en otras, se deja afuera, en algún lugar protegido de la lluvia y la humedad. La comida puede variar mucho, de acuerdo con el período y la disponibilidad de alimentos en el almacén, pero es muy común consumir una sopa caliente con papas hervidas, *ch’uñu*, habas y otras verduras, y cuando hay con carne o *charki*, carne de cordero u oveja deshidratada y expuesta al sol. Es también común tomar mate para vencer al frío de la madrugada. De todas formas, “hay que comer harto”, justamente por el frío, ya que raciones poco abundantes no ayudarían a calentar bien el cuerpo<sup>283</sup>. En las madrugadas, es común que se acerquen a visitar la familia otros parientes, a los cuales se invita el desayuno.

### 1.2.4.2 Amarrando vacas

Una mañana andaba por la comunidad dando vueltas y sacando fotos; no había encontrado a nadie, hasta cuando, de lejos, vi a un tío que conocía y que iba con su nieto a llevar las vacas a pastar en Kalwayu, una pampa al otro lado de la Panamericana donde se

---

<sup>282</sup> Fernández Juárez (2002b: 184, nota 13) así describe una cocina en una comunidad aymara boliviana: “En la cocina se encuentra el fogón (*qhiri*) campesino, realizado con barro, que recibe con frecuencia la denominación de *qhiri awichu*. Es el foco principal del «calor» familiar y el barro cuarteado que conforma su estructura semeja las arrugas de un ser antiguo. El calor, su protagonismo en múltiples actividades de la vida familiar así como las evidencias de sus arrugas, le hacen merecedor del calificativo de *awichu* (abuela) – *awicha*, en Ancasaya y Alpacollo – y como tal participa del parto (se refiere a que, a menudo, el parto se lleva a cabo en la cocina)”.

<sup>283</sup> En el mundo andino, se considera una descortesía rechazar o no acabar la comida que ha sido invitada y que se tiene en el plato. Es vista una falta de respeto, ya que demostraría que la persona es desagradecida y no quiere compartir con las y los otros; además, se dice también que no necesita y, por eso, la vez siguiente no se le va a dar más. En el caso de que uno no pueda comer más, hay que invitarle a las otras personas. Esto vale más bien para ocasiones festivas, ya que en el cotidiano uno puede no tener hambre o no sentirse bien y no querer alimentarse demasiado (Fernández Juárez 2002b: 92).

suele amarrar a los animales. Me acerqué para saludarlos, y les acompañé para ayudarles. Como es común en Ancasaya, no se suele tener demasiadas vacas, por lo tanto los amarramos rápidamente y luego nos sentamos para conversar. En la región, por lo menos en la zona media, se suele amarrar a los animales, en particular a las ovejas, vacas, burros y, donde se crían, también llamas y alpacas; básicamente, se ata al animal con una sogá, la cual lleva a una extremidad un fierro que se injerta en la tierra, dando al animal movilidad pero que no le permite irse demasiado lejos. Esta medida se toma con la finalidad de que el animal no se escape, pero también deja a la persona encargada de cuidar a los animales la posibilidad de dedicarse a otras incumbencias. Generalmente, es la mujer que se ocupa de llevar las ovejas a pastar, mientras que en el caso de las vacas se ocupan tanto la mujer como el varón. En Alpacollo, es común llevar a pastar a los animales detrás de un cerro, en la mañana, donde se dejan amarrados todo el día, yendo a recogerlos – o quedándose allá – antes de que oscurezca. En Puno, particularmente en la periferia de la ciudad, por ejemplo en el centro poblado de Salcedo, al sur, es común ver a mujeres que cruzan la pista para ir a amarrar las ovejas en la pampa que está en frente del lago. En las comunidades, amarrar a los animales en terrenos comunes y destinados a esas necesidades no comporta problemas en lo que tiene que ver con el robo de éstos. Se sabe que alguien de la comunidad los ha dejado en tal o cual sitio. Además, se dice que uno puede dejar sus pertenencias en la comunidad y que nadie va a robar nada, ya que el robo es fuertemente sancionado (Bolton 2011: 217-258, Velázquez 2015).

El tío con el que estaba sentado, de repente me dijo que “ya el día se ha terminado”; no entendí en qué sentido – pues, en mi opinión recién había empezado – y, por lo tanto, le pregunté qué quiso decir. Me contestó que, habiendo amarrado las vacas, no tenía más que hacer, excepto en la tarde que debía reconducirlas al corral. Entonces, me dijo que probablemente se iría de paseo al pueblo.

#### *1.2.4.3 Sembrando papas*

A partir de finales de setiembre, en el mes de octubre y, posiblemente antes de *Todos los Santos*, en el Altiplano es tiempo de sembrar papa. En aymara, la palabra *sata* se traduce como ‘siembra’ y *satañani* como la acción de ‘sembrar’. En Ancasaya, con el mismo término, se indica, por extensión, la siembra de las papas, el recurso alimenticio más

importante en la región y al que está asociado un verdadero universo de conocimientos y tecnologías (Arnold 1996).

Un día de octubre de 2014, alrededor de las 11:00, detrás del cerro, en una zona que se llama *Tini*, fuimos a sembrar. Cargamos las semillas de la papa, el guano y las *llijwana* en el moto-carro del tío Miguel y fuimos a la casa de la tía Juana, una prima por parte paterna de tía Lucy; allí cargamos sus herramientas, su guano y sus semillas y alcanzamos la parcela, constituida por algunos surcos heredados por la parte materna de la tía<sup>284</sup>. La zona es la ladera del cerro, *parqi*, más abrigada que otras y, por lo tanto, con más árboles, entre ellos un tipo endémico de la región llamado *qulli*, además de pinos y eucaliptos. La parcela está delimitada por un murito de piedra seca, común en el territorio y, en particular, en la zona media de Ácora, hacia Ilave. El terreno ya había sido arado, por lo tanto era bastante fácil acomodarlo para la siembra.

Generalmente, la división del trabajo no contempla roles fijos de género, con excepción quizás de la siembra, habitualmente llevada a cabo por las mujeres. Una vez que se ha hecho *kuti*, es decir, que se ha volcado la tierra, se sigue la línea del surco haciendo *waru waru*, huecos más anchos que hondos, distanciados uno del otro de un paso. Se procede abriendo los huecos en un lado y, una vez que se ha llegado al final del surco, se abren al siguiente, respetando un paso entre un hueco y el otro. Es común que en un mismo surco trabajen simultáneamente más personas, hecho que permite acabar más rápidamente. La dificultad mayor consiste en romper las piedras de barro, *q'upaña*, que forman como un amalgama parecida a un ladrillo; en particular, hay que romper las más grandes en las que está pegada la mala yerba, *khulpa*. Mientras se van completando estas tareas, la persona encargada de sembrar coloca algunas *kuka laphi*, hojas de coca, en dos huecos, al comienzo del surco. Luego, se procede con la siembra, que consiste en cubrir las semillas con guano, tarea que es llevada a cabo por la misma *satiri*, la/el que siembra, sola o con la ayuda de otras personas. Una vez fertilizada la tierra con el guano, se van cubriendo los huecos con la tierra sobrante.

---

<sup>284</sup> En otra ocasión, fuimos a sembrar en la vieja casa de la pareja, en la zona llamada *Pampa Uta*, que el tío heredó de sus padres. A mi pregunta del porqué se fueron de ese lugar que, a mi gusto era muy bello, el tío me contestó que el pozo se había secado y, por lo tanto, ya no podían estar allá. Sin embargo, añadió que a él le gusta más estar cerca de la pista y, por consiguiente, del pueblo.



En esa ocasión, como la tía Juana es viuda y estaba trabajando sus surcos sola, me acerqué para ayudarla y me convidó a coca para que hubiera fuerza para trabajar, me dijo. Después nos preparamos para comer. Las tías habían cocinado en la mañana, para luego comer el *ququ* o *fiambre*. Con este término, se entiende una manera de comer de forma comunitaria, que consiste en compartir comida con los otros presentes los cuales, a su vez, ‘aumentan’ con lo que tienen. Es un ‘estilo’ de comer que puede encontrarse en numerosas ocasiones y que, de cierto modo, se opone a otras maneras de comer propias de los ámbitos urbanos o, mejor dicho, de los llamados *mestizos*; aunque no explícitamente citada, está entre los elementos recordados como distintivos de una identidad aymara en la primera parte. Por lo común, se asocia al ámbito rural, aunque puede ser ‘trasladado’ al urbano en ocasiones particulares. Básicamente, se tiende en el suelo una manta o un *awayu*, encima del cual se coloca la comida ya cocinada; los y las presentes se disponen de manera circular alrededor de la manta, sentados o de pie, comiendo con las manos, sin ningún tipo de cubiertos ni platos. No existe, de hecho, una jerarquía de género o de otro tipo, ya que varones y mujeres participan de la misma forma; sin embargo, los *wawa* suelen comer – simultáneamente – afuera del círculo, pero en las cercanías más próximas. La comida que se consume en el *fiambre*, varía según las ocasiones y con lo que cada persona puede aportar. De todas formas, parece ser la constante papas hervidas<sup>285</sup> y el *ch'uñu*. A éstos, se le pueden añadir otros productos como habas (*jawasa*), oca (*apilla*), *tunta*, queso vacuno, huevos (*k'awna*), aceitunas, pan (*t'ant'a*), algún tipo de pescado (*challwa*) hervido y, también carne (*aycha*), todo acompañado por algún tipo de *ají*. En general, se trata de ingredientes fácilmente adquiribles, ya que o bien son producidos a nivel familiar, o bien son intercambiados, o también comprados en el mercado de Ilave.

Podría parecer raro, pero la siembra de papas no es tarea que se lleve a cabo únicamente en contextos rurales; por supuesto, ése es el lugar por excelencia por tales tareas y por varias razones; sin embargo, puede pasar que, también en contextos urbanos – si bien periféricos – se lleve a cabo la *sataña*. A finales de octubre de 2014, ayudé a una familia aymara a sembrar en un pequeño terreno en la periferia de la ciudad, en una zona que – por lo común – es de mayoría quechua. La familia compró, después de haber ahorrado varios

---

<sup>285</sup> En Ancasaya y Alpacollo, en la abrumadora mayoría de los casos se trataba del tipo *ch'iyari imilla*, ‘papa negra’. Por supuesto, de acuerdo con la zona, cambian también las variedades de papas más cultivadas.

años, un terreno edificable en el barrio de Llavini, no muy lejos de la Universidad del Altiplano, donde el marido trabaja. Es una zona de reciente urbanización, caracterizada por la fuerte pendiente de diversos cerros, pero desde la que se domina toda la gran bahía de Puno, y puede verse casi toda la Ciudad Lacustre. En el barrio se hallan casas más antiguas, edificadas en adobe, junto a edificios más recientes contruidos con ladrillos o bloquetas. Más exactamente, el terreno se encuentra entre dos casas. No me detendré en la técnica de la siembra, porque no se aleja demasiado de la relatada más arriba. La única diferencia – debida simplemente a una situación contextual – es que los surcos fueron realizados manualmente, y no con yunta o tractor. Esto se debió a la posición del terreno, en pendiente y cerrados entre una calle y dos casas, situación que no consentía la llegada de la máquina ni de animales y arado. A pesar de haber traído algunas *llijwanas*, la familia fue a pedir una más a los vecinos, presentándose y explicando que habían comprado el terreno y que iban a sembrar. Ésta se las prestó, regalando también guano, hecho que fue muy apreciado por la familia. Antes de preparar el terreno, abriendo los surcos con las *llijwanas*, el marido *ch'alló* para pedir permiso a la Pachamama. El trabajo prosiguió hasta toda la tarde, interrumpido a mediodía para almorzar. La familia decidió agradecer a la vecina invitándola a comer, y ella aumentó con papas y *ch'uñu* los que ya había, es decir pescado<sup>286</sup>, papas y *ch'uñu*. La conversación, que versaba sobre maneras de sembrar, se llevaba a cabo en español, ya que la vecina procedía de una zona quechua y la familia que yo ayudaba del aymara<sup>287</sup>.

#### 1.2.4.4 Quemar basura

En general, una vez que el sol se ha puesto, se acaban las actividades cotidianas en la comunidad, excepto por algunas que se suele llevar a cabo de noche. Es el caso, por ejemplo, de la quema de la basura. En Ancasaya, en la zona llamada *Patalla*, al pie de un cerrito, “allá, al otro lado de la pista”, los comuneros han levantado unas piedras y creado

---

<sup>286</sup> Yo mismo ‘aumenté’ con aceitunas, pan y *gaseosa*; mi aporte fue reconocido por la familia y, en particular, por la esposa que me comentó que estuvo muy feliz de que yo también había aportado, porque eso demostraba que había aprendido las “buenas maneras” aymara y que, además, era “buena gente”. Este término se contrapone a otra perífrasis, el “no ser gente”, hecho que indica a alguien que no cumple con las normas sociales compartidas.

<sup>287</sup> A pesar del – si bien muy importante – aspecto lingüístico, las personas compartían muchos códigos comportamentales, así como normas sociales. Las dos mujeres, por ejemplo, eran ambas ‘de pollera’.

unos huecos donde echan la basura y la queman. Una vez, acompañé a Vicente para ayudarlo con las bolsas repletas de *t'una*, basura, que echamos en los huecos y luego encendimos el fuego. Siendo un lugar abierto y no muy reparado, hay que estar vigilando para que el fuego no se expanda. El compost no se suele quemar, ya que puede servir como *guano*. Por el resto, se hace arder plástico, papel u otro material desechable.

Aunque la inmensa mayoría de casas disponen de electricidad, no hay luz eléctrica pública para iluminar el entorno , por lo que salir de noche se revela dificultoso debido a la escasa visibilidad y al riesgo de accidentes por consecuencia de la oscuridad; sin embargo, existen también razones más culturales por las cuales no es aconsejable salir de noche<sup>288</sup>.

---

<sup>288</sup> De esto se excluyen las fiestas, ya que representan un momento extra-ordinario, esto es, en el sentido literal del término.

## CAPÍTULO II

### PERSONA, SER HUMANO, HUMANIDAD

En los diversos contextos culturales, ser humanos implica tener una serie de atributos que hacen el individuo persona humana, en contraste con otros entes que no lo son o lo son menos. En lengua aymara, *jaqi* es ‘persona’, aunque su significado puede alcanzar, a nivel semántico, conceptos como el de ‘gente’ o ‘ser humano’. La identidad del *jaqi*, persona aymara, se construye además en tensión con la alteridad, con el *no-jaqi*, en la demarcación de esa frontera mediante la que se distingue entre un ‘nosotros’ inclusivo, como *jaqi*, y un ‘los otros’ exclusivo, al que pertenecen los que no son *jaqi*. En esta macrocategoría de otredad, conviven esos ‘otros’ percibidos a partir de clasificaciones étnicas, como los *q’ara* y los *misti*, o los extranjeros en general, incluyendo a los mismos peruanos, en particular los de la costa; empero, hay que incluir otro tipo de alteridad, una alteridad que es ontológica, representada por seres como las *llawllas*, *kharisiri*, *anchanchus* y, también, los mismos muertos, quienes han perdido sus atributos como *jaqi*. Como escribió Stuart Hall, “las identidades se construyen a través de las diferencias, no al margen de ella” (2003: 18), y recordemos que Eriksen hizo notar que el primer presupuesto de la identidad étnica – algo que, de hecho puede aplicarse a cualquier identidad –, sin el cual no podría hablarse de ella, es la distinción entre *insiders* y *outsiders*, y se da en relación a los contactos intergrupales (Eriksen 1993: 18). Sin embargo, dejando aquí de lado el nivel político y reivindicativo, la formación de la persona puede ayudar a esclarecer mejor la frontera entre ese nosotros y los otros. De la misma forma, entender quién es *jaqi* y porqué, así como quién no lo es y por qué no, ayudará a entender esa identidad como vivencia de su narración reivindicativa.

#### 2.1 Devenir gente

Como se ha dicho, ser aymara implica, desde el punto de vista de las y los entrevistados, vivir como aymara. Y vivir como aymara, en los espacios comunitarios, supone una construcción personal del individuo que procede por etapas, es marcada por momentos ritualizados, y se desarrolla a lo largo de toda la existencia. En las próximas páginas, se relatarán las varias fases del *thaki*, camino, que, al nacer, la persona pasa en su progresivo

*jaqichasiña*, el construirse como persona completa, según lo que es el *sarnaqawi*, la ‘costumbre’ o ‘vivencia’ aymara, dentro del espacio comunitario (Fernández Juárez 2002b: 48, Canessa 2012: 121).

En esto, el primer escenario en el que la persona potencial se encuentra envuelta es el vientre materno, en el cual el *sullu*, feto, se desarrolla biológicamente. Andrew Canessa escribió a propósito de una comunidad aymara de Bolivia que “para entender qué quiere decir ser *jaqi*, se debe entender la manera en que uno se convierte en humano” (Canessa 2012: 121). De acuerdo con el antropólogo inglés, la humanidad de un individuo no es algo dado, sino que se trata de un proceso en el que el *sullu* (feto) se va desarrollando como individuo plenamente reconocido como humano, con sus derechos y deberes dentro de la sociedad. Es un proceso en el que la persona se construye tanto biológica como socialmente. Tampoco la identidad, entonces, es dada *a priori* al momento del nacimiento del niño/a; en la visión aymara, la identidad social y personal del sujeto no permanece “esencialmente igual – continu[a] o idéntic[a] a sí mism[a] – a lo largo de la existencia del individuo” (Hall 2010: 364), ya que puede estar sujeta a cambios, modificaciones y pérdidas. Más bien es a través de varias etapas, lugares y acciones que se construye la humanidad del individuo.

El *sullu*, de hecho, se encuentra en una situación liminal entre dos mundos; el de la comunidad, entendida como *pacha*, lugar socializado y de lo cotidiano, y el mundo otro de las entidades no humanas que, sin embargo, forman parte igualmente del *pacha*.

Al no haber nacido y al no haber sido socializado, el *sullu* no es todavía concebido como persona, con los atributos que se reservan a ésta. Como bien demuestra Canessa,

la personalidad, incluyendo sus aspectos de género, no se entiende como enraizada en la substancia sino en la práctica, es decir, en la manera en cómo uno actúa en el mundo y los tipos de relaciones humanas y extra-humanas que tiene: devenir *jaqi*, devenir persona con género, y devenir humano, como era de esperar, están fuertemente entrelazados (Canessa 2012: 120-121, traducción mía).

Ahora bien, esto no significa en absoluto que un *asu wawa*, recién nacido, no sea considerado un ser humano; sí, por supuesto lo es. Sin embargo, en el caso de que muriera, se convertiría en *anjilitu*, ‘angelito’, y su pérdida sería menos impactante que si falleciera

una persona con plena capacidad productiva, que pueda aportar al sustento de la familia. Por otro lado, particularmente en el pasado, las muertes por parto eran mucho más comunes que ahora, ya que muchas madres dan a luz en situaciones más controladas, como son los puestos de salud o los hospitales<sup>289</sup>.

### 2.1.1 Parto y nacimiento

El momento del parto y el nacimiento<sup>290</sup> representan otra etapa tanto para la madre – y la pareja en general – como para el/la hijo/a. Desde el punto de vista de la pareja, el generar y el tener hijos validan todavía más su estatus de persona dentro de la comunidad; para el *asu wawa*, recién nacido, representa el pasaje físico a otra realidad. Sin embargo, siendo un momento de comunicación entre dos realidades que son, recíprocamente, interconectadas pero peligrosas, es preciso tomar medidas para que el parto resulte exitoso. En un estudio

---

<sup>289</sup> Ancasaya y Alpacollo están bastante cerca de Ilave, donde hay hospital; además, en una comunidad colindante con las dos, Chilacollo, hay un puesto de salud.

<sup>290</sup> Ralph y Charlene Bolton recogieron la siguiente narración sobre el parto en la comunidad de Incawatana, en el departamento de Puno, durante una investigación llevada a cabo en los años 1968-1970: “*El primer bebé de Luisa*. Ella dio a luz fácilmente a su primer niño. Era de noche y estaba durmiendo sola: esa semana su esposo estaba en la ciudad de Puno trabajando. Se despertó con dolor y llamó a su madre que estaba durmiendo en un cuarto próximo. Su madre le dijo que no saliera del cuarto y le dio el balde para orinar. Luego su madre fue a llamar al partero. No hacía mucho que había salido cuando Luisa sintió ganas de orinar, «como siempre cuando se da a luz». En vez de orinar el bebé cayó al balde. La placenta vino con el bebé. Luisa sacó al bebé fuera del balde y lo puso a su lado. Luego fue a llamar a su papá. Pero él no quiso levantarse y le dijo: «Espera sólo un ratito; tu mamá regresará pronto, anda y espérala». Él nunca se levantó de la cama. Regresó a su cuarto, se sentó en la cama y esperó a que su mamá y el partero llegaran” (Bolton y Bolton 2013: 122). El 7 de febrero de 2016, conversando por medio de facebook con una amiga nacida en Ancasaya, ella me relató, de manera divertida, cómo fue su nacimiento: “¿No te contó mi mamá que nací sin ni un poquito de dolor? Mi mamá sólo quería orinar y me oriné a mí”. Le contesté que no me había contado y que, por favor, lo hiciese ella: “Mi mamá dice que para que yo nazca faltaba una semana por lo menos, pero ese día justo era alferado el tío Mario, en Ilave, y mi mamá no soportaba la bulla, los borrachos y todo eso. Se fue a la casa de Ancasaya con mi tatarabuelo y mi papá, medio borrachito. Y dice k le dice a mi papá «lávate los dientes k hueles a cerveza» y mi mamá se queda con el abuelo y ella dice tiene ganas de orinar y dice que ni era orín, era yo. Nací en un bacín, ajaja. Pero como el tatarabuelo era ciego, dice k decía «es cocinera». Él fue no más kien me cortó el ombligo, no sé k más: ¿es un chiste! Fue absolutamente sin ni un pokito de dolor”. Las conclusiones a las que llegan los Bolton son las siguientes: “en efecto, nuestra opinión es que en general el nacimiento entre los qolla es más fácil que entre las mujeres que pertenecen a las sociedades moderno-industriales. Sin embargo, es posible que mientras que la mayoría de los nacimientos son más fáciles, pudiera ser que haya una proporción más alta de nacimientos extremadamente complicados [ver Platt 2006]. Nuestra aserción de nacimientos fáciles está sostenida por una enfermera británica, Leigh Gates (comunicación personal), atribuye estos nacimientos fáciles, según sus observaciones, a que la qolla tiene la pelvis más grande que la mujer americana o europea. Esto podría ser también un efecto de la alta proporción de nacimientos prematuros” (Bolton y Bolton 2013: 122). No teniendo conocimientos especialistas sobre tales asuntos, me limito a sugerir que, posiblemente, se trata de una metáfora. Es decir, el parto ha sido tan rápido y sin dolor como cuando se orina. Además, la postura en cuclillas es anatómicamente la más fácil (‘natural’) y muchas mujeres indígenas del mundo paren así (Agradezco a Montserrat Ventura por este comentario).

sobre comunidades aymara peruanas, publicado en 1961, Alfonso Bouroncle relata que quien atendía a la parturienta en el momento del alumbramiento es una mujer de la familia que ejerce como *usuyiri*, partera; el padre también está presente, de manera – escribe Bouroncle – que “se siga manteniendo el vínculo de familia” (Bouroncle 1961: 45). La presencia del padre es señalada también por Tschopik en su estudio sobre Chucuito (Tschopik 1946: 549, 1968: 47; La Barre 1948: 119-121). Fernández Juárez, con referencia al lado boliviano, también explica que, además de la *usuyiri*, generalmente participa también la suegra y el marido de la parturienta (Fernández Juárez 2002b: 20-21). En el caso de que el parto presente complicaciones, se recurre a un *yatiri* para que pueda diagnosticar y resolver los problemas que se presenten o, de otra forma, poner en acto varias medidas para que el parto acabe exitosamente (Bouroncle 1961 45-47, Allen y Albó 1972: 67, Carter y Mamani 1982: 142, Menéndez López 2000: 3, Fernández Juárez 2002b: 20-21). En Ancasaya y Alpacollo, tanto si el parto tiene lugar en la casa como en el hospital, la “costumbre” contempla la presencia del marido de la parturienta, además de la suegra – o, también de la misma madre.

A través de un ejemplo etnográfico que marcó los primeros días de su trabajo de campo, Canessa relata el episodio de una mujer que murió durante el parto, y con ella la niña/o. Si ella fue sepultada en el cementerio, la niña/o fue llevada a un lugar en las afueras de la comunidad y allí enterrada/o. A las preguntas acerca de la suerte del feto no se le contestó. La mujer, siendo integrada dentro de la comunidad en cuanto *warmi* (mujer casada) y *jaqi*, fue enterrada socialmente. Al contrario, el/la hijo/a – en relación con su estatus de ‘otro’, de no *jaqi* – fue llevado a un lugar que pertenecía a la periferia de lo social. En mi trabajo de campo en Ancasaya y Alpacollo escuché varios relatos de mujeres que perdieron a hijos/as, muchas de las cuales más de uno. Sin embargo, al haber muerto durante el parto o a los pocos días, no se consideraban como personas y, por supuesto, no recibieron su nombre. Por lo tanto, las informaciones acerca de estos acontecimientos eran difíciles a encontrar, justamente por el valor social asignado a los *sullu* no nacidos.

El nacimiento se configura como un pasaje muy importante desde diferentes puntos de vista, tanto para la mujer como para el o la nueva nacida. Según Albó, la parturienta no puede ingerir comida con sal, “quizás como referencia a su mayor exposición a las fuerzas de la naturaleza”, y las que asisten se preocupan de rezar y preparar una ofrenda (*alta misa*)

dirigida a preservar la salud de la mujer a través de la intercesión de los “seres ancestrales”. Albó incluye algunas prescripciones que hay que seguir para que la mamá y el/la niño/a no se enfermen, y para que el parto termine exitosamente. Además, puede verse aquí la carga ambivalente que tiene este momento, sagrada por un lado, y peligrosa por el otro. Escribe Albó que “nadie debe mirar la puerta del lugar donde está la «enferma», ni gente ni animales” (Albó 1994: 177). La puerta, en cuanto lugar de comunicación entre adentro y afuera, está también cargada de manera ambivalente, no sólo en ocasión del parto. Un día en Alpaccoollo el sol ya iba poniéndose y comenzaba a hacer frío. Entramos en el cuarto de la tía Fermina y el tío Vicente, para conversar y tomar gaseosa. Yo entré por último y, para no molestar a las y los otros, me senté en el peldaño del *punku*, puerta. Casi me asusté cuando me gritaron y reprocharon para que me levantara ya de la puerta, que ‘allá’ nadie se puede sentar. Era uno de los primeros días que visitaba una comunidad y pedí perdón avergonzado, aunque preguntando el porqué. Se me contestó que sentarse en la puerta es malo, significa que se es mentiroso, y que también los espíritus pueden enfadarse y hacer enfermar a la gente. En ninguna ocasión, entonces, hay que sentarse en el *punku*, puerta, en cuanto lugar de comunicación entre mundos. En el caso del parto, son los antepasados que vienen a reclamar lo que hasta entonces les ha pertenecido y que han contribuido en formar en el vientre de la mujer. Tschopik relata que cuando la mujer ya está por dar a luz, hay que proteger ambos hincando “un cuchillo en el piso, cerca de la puerta para facilitar el parto” (Tschopik 1946: 549); mamá y *sullu* deben ser defendidos, dice el estudioso, de “los malos espíritus” (ver también Ochoa 1976: 4, Fernández Juárez 2002b: 21).

En Ancasaya y Alpaccoollo la puerta debe permanecer cerrada para que no entre el frío. Y cuando la mujer ya ha dado a luz, se ‘ nombra ’ a una persona (puede ser varón o mujer) que, con el batán del molidor de piedra para moler el ají en una mano, y un cuchillo en la otra, se da vuelta para que no entre el *antawalla*<sup>291</sup>: “«sal Satán, sal», sabíamos decir”. Otra

---

<sup>291</sup> A partir del episodio descrito pregunté a la mujer con la que estaba conversando si en el hospital se hace algo parecido. “Nada se hace de eso” me contestó. Según los médicos, me dijo la mujer, lo que es comúnmente definido como *antawalla* sería un quiste, o también un parásito que entra en el cuerpo cuando la persona está débil y, para solucionarlo, es suficiente inyectar a la paciente un medicamento. Estas noticias, me dijo, las aprendió de algunos médicos y enfermeras que fueron a dar unas charlas en la comunidad de Ancasaya.



persona tiene que poner azufre en el pelo, también por el mismo motivo. Otra persona, todavía, tiene que hacer tomar a la mujer un mate caliente<sup>292</sup>.

Una vez que la mujer haya parido, es necesario cortar el cordón umbilical y esperar que se expulse la placenta. A este propósito, Andrew Canessa relata que en Wila Kjarka para el corte se mide a partir del ombligo, “dos dedos para un niño hembra y tres para un varón, de manera que pueda crecer el pene”. Según el antropólogo, sin embargo, aunque los comuneros reconozcan la naturaleza biológica del nuevo nacido, el género es considerado en “términos procesuales y de actividades” (Canessa 2012: 126). Varios autores concuerdan con que el corte del ombligo no puede realizarse con objetos metálicos. Según Albó, puede hacerse con cerámica o vidrio, pero no con metal “para que el bebé no sea asesino ni asesinado” (Albó 1994: 177). Fernández Juárez también refiere de que el cordón “se corta con cerámica o una piedra punzante” pero nunca con metales, ya que “este acto puede acarrear al carácter del retoño” (Fernández Juárez 2002b: 23). Tschopik sostiene que

El cordón umbilical se corta con un cuchillo de obsidiana y es atado con cordeles de algodón. Se apoya en una cadena que pasa alrededor del cuello del niño, y una almohadilla de algodón se coloca sobre el ombligo. Si no consiente al bebé de respirar, la partera respira por su garganta. El niño es lavado por la partera o por un pariente el primer día, considerado propicio para esta operación. Si no se consigue expulsar la placenta con un cinturón torcido apretadamente alrededor de la madre, la partera lo saca. La madre luego se frota con hierbas para evitar que se refríe (Tschopik 1946: 549).

El parto está vinculado con fluidos de diversos tipos, los más importantes de los cuales son *wila* (la sangre) y *jakaña* (placenta) – donde *jaka* puede traducirse como ‘vida’ y *jakaña* como la acción de vivir. Tristan Platt, refiriéndose a Macha – una región actualmente quechuahablante de Bolivia que, en el siglo XVI era una de las zonas más importantes de la confederación aymara Qaraqara – mantiene que

---

<sup>292</sup> Dicen que antes, después de dar a luz, existía la costumbre de comer por una semana sin sal y mucha carne fresca; ahora, al contrario, ya no se respetaría demasiado esta forma de alimentarse.

después de cortar el cordón, el cabo de la placenta se ata con un hilo doblado de lana roja, que después se amarra al dedo gordo del pie izquierdo de la mujer. Esto podía verse como un medio de dotar a la mujer de su propia agencia, en cuanto que le permite ejercer su propia tracción controlada sobre la placenta para ayudarla a separarse de la pared uterina; sin embargo, una tracción demasiado violenta puede provocar hemorragia e incluso la inversión del útero, desenlaces ambos muy temidos (Platt 2006: 159; ver también Allen y Albó 1972: 167, Carter y Mamani 1982: 144, Fernández Juárez 2002b: 23).

Un interlocutor de Canessa vincula *wila* y *jakaña* con el *sullu*, y la placenta con el *sebo*<sup>293</sup>, un elemento que se constituye como muy importante en la vivencia aymara (Canessa 2008). El *yatiri* Teodosio explicaba a Canessa su método para sacar la placenta; utilizando una aguja larga quitaba la grasa de la placenta y, con la sangre de la placenta misma, cubría el niño, de manera que éste quedase protegido de los “espíritus malignos”. Albó relata, a este propósito, lo siguiente: “la placenta [...] se lava para que la «wawa» (niño/a) sea linda, se observa con detalles en busca de augurios sobre el futuro del recién nacido, se adorna con flores y mixturas e incluso a veces se adereza como si fuera un plato exquisito y unos días después se entierra en el patio o se quema y las cenizas se arrojan al techo de la casa” (Albó 1994: 177). Menéndez López, mantiene que

una vez que sale la placenta, se la lava minuciosamente y se le pinchan los vasos con agujas para que salga toda la sangre. Esta actividad es realizada por alguna persona voluntaria a quien le retribuyen económicamente, ya que mirar la placenta «produce ceguera». Si la placenta no es bien lavada, los hijos posteriores, nacerán negros y feos. Lavada la placenta, es enterrada en alguna parte de la casa, si es de niña o «warmicha», se la acompaña con pedazos de lana, ollitas de juguete o palos de tejer, «ruranas», y si es de niño o «qharicha» de animalitos de juguete, «chakitaqlla», algunos centavos, y bosta de vaca. Si la placenta se demora en salir, la punta del cordón ligado a ella, se quema con un cigarro. El humo que se desprende, «viajará por toda la extensión del cordón umbilical hasta llegar a la placenta, produciendo su desprendimiento (Menéndez López 2000: 3).

Según Canessa, la placenta y el cordón umbilical representan el vínculo visible entre los dos mundos, a saber, el del ‘acá’ y ese lugar subterráneo del que procede el recién nacido.

---

<sup>293</sup> Se emplea también con referencia a la grasa de los seres humanos.

La práctica arriba mencionada de cubrir con la sangre de la placenta al niño, se justifica con la necesidad de preservarlo de posibles enfermedades vinculadas con la huida de su *ajayu*, una suerte de ‘doble’ de la persona, temática esta que se tratará en otro apartado. Debido a su indefinición, a su estatus liminal, el peligro que el *ajayu* pueda abandonar el niño es real, por ser considerado todavía no bien atado al cuerpo<sup>294</sup>. Entonces, “al entrar en el mundo de los humanos, el vínculo físico con los espíritus debe ser cortado. La placenta, parte del mundo de los espíritus, debe ser devuelta cuidadosamente” al mundo de abajo, anota Canessa (2012: 127). El antropólogo inglés relata que la *jakaña* (la placenta) es llevada de noche a un río o algún lugar dónde el agua fluya, y donde habitan los espíritus de estos lugares – *sirina* y *sirinu* – para ser lavada (*sirintaña*). Una vez cumplido con esto, al regreso a la casa la placenta es enterrada en un rincón de la *uta* (casa), para los espíritus de la morada (Albó 1991a: 283, Fernández Juárez 2002b: 23).

En Ancasaya y Alpacollo, así como en el mundo aymara en general, todas estas “costumbres” – como a menudo son definidas por los mismos actores y actrices sociales – están conociendo cambios importantes. Al parecer, en zonas cercanas a fuentes de agua, como es Ancasaya, la placenta del recién nacido “se botaba en el río”; en otras, donde no hay cursos de agua cercanos, simplemente se enterraba. Como en lo referido por varios autores, entre ellos Platt, hay ocasiones en las que (se dice también para los animales hembras) *janaña janiwa wawa chiqiti*, es decir, ocasiones en que la mujer no puede parir por algún problema – por ejemplo, la placenta invertida – y, entonces, ésta “se pudre y la persona se muere”, como me dijo Celedonia. De acuerdo con lo contado por ella, en el pasado muchas mujeres perdían la vida por este tipo de problemas. Para buscar salvarlas, el/la partero/a generalmente amarraba el dedo gordo del pie izquierdo con *ch'anca* (hilo de lana) y, supuestamente, debía salir sola. Sin embargo, cuando una mujer va a parir en un hospital, a menudo la placenta es “botada al tacho<sup>295</sup>”. Este elemento, tan importante en la vinculación del individuo con el lugar y, por supuesto, con su identidad de gente, ¿dónde termina? “Pues, seguramente la botan. Por eso, tal vez, está jodida la juventud”, me dijo un comunero. La importancia de la placenta reside en su vinculación con varios espacios en el

---

<sup>294</sup> “Debido a la creencia de que un niño pequeño es particularmente susceptible de perder su alma, se le cuelga alrededor del cuello una pequeña bolsa con sal, ají, y un cuchillo para alejar los malos espíritus” (Tschopik 1946: 550).

<sup>295</sup> En Perú, recipiente para la basura.

curso del ‘hacerse gente’ del individuo, en particular con el doméstico y los espíritus protectores de éste, *uywiri*, y con el ‘afuera interno’, es decir, *achachilas* y *awichas*. *Uywaña* es ‘criar’, entendido en su relación mutua entre el criar a la *Pachamama* y el criar de la *Pachamama* a los individuos. Pero, va aún más en profundidad, si tenemos en cuenta la simbología de la *uta*, casa, estudiada entre otros por Palacios (1982) y sobretodo Arnold (1992) en cuanto ‘espacio de memoria’. Al nacer en el campo, la placenta es manejada según un cierto tipo de prácticas y de acuerdo con un complejo cultural que vincula la persona a la casa, la familia y la comunidad, sustanciándose como objeto tangible y simbólico de la memoria. Empero, al nacer en el hospital, un lugar percibido como otro y poblado por la otredad (Fernández Juárez 2006a), ese mismo objeto es literalmente botado en el olvido, un olvido que interrumpe, corta la relación con la propia comunidad y la identidad personal. Vicente Alanoca, justamente a propósito de esta cuestión, sostiene que “existen espacios que quitan la memoria y la sabiduría, como son la academia y los hospitales”. Y, en referencia al corte del cordón umbilical producido con objetos no apropiados – es decir, de metal – afirma que esos actos “asesinan la memoria”<sup>296</sup>. Menéndez López, en su estudio sobre Herqa y Totorani, recalca la posibilidad de que, en el caso del parto hospitalario, se devuelva la placenta “a efecto de que los familiares procedan a realizar con ella, si así lo desean, los rituales que acostumbran; los cuales [...] constituyen parte importante de su concepción mítico-religiosa, íntimamente relacionada al futuro del recién nacido” (Menéndez López 2000: 5). Esta cuestión está fuertemente conectada con la idea de pérdida de la identidad, como se ha mostrado en el capítulo titulado *Unidad descuartizada y completud a reconstruir*, en la Parte Tercera. Desde este punto de vista, no solamente es un “asesinato” de la memoria individual y de la pérdida de los lazos de la persona; es también visto como un paulatino deshacerse de todo un complejo cultural.

### 2.1.2 Muerte del feto

Ahora bien, si el niño muere durante el parto – o cuando todavía no haya recibido el nombre – no se suele sepultar en el cementerio de la comunidad, o en un espacio socializado. Como indica Albó, existe una relación muy profunda entre el recién nacido y los *achachila* y las otras potencias de la ‘naturaleza’, por el hecho de pertenecer al mundo

---

<sup>296</sup> Comunicación personal del 19/02/2016.

ancestral: “al nacer [el/la niño/a] es del «achachila», el «abuelo» o «antepasado» que a su vez significa también los cerros más importantes del contorno<sup>297</sup>. Le pertenece; si se muere en tal estado, hay que entregárselo: llevarlo ritualmente a la punta del cerro o al menos fuera de los linderos de la comunidad para que, si ocurre algo, no dañe su territorio” (Albó 1994: 177-178). Transgredir esta regla comportaría la ira de los *achachilas* bajo forma de calamidades muy peligrosas para las cosechas, como granizadas o heladas. A este propósito Peña Jumpa, con referencia a la zona de Huancané relata que

cuando cualquiera de estos factores climáticos se presenta como anormal (por ejemplo, se produce una fuerte helada o granizada, llueve en exceso o, simplemente, no llueve, afectando su sembrío o cosecha), entonces los comuneros racionalizan que la Madre Naturaleza los está «castigando». Las razones de estos castigos varían, pero cabe destacar las que entienden como «castigos de la naturaleza como consecuencia de actos inmorales». Los comuneros racionalizan que «alguien» en su comunidad ha cometido un «acto inmoral» y como consecuencia de ello la Madre Naturaleza ha enviado «demonios climáticos» para castigarlos. Entonces, los comuneros extraordinariamente se reunirán y, aparte de enfrentar esos «ataques» climáticos con cohetes, inciensos o la quema del azufre, buscarán al supuesto culpable o «inmoral». Para tales casos, el adulterio, las relaciones incestuosas, el entierro clandestino de un feto, el maltrato a la madre por el hijo son entendidos como «actos inmorales», sobre los que la respectiva asamblea comunal hará prevalecer su fuerza para evitar la repetición del «castigo». En tal situación, puede apreciarse cómo lo sobrehumano es entendido en una estrecha vinculación con lo terrenal o lo simplemente humano (Peña Jumpa 2004: 119-120).

Allen y Albó (1972: 55-56) también registraron que, en ocasión de acontecimientos climáticos dañinos, a menudo se culpa la transgresión de enterrar un *sullu* sin bautizo<sup>298</sup>  
Relatan los estudiosos:

---

<sup>297</sup> Sobre la relación entre cerros y *achachilas* ver Gil García y Fernández Juárez (2008) y Fernández Juárez y Albó (2008).

<sup>298</sup> Allen y Albó: “En sitios cercanos a una iglesia donde hay sacerdote, hay la costumbre de llevar los cuerpos de los niños muertos a la iglesia para que los bendigan antes de enterrarlos. Con frecuencia el aymara pide este tipo de «bautismo», ya que tiene miedo de su propia seguridad en la comunidad si no tiene un papel que lo avale. Por eso en algunas parroquias se da un papel al campesino, en el que se declara que el bebé fue bendecido antes de enterrarlo” (Allen y Albó 1972: 56).

El aymara [...] puede llegar a varias conclusiones, pero una de las más corrientes es que algún niño ha nacido y muerto, o ha sido abortado, sin haber recibido el bautismo. Tal condición se denomina limbo. Y esos limbos son los causantes de las calamidades en la comunidad. La madre del niño o feto debe ser culpable de algún pecado y por tanto el achachila (espíritu de algún cerro del lugar), exige la vida del niño. Esto a su vez desencadena a los elementos en contra de la comunidad. El achachila pide el niño o el feto. El cadáver del niño no bautizado no puede ser enterrado. Debe ser botado en algún sitio lejos de la casa de la madre. Por tanto, cuando la comunidad ha perdido su cosecha, las autoridades empiezan a buscar metro a metro en busca de algún pequeño cadáver. Si esta búsqueda no da resultado, empiezan a investigar de mujer a mujer, de jovencita a jovencita, hasta descubrir quien tiene leche en sus pechos, pero no tiene niño. Cuando por fin se descubre el cadáver del bebé, se llama al yatiri para que lo lleve al cerro y allí lo deje. Al lado del cadáver se quema también una ofrenda. (Aca wawajj achachílanquíwa, Janiu sutiniquití , limbojjewa. Ucatsti achachilajj tumpasir juti chijimpi) (o con la calamidad que sea). Wawapajjwa. «Este bebé es de la achachila. No tiene nombre. Es un limbo. Por eso la achachilla ha venido el granizo (o lo que sea). Es su wawa». El culpable tiene que pagar una multa muy elevada. Sin embargo, si no se encuentra a una mujer culpable, entonces el Secretario General tiene que sacar de su bolsillo los gastos de una nueva ofrenda a los cerros. La primera ofrenda, sin duda, no fue suficiente, por razones desconocidas.

Alfred Métraux, en su *Notes d'ethnographie aymara*, publicado en 1954, relata informaciones recogidas en Tiwanaku:

Un indio aymara del pueblo de Tiahuanaco me ha proporcionado algunas informaciones muy interesantes e inéditas con respecto a los temores que causan a los indios los abortos accidentales: los fetos (*limpo*) atraen el granizo y destruyen los cultivos si no se observan ciertos ritos, como prevención. Cuando una mujer ha tenido un aborto involuntario se llama a un mago (*yatiri*) que modela con la grasa (*huntu*) la imagen de un niño. Se le hacen pequeños vestidos, casas y ollas en miniatura, y estatuillas que representan bueyes y ovejas; estos objetos representan los bienes del feto. El asistente del *yatiri* (*soldado*) lleva estas ofrendas al Cerro Kakaxaki donde residen los *achachilas* (antepasados). El alma del feto puede infligir a sus parientes la enfermedad o la muerte al insinuarse en el cuerpo del padre, si es niña, o de la madre, si es niño. Los *yatiri* conocen el secreto de un medicamento que se da a los que están amenazados por el feto: éste está compuesto por diferentes yerbas y por los huesos del feto molidos, y se debe tomar la mañana en ayuna (Métraux 1954: 226-227).

Se puede notar como los espacios ‘culturales’ y los que son dominio de lo ‘natural’, marcan una separación fuerte entre el mundo humano y el de las fuerzas extrahumanas. El feto, o niño todavía no agregado, no pertenece al ámbito de lo cultural y de lo generativo, más bien al mundo ‘silvestre’, y de los espíritus. Como escribe Canessa, “los achachilas se enfadan cuando los intercambios normales entre humanos y antepasados son interrumpidos o bloqueados” (Canessa 2012: 131). Desde este punto de vista, el *sullu* nacido muerto no tiene identidad ontológica con los humanos, pero tampoco se le ignora en cuanto entidad física que, si no es tratada correctamente – es decir, devolviéndola a los *achachilas* – puede romper el equilibrio y la relación de *ayni*, ‘reciprocidad’, que se tiene con ellos. Sin embargo, esto no pasa si el niño ha sido bautizado o se le ha atribuido el nombre; en estos casos, pese a no ser todavía ‘persona’ (es *anjilitu*, ‘angelito’), tampoco es totalmente otro con respecto a los *jaqinaka*. Entonces, en tales circunstancias, el/la niño/a puede ser enterrado en el cementerio, como acaece en Alpacollo. De todas formas, el cuidado cultural sería reservado en primera instancia a la madre y, en segundo lugar, al *sullu* o al *asu wawa*, el recién nacido (Platt 2006: 147, Canessa 2012: 120).

### 2.1.3 Agregación a la comunidad

La agregación del niño a la comunidad, como se dijo, no es automática. Es decir, el nacimiento no comporta el reconocimiento del niño como miembro en todos los sentidos,

sino que se configura como un proceso gradual de construcción de la persona e inclusión dentro de la comunidad. Sin embargo, esta inclusión comporta una separación, que es una separación del territorio simbólico de los *achachila* para ser incluido en el de los *jaqi*. Gráficamente, se podría configurar de manera circular, a partir de la concepción – que, a su vez, es posible por la intervención de los *achachila* – el desarrollo del niño en cuanto sujeto con género, su madurez – también reproductiva, además de social – y la muerte (Canessa 2012, figura p. 158). Esta separación e inclusión puede verse también estudiando los lugares físicos a través de los cuales el individuo se convierte en persona. Del vientre de la madre, a través de la separación de esa zona *uma*, fértil, húmeda y asociada a lo femenino (Bouysse-Cassagne 1978), al mundo de los vivos, pasaje sancionado por el corte del cordón umbilical, vínculo con el mundo extrahumano, el proceso de construcción del *jaqi* pasa por el bautismo y la atribución del nombre. Ahora el lugar del niño es el *awayu*, cargado en las espaldas por la mamá, *qhipnaqata*. Varias veces, y en diversas conversaciones, han emergido recuerdos de la niñez, de cuando la persona era cargada en el *awayu* por su madre. Se me hablaba de eso con cariño, pero incluso como si esa cercanía hubiera contribuido de manera decisiva en formar la personalidad del individuo, justamente a través de una relación física tan estrecha y cercana. En aymara, la palabra *wajcha* indica al huérfano, a alguien que no tiene posesiones pero tampoco padres. La relación madre-hijo (u otra figura sustitutiva), a través del *awayu*, puede ser entendida como antítesis del ser *wajcha*.

El niño es, entonces, *wawa*, bebé, tanto el varoncito como la mujercita, término genérico que refiere al individuo desde el nacimiento hasta aproximadamente los 5-7 años. Sin embargo, la edad no es indicación precisa y unívoca de algún cambio en la terminología o en el trato hacia el/la niño/a. De todas formas, desde el nacimiento y hasta que no comienza a interactuar, es considerado recién nacido, *asu wawa*, “el infante parte de la estructura familiar, que está en proceso de socialización” (Alanoca 2008b: 175). Luego, comienza con las primeras interacciones: *amuyanixiwa*, que mira a la gente y produce sonidos; *niya ut'irixiwa*, se sienta y *niya kumptirixiwa*, gatea, alrededor de los 6-8 meses; *niya sayirixi*, se para y *niya sartirixi*, comienza a caminar, cuando ya tiene alrededor de un año. Si nace otro niño a distancia de poco se dice *muchu wawa*, y alrededor de *pä marani*, dos años, comienza a correr. Cuando el *wawa* tiene alrededor de 24 meses, que ya es autosuficiente



en las tareas básicas, pero es todavía *jisk'a*, pequeña/o, se le dice *jisk'a imilla* a la niña, y *jisk'a yuqallu* al niño, es decir, “niñas/os pequeñas/os”. El término *wawa*, sin embargo, se emplea de manera general para indicar al/la niño/a pequeño/a. Estos términos<sup>299</sup>, dan cuenta de una variedad de nombres específicos y relativos a los diferentes momentos de la vida, entre estos la atribución del nombre, el bautismo y el primer corte de cabello.

#### 2.1.4 *Muruña, primer corte de cabello*

El *muruña* (primer corte de cabello), se configura como un pasaje importante en la construcción del *jaqi*, en su progresivo ‘hacerse gente’. En varios trabajos etnográficos, muchos autores han puesto énfasis sobre el carácter de ‘pasaje’ del estatus de *wawa* al de *jisk'a yuqallu* (para los varoncitos) y *jisk'a imilla* (para las mujercitas); es, entonces, un pasaje en el que el *jaqi* sigue con su *sarnaqawi*, y comienza a dejar el espacio materno del *awayu* para entrar de derecho en el familiar y comunitario, en cuanto persona con género social en definición. Según Estermann (2008: 186), en paralelo con el bautismo cristiano, dicha ceremonia sería un rito de paso que marca otro ingreso del/la niño/a en la comunidad humana. De acuerdo con Fernández Juárez, “con la *rutucha* [*muruña* en Ancasaya y Alpacollo] se produce el tránsito de una infancia despreocupada a una niñez exigente en la que el niño aprende con rapidez las dificultades y sacrificios propios de los quehaceres familiares y las normas de comportamiento comunitarias” (Fernández Juárez 2002b: 26-27). Para Julián Palacios, es “una ceremonia que equivale al reconocimiento del niño dentro de la sociedad económica de la familia” (Palacios 1929: 2), y Gamaliel Churata considera que “el corte de cabello puerperal en el ayllu [...], sustancia especie de politización del niño por acción del grupo gentilicio” (Churata s.f.).

De hecho, en Ancasaya y Alpacollo, el nombre con el que se indica esta ceremonia es *muruña*; en Huertapata, provincia de Huancané, además de *muruña* se le llama también *ñik'uta kuchuqaña*<sup>300</sup>, término que igualmente significa ‘primer corte de pelo’. En el Centro Poblado de Sacuyo, provincia de Ácora, también común en Puno, el término es

---

<sup>299</sup> Los datos relacionados con el desarrollo del/la niño/a han sido recogidos tomando como base a Miracle y Yapita (1981: 81-82).

<sup>300</sup> Agradezco por la información a Alan Ever Mamani Mamani y al comunero de Huertapata (de 63 años) que le proporcionó la información; también a Edwin Quispe Curasi (por Sacuyo) y a Gilbert Mamani Chambilla (por Puno); a Milton Cariapaza Roque (por Titilaca) y a Rolando Pilco Mallea (por Cutini Capilla).

*rutuchi*, mientras que en Titilaca, Platería, y Cutini Capilla, Juli, se emplea *ñik'uta muruña*, parecido al registrado por Andrés Llanque en la zona de Turco, en el departamento boliviano de Oruro, *ñik'ut muruña* (Llanque 1995: 98). Ochoa y Sayritupa (1976) lo registran como *murusiña* y Andrew Canessa relata que en Wila Kjarka, en la provincia boliviana de Larecaja, los comuneros emplean la palabra *muruña*. Según el antropólogo, quien cita a Harris (1983), *muruña* “significa corte de cabello, pero refiere también al corte de los cuernos taurinos; un toro sin cuernos es llamado *muru*. *Muruña*, en ambos casos, se refiere a la extirpación de la parte ‘salvaje’ de los toros o los niños, es decir, a la domesticación del sujeto” (Canessa 2012: 137, énfasis y traducción míos).

Siendo el primer corte, el cabello del/la *wawa* es dejado crecer libre y desordenadamente hasta que no alcance la edad – que varía contextualmente – para que se le corte el *qulti*, literalmente ‘cabello enmarañado’. De acuerdo con Albó, “el cabello, como las uñas o el sudor, es algo importante y a la vez peligroso. Por ser parte desprendida del propio organismo, puede ser objeto de manipuleos dañinos. Durante los primeros años de vida del niño la cabellera anda suelta y libre, formando a veces nudos espesos como si se tratara de lana, sin ser cortada ni arreglada” (Albó 1994: 179). Retomando cuanto afirmado por Canessa, en este modo el *wawa* es progresivamente integrado dentro de la familia, antes, y de la comunidad, después.

La ceremonia del *muruña* es, en Ancasaya y Alpacollo, generalmente familiar, y se realiza cuando el/la niño/a tiene aproximadamente entre 1 año y año y medio, cuando ya *ña sayirixi* y *ña sartirixi*, es decir, se para y comienza a caminar. Sin embargo, y de acuerdo con otros autores que han recogido datos sobre el *muruña*, esa no es la norma. Julián Palacios afirmaba, en un artículo de 1929, que el *muruña* (llamado así en las zonas aymara, *rutucha* en las quechua del departamento de Puno), se realiza “cuando [el niño, *sic*] ha cumplido un año, más o menos” (Palacios 2016: 2); para Qumpi (Bolivia) Miracle y Yapita señalan que “la *rutucha* o primer corte de pelo marca tradicionalmente el paso de un individuo de la categoría de *wawa* a la de niño. La *rutucha* también marca la adquisición de la primera propiedad del niño [*sic*]” (Miracle y Yapita 1981: 78). En otro estudio, su tesis doctoral, Miracle (1976: 173) sostuvo que la ceremonia se lleva a cabo alrededor de los 2 años, mientras Xavier Albó afirma que es entre los 3 y los 5 años de edad. Fernández Juárez (2002b: 24) señala que la *rutucha* ocurre, “con una fluctuación importante en el

tiempo, entre los seis meses y los dos años de edad”, mientras que Llanque (1995: 98) sostiene que la ceremonia tiene lugar cuando el/la niño/a tiene entre 3 y 4 años.

Como se observa, el término con el cual se conoce el primer corte de pelo varía con relación al contexto, al igual que la edad en la que se realiza la ceremonia. Una ceremonia que, en Ancasaya y Alpacollo, es generalmente privada, y se realiza en el seno de la familia con la presencia de los padrinos: “es familiar no más y cortan con dinero, con plata cortan”, me dijo en Ancasaya el padre de un niño a quien le hicieron el corte a la edad de “año y medio”. Otro entrevistado me explicó que, cuando el niño tiene 1 año, 1 año y medio, “se consigue a los padrinos previa preparación de la fiesta, y el padrino corta su cabello del niño con harto dinero, pero antes solían cortar con un cordero u oveja, o un ternero [en el sentido de que los padrinos ofrecían el animal]. Y después de cortar el padrino cortan los invitados”.

#### 2.1.5 Atribución del nombre y bautismo

A Carmen, la ahijada de Vicente y Celedonia, la conocí que estaba embarazada. Faltaban pocos meses para que el niño naciera y, en aquella ocasión vino a Puno desde Yunguyo para hacer unos controles. Almorzamos en la casa de Salcedo, *anticuchos* que preparó Susan “arriba”, en el lugar donde lavábamos y tendíamos nuestra ropa. Algunos meses después, pregunté a Celedonia sobre Carmen ya que – según mis cálculos – ya debía haber parido y el niño debía tener unos tres meses. Ella me lo confirmó. Sin embargo, cuando le pregunté el nombre, me contestó que “todavía no tiene”. Según Canessa (2012: 128), “un niño sin nombre es todavía considerado como feto (*sullu*)”.

Entonces pensé en cuando pregunté a un conocido aymara en Puno cuál fuera el día de su cumpleaños. Él me miró, con embarazo, y me dijo riendo “pucha, no me acuerdo”. Entonces, se lo preguntó a su esposa quien le contestó no sin dificultades.

En setiembre de 2014 estaba con la tía Lucy haciendo *jiwra p'awaña* (sembrando quinua) en Ancasaya, en *Pachani*, que significa algo como “zona con una espíritu fuerte”. Vi al tío Remigio que, con la *llijwana*, estaba haciendo *k'upaña* (romper piedras de barro, operación que se realiza cuando se prepara el terreno para sembrar, en este caso, quinua); el tío es anciano, entonces, me acerqué para ayudarlo. Después de terminar, nos sentamos para tomar gaseosa y conversar. “Tengo 90 años”, me dijo el tío. El día siguiente encontré a otra

tía con la que, conversando, volvió el tema de la edad del tío Remigio. La tía me miró sorprendida, añadiendo que tenía no más de 70 años. Los tres episodios me dejaron sorprendido. En muchas partes de ‘Occidente’, a menudo los nombres están asignados antes de que el niño nazca, y si no es así suena verdaderamente raro de que el niño – a los tres meses – todavía no tenga nombre. De la misma manera, no saber la fecha de su propio nacimiento es algo sorprendente, aunque sea más comprensible si se relaciona con las dificultades de registro de un niño recién nacido. En fin, atribuirse más años que los que se tiene realmente, probablemente es como decir “soy anciano”. De todas formas, a este propósito Canessa registró en sus trabajos etnográficos episodios parecidos: “Me sorprendió escuchar a personas que admitían su ignorancia acerca del propio cumpleaños”. Según el antropólogo, “el significado de esto no está conectado con que las personas en Wila Kjarka tengan problema con el calendario, sino que el nacimiento puede ocurrir en un momento en que la comunidad se reúne y celebra uno u otro aspecto del mundo de los espíritus telúricos” (Canessa 2012: 121, traducción mía).

En aymara, *sutichaña* es la ceremonia – generalmente reservada a la familia nuclear – con la que se confiere *suti* (nombre) al niño/o. Albó (1994) y Canessa (2008) han escrito sobre la importancia del *jayu* (sal) en la ceremonia del *sutichaña*, en la que la sal se mezcla

con agua hasta formar una pasta que parece grasa (*lik'jamawa*) y que se coloca en la boca del niño. La sal es la quintaesencia de lo humano y la unción del recién nacido con sal constituye el primer paso a la incorporación a la sociedad humana [Harris 1980]. El hecho de que el niño sea untado en la boca concuerda con la creencia de que el habla es una característica fundamentalmente humana (Canessa 2008: 105).

Según Albó, cuando los curas van de pueblo en pueblo a bautizar a los recién nacidos, le imponen un “nombre cristiano, probablemente el que señale el almanaque para el día de su nacimiento” (Albó 1994: 178). En Ancasaya y Alpacollo, particularmente en el pasado, también existía esta práctica<sup>301</sup>. El nombre es otorgado por los padres y luego registrado en el registro civil del Municipio de Ilave. Actualmente es muy común nombrar a los niños con nombres extranjeros, en particular de área anglófona, tanto en las ciudades como en las comunidades.

---

<sup>301</sup> Sin embargo, es común también elegir un nombre que se parezca al del/la santo/a; Ángel-Axel, por ejemplo.

Como ya se dijo en la primera parte, los apellidos han representado por mucho tiempo una carga estigmatizante para el individuo, por el fuerte componente étnico y racial con lo que estaba asociado. En el caso de los nombres, pasa algo parecido, aunque sin el componente de estigmatización. Admito que, durante los primeros tiempos de mi trabajo de campo, pensé a menudo en la dedicatoria que Lévi-Strauss (1988: 106) hizo a sus alumnos de Brasil; la mayoría de los nombres de las y los jóvenes me parecían raros, aún más si se los comparaba con los nombres de sus padres, mucho más ‘tradicionales’<sup>302</sup>. No se trataba tanto de nombres ‘históricos’ como los citados por Lévi-Strauss, sino de nombres de estilo anglófono y escritos con grafías “indigenizadas”, como diría Appadurai (2001). Para algunos, en la elección no prima otra cosa sino el gusto estético, a menudo tomado por algún actor o cantante de Estados Unidos; otros anglofonizan los nombres de los abuelos o, simplemente, crean nombres nuevos que suenen a ‘extranjero’.

Ahora bien, la cuestión del nombre puede vincularse con la idea narrada de ‘pérdida’ de la identidad en dos maneras. La primera se relaciona con la huida del ánimo que, para que vuelva, es llamado justamente a través del nombre, remarcando una identidad entre el *animu* y el cuerpo de la persona<sup>303</sup>. La segunda, tiene que ver con una pérdida social de la memoria y con la sustitución de los nombres ‘tradicionales’ con nombres ‘occidentales’. Una tal sustitución, tiene que ver con esas “cosas para insertarse en el occidente”, como me dijo un entrevistado. Son vistas como “expresiones de la modernidad” – en palabra de un intelectual aymara – que contribuyen a crear lo que es percibido como una ruptura fuerte de los lazos con el propio pasado, por lo menos desde un punto de vista político.

*Sutichaña*, atribución del nombre, *sutikatuqaña*, bautismo, y *muruña*, primer corte del cabello, matizan otros pasajes sociales en el *jaqichasiña* del individuo. El primero, en orden de tiempo, es el *sutichaña*, la atribución del nombre al *asu wawa*, recién nacido. El *sutikatuqaña*, bautismo, puede ser realizado en un intervalo temporal que va desde los primeros meses de vida hasta que el/la niño/a ya no sea mayorcito/a. Esto, claramente, depende de los casos; a veces, puede realizarse el mismo día del *muruña*, primer corte de cabello, reservando – por ejemplo – a la mañana al primero y, a la tarde, el segundo.

---

<sup>302</sup> De acuerdo con cuanto afirmado por Tschopik en la década de los 40 del siglo XX, “hoy los nombres cristianos son universalmente empleados”. Citando a Radin (1942: 279), el estudioso mantiene que a los niños son impuestos nombres de “magos, doctores o individuos ricos” (Tschopik 1946: 550).

<sup>303</sup> El de la ‘pérdida del ánimo’ no es un fenómeno exclusivo de la zona aymara, sino que es generalizado al menos a las clases populares de muchos países de América Latina (Rubel 1967).

Inclusive, los padrinos elegidos pueden ser los mismos para las dos ceremonias, o también diferentes. La figura de los padrinos es clave en el mundo aymara; hay padrinos para las más variadas ocasiones. En lengua aymara se emplean los términos *päyriinu* y *mäyrina*. En la elección de éstos, se tiende a considerar dos aspectos principales: el primero, es de tipo social y, el segundo, económico. En el primer caso, la elección se basa en figuras – que pueden ser familiares o no, internos o externos a la comunidad – que sean, sin embargo, “moralmente buenos”, como me comentaron. Por el lado económico, se busca también vincularse con personas que tengan buenos recursos, por ejemplo, “hartos animales”, pero también “harta plata”. Esto porque los padrinos son personas que deberían guiar a sus ahijados desde un punto de vista comportamental, siguiéndolos y corrigiéndolos si es el caso (Fernández Juárez 1998: 113); se configuran, por tanto, como una ayuda moral en la educación de los niños, entretejiendo con ellos relaciones que perduran intensamente a lo largo de toda la vida. Por su parte, también el/la ahijado/a cumple con sus obligaciones morales y de ayuda. Además del aspecto educacional y de guía que el rol de padrino encarna, la cuestión relativa al aspecto económico se revela muy importante en la elección de las personas con las que entretejer relaciones de compadrazgo. Tener muchos *ahijados/as* es, por sí mismo, índice de prestigio, social y moral; por el contrario, no tener o tener pocos, demuestra que nadie quiere enlazar vínculos de parentesco con el individuo, y a menudo se toma como argumento para fortalecer una crítica. Es decir, esa persona se porta de tal manera y es por ese motivo que no tiene ahijados. En efecto, contravenir – por una parte o la otra – a los deberes es sancionado, pues se rompen unos vínculos que habían sido ritualizados durante la ceremonia (Bourricaud 1970: 194).

El bautismo, en Ancasaya y Alpaccollo, no es llevado a cabo los primeros meses de vida del niño, sino que puede celebrarse cuando el/la niño/a tenga 6 o 7 años. En estas ocasiones, es común que los padres pidan a personas que tengan un estatus supuestamente más alto que ellos para que bauticen a sus hijos. Una pareja de Ancasaya vinculada con la iglesia me contó que los padrinos de su hija eran un matrimonio de norteamericanos. En ocasión del bautismo es común que los padrinos regalen ‘ropita’ blanca al niño/a. Además, aunque sean los padres los que intervienen en la decisión, los niños ‘sentirían’ quienes podrían ser sus padrinos, otorgando, entonces, una suerte de agencia al niño. Al motivo

religioso – tanto en el pasado como actualmente – se uniría un lado “utilitarístico”, término que es necesario matizar a la luz del contexto socio-histórico de las fuerzas en campo.

Según Tschopik, no hay alguna ceremonia especial que sancione el pasaje de *imilla* y *yuqallu* a *tawaqu* y *wayna*, términos estos que en aymara designan a las jóvenes mujeres y varones (Tschopik 1946: 54, Alanoca 2008b: 174). A medida que van creciendo, *imilla* y *yuqallu* se incorporan progresivamente a la vida familiar, acompañando los parientes mayores en las distintas actividades cotidianas, y de acuerdo con el género del individuo. Tanto varones como mujeres participan en Ancasaya y Alpacollo al cuidado de los animales y, en las épocas del cultivo, a las actividades de la *chakra*. Los más pequeños acompañan a los mayores aprendiendo en el terreno las tareas que, cuando sean un poco mayores, atenderán solos. Los/as niños/as más pequeños se ponen debajo de la responsabilidad de las/os hermanas/os (Smith 2016); generalmente, las mujeres ayudan a las madres y los varones a los padres. Por supuesto, las varias actividades son llevadas a cabo en las temporadas de vacaciones, ya que los otros períodos se va a la escuela<sup>304</sup>, aunque es común el abandono escolar. En las fiestas, los adolescentes participan junto a sus coetáneos, bailando y tomando; son además ocasiones para entablar relaciones amorosas, aunque no sean las únicas.

---

<sup>304</sup> Tanto en Ancasaya como en Alpacollo, en el pasado funcionaban pequeñas escuelas. Actualmente, debido a la escasa presencia de alumnos en edad escolar, las y los niños de estas comunidades, atienden a la escuela de la vecina parcialidad de Suqinapi o, también, en la escuela ubicada en el Centro Poblado de San Cristóbal de Balsabe, cerca de Ilave. “Antes había movilidad”, me dijo Christian, un niño de ocho años (2016), “pero el chofer se ha muerto” y ya no hay. Hace un tiempo, había un señor que pasaba a recoger a las y los niños para llevarlas/os a la escuela en carro; pero, después del fallecimiento de éste, las y los alumnos van caminando a la escuela. El padre de Christian me dijo que sus tres hijos (de 5, 8 y 10 años) salen a las 7:30 am de Alpacollo y llegan a San Cristóbal de Balsabe después de una hora, para regresar a las 14:30, y a veces a las 15:00.

### 2.1.6 Enamoramiento y matrimonio

D: “Ya, hecho”, dije enseñando el primer *t’ant’a wawa* que realicé en los Andes.

T: “Le falta su *warmi*, pe’. Tienes que hacer su pareja”, me contestó un tío.

S: “Siempre se debe andar juntos, varón y mujer”, me dijo otro tío, muy rápido en preparar *wawa*. “¿Tú tienes esposa?”, añadió<sup>305</sup>.

El tema del *chacha-warmi* se ha convertido en un paradigma para pensar las relaciones de género desde los Andes (Mamani 1999, Burman 2011c, Medrano 2012). Sin embargo, esta categoría es a menudo descontextualizada de los significados y las funciones que lo dual cumple realmente dentro de la sociedad y las relaciones sociales entre las personas, asumiendo tintas fuertemente estereotipadas y esencializadas. Además, no parece tener en cuenta la subalternización que padecen las mujeres desde varios puntos de vista, entre ellos, lo político y lo simbólico<sup>306</sup>. Empero, sí es real el peso que, en comunidades aymara, es atribuido al estar emparejado y a la dualidad en general. En el caso de la construcción identitaria de la persona, esto asume una importancia central en la asignación de la plenitud en cuanto *jaqi*. Como destaca Jorge Apaza en una contribución sobre emparejamiento y matrimonio en comunidades aymara del Perú, es “cuando somos parejas [que] recién nos consideramos completos; tanto la mujer como el varón se complementan mutuamente y se constituye como uno solo” (Apaza 2005: 99). El matrimonio otorga acceso a los cargos rotativos dentro de la comunidad, tales como *teniente* (autoridad tradicional) y *alferado* (el encargado de organizar la fiesta del aniversario de la comunidad, o del Santo patrón, por ejemplo), ejercidos por la pareja reconocida. Cambian también los términos que indican al individuo casado: el varón deviene *chacha*, y la mujer *warmi*, como demostración del estatus social alcanzado con el matrimonio. La nueva pareja construirá su *uta* (casa, en el sentido de ‘hogar’), formando un nuevo núcleo familiar autónomo, aunque vinculado con los familiares y los parientes por afinidades, por ejemplo, los compadres.

David Forbes escribió en su estudio publicado en 1870:

---

<sup>305</sup> Esta conversación tuvo lugar en Pallallaqe, una comunidad cerca de Ilave, el 28 de octubre de 2013, mientras preparábamos los panes para el 1 de noviembre, el *Día de los Muertos*.

<sup>306</sup> No es esta la sede para discutir tales asuntos. Sin embargo, quiero proporcionar algunos ejemplos que puedan dar cuenta de lo ante dicho.



los indios aymaras celebran el nacimiento de un bebé, como también los matrimonios, pero, curiosamente, (aunque tienen *marmasiña*, de *marmi* [sic], mujer) parecen no tener en su idioma una palabra para significar el acto del matrimonio, y siempre utilizan el sustantivo español “casamiento” [sic] y el verbo “casar” [sic], añadiendo a este último una terminación Aymara, así: *casarasiña* ‘casarse’; *casaraña*, ‘casarse con otro’: i.e. performar la ceremonia del matrimonio; y *casarayaña*, ‘casar’, o dar en matrimonio (Forbes 1870: 238-239).

Durante una clase de lingüística andina a la que asistí en Puno en 2013, un chico me comentó que quería investigar sobre palabras antiguas que ya no se usan en el aymara actual, y me puso varios ejemplos. Entre estos, estaba *kasarasiña*. Como han destacado varios autores, el matrimonio otorga un estatus que acerca el individuo a una condición de plenitud en cuanto persona socialmente reconocida. Canessa (1993: 138, y también nota 13), nota que el término *jaqichasiña* puede ser traducido como “el hacerse de una persona” y en otra parte sostiene que “es el matrimonio que confiere al individuo el estatus de persona a un nivel social y práctico” (2012: 139). También Tschopik informó sobre este aspecto, relatando que el “estatus de adulto pleno se alcanza con el matrimonio [que] está indicado por un verbo [*jaqichasiña*] que significa literalmente «devenir una persona»” (Tschopik 1946: 550; también 1968: 54, nota 101, y 55 y ss.).

En este sentido, el matrimonio consolida la posición del sujeto dentro del grupo social, y se configura como aspecto trascendental en su identidad personal. Alcanzando el estatus de *jaqi*, el individuo – tanto el *chacha*, como la *warmi* – son tenidos al respeto de las normas sociales comunitarias para mantener dicho estatus; esta situación, puede ser puesta en discusión si no se cumple bien con los cargos rotativos obligatorios, o si se usan comportamientos incorrectos. En muchos discursos, se atribuye un ‘aura’ casi sagrada a la indisolubilidad de la pareja, que no tiene que ver tanto – o no sólo – con el vínculo impuesto por el sacramento del matrimonio, sino con el prestigio frente a la comunidad. Tuve una discusión en Puno en la que se me reprochaba que los occidentales cambian de pareja muy a menudo, mientras que en los Andes – aparte de los que ya están ‘occidentalizados’ – eso nunca puede pasar. Desde este punto de vista, se construía una raya entre un ‘nosotros’ y un ‘los otros’ en el que el matrimonio funcionaba como distinción diferencial entre Andes y ‘Occidente’. Sin embargo, en las comunidades he escuchado varios relatos sobre parejas que han abandonado el hogar; en esto, la familia y

los parientes políticos asumen el rol de mediadores, buscando recomponer las fracturas. La persona pide ayuda para que los padrinos – por ejemplo – intercedan con el/la ‘culpable’, yendo a ‘conversar’ para que vuelva o para que se resuelvan los problemas (ver también Tschopik 1968: 57).

Los enamoramientos tienen lugar en las más variadas ocasiones – en el colegio, la universidad, en fiestas... – así que sería imposible, para los fines de este trabajo, construir un perfil de cómo, cuándo y dónde las personas deciden juntarse y, eventualmente, construir una familia. Pese a todo, tanto en zonas rurales como urbanas, siguen vigentes algunas pautas bastante codificadas en lo que tiene que ver con la presentación de la pareja antes los propios familiares y los del novio o novia<sup>307</sup>. En Ancasaya se me contó que, por lo general, después de que la pareja se ha juntado por su propia cuenta y que finalmente quiere ‘regularizar’ su propia posición frente a las familias, el novio, acompañado por su papá y/o un tío (paterno o materno), va a “hacer saber” a los padres de la novia, *jaqichasxaniwa*, y “piden ir a conversar”. Entonces, se elige “un día que no sea malo”, preferentemente, el miércoles, y se desplaza toda la familia del novio. Parece que en el pasado, a pesar de que la familia de la novia había aceptado la unión, el padre de ésta pegaba a la pareja con chicote, “porque dicen que tienen que portarse bien, y que ya se han comprometido”. Por el contrario, parece que esta práctica ya ha sido dejada de lado, y el padre simplemente hace un discurso a la pareja, recordándoles su compromiso y deberes conyugales y de respeto mutuo, y hacia las familias mismas. Después del discurso, el padre de la novia *ch’alla* – en el pasado con alcohol, ahora con cerveza – y los familiares toman juntos. Luego, la novia se muda a la casa del novio donde vivirán hasta que no consigan construir su propia casa, en la comunidad o, también, en el pueblo.

### 2.1.7 El matrimonio: Suqinapi, 2014

El día del matrimonio<sup>308</sup> de la sobrina de Vicente llegamos a Suqinapi – al lado de Alpaccollo – alrededor de las 12 h. En una boda, los familiares reciben a las y los invitados, generalmente, parientes y personas de la misma comunidad o de comunidades aledañas. Se saludan, abrazándose, y repitiendo las fórmulas usuales: *kamisaraki*, *jilata?*, *waliki*,

---

<sup>307</sup> Véase a este propósito Fernández Juárez (2002b).

<sup>308</sup> Para una comparación histórica de las fiestas de matrimonio en la región de Puno, ver Tschopik (1968), Hickman (1975).

*waliskiwa*, ‘bienvenidos’. De la misma forma, se entra en el patio de la *uta* y se da la vuelta – en sentido contrario a las agujas del reloj, como es común – para saludar a los presentes sentados alrededor de todo el perímetro del patio, para luego sentarse. No saludar a todas y todos los presentes es considerado una falta de respeto, remarcada en otras ocasiones con frases del tipo ‘esa no es gente’<sup>309</sup>. Después de la llegada de los invitados, se empieza a distribuir el almuerzo en un contenedor de poliestireno, muy usado en todas las ocasiones festivas. A parte de papas, *tunta*, *ch’uñu*, *camote* y *ají*, cada contenedor lleva una ‘presa’, nombre genérico para indicar un trozo de carne que, en los matrimonios, es normalmente de chanco. Durante el almuerzo, el teniente y el presidente de la comunidad (cada uno con dos cajas de cerveza) – las dos autoridades más importantes – pronuncian discursos de buen augurio, como bendición para la entrada en el nuevo estatus de pareja casada. Después de terminar el discurso, cada uno *ch’alla* dos veces hacia donde nace el sol. Una vez terminado, distribuyen dos cervezas y un vaso de plástico a cada grupito que, a su vez, *ch’alla* y bebe a la salud de los esposos. Luego, todos los que están presenciando se dirigen a la casa del esposo. La mayoría de los varones están vestidos con traje y corbata, las mujeres con polleras nuevas. En la ocasión que estoy relatando, algunas mujeres que conozco y que normalmente no visten ‘de polleras’ la llevaban, ya que la vestimenta tradicional es considerada ‘elegante’ y ‘apta’ para una boda. La fiesta tuvo lugar en la comunidad de procedencia del novio, Lakotuyo, aunque luego la pareja regresó a vivir en Suqinapi<sup>310</sup>. La primera residencia en este caso fue uxori-local.

Al llegar a la fiesta<sup>311</sup>, es necesario saludar a los esposos. El lugar es, generalmente, un *canchón* en donde se celebra el aniversario y el patrono de la comunidad. La pareja recién casada, junto a los padres, se encuentra en un palco – con los nombres de los esposos –, una mesa y símbolos de abundancia y buenos augurios como flores, dinero, comida y bebidas, además de banderas peruanas. A lado de este, a la derecha, se amontonan los regalos que, en ocasión de mi participación, consistían en una cama matrimonial – con un saxófono

---

<sup>309</sup> Los más ancianos cuentan que, antes de la Reforma Agraria (1969), encontrar a un *misti* en el pueblo y no quitarse el sombrero ni saludarlo podía costar muy caro a quien cometía esa infracción.

<sup>310</sup> Acerca de los patrones de residencia que siguen al matrimonio, ver Mayer y Bolton (1980), Carter (1980), Arnold (1992), Mitchel (1994a), Apaza (2005). De acuerdo con una joven mujer de Ancasaya, después del matrimonio, y antes de haber construido su propia casa, “es casi obligatorio” vivir en la casa de los padres del chico, “para que la familia la conozca”. De acuerdo con las dos ramas, virilocal y matrifocal de la familia con la que viví, hay casos de residencia ‘mixtos’.

<sup>311</sup> *Phistachasiniwa*, literalmente “se hace la fiesta”.

encima, probablemente porque el esposo es músico – un armario y otros regalos más pequeños. La organización del espacio es circular; entonces, a los dos lados del palco principal está la gente, de pie o sentada en sillas de plástico, que recibe los saludos de los recién llegados, aunque no de manera tan formal como para los esposos. La vuelta se da en sentido contrario a las agujas del reloj. Cierra el círculo el palco para el conjunto musical, puesto en sentido diagonal respecto al palco de los esposos. Finalmente, detrás de éste, está una zona para comprar las cajas de cerveza. La expresión ‘te pongo una caja’ es común en muchos ámbitos, generalmente, festivos. En ocasión de fiestas de matrimonio se ‘ponen’ un gran número de cajas como regalo. Las cajas son, luego, amontonadas y re-compradas siempre en número par, por las familias y muy raramente son solamente dos. En el matrimonio de Wilber y Edith fueron las mujeres que se encargaron de comprar cerveza, en medio de una confusión de varones que llevaban cajas y de mujeres que procuraban alcanzar y pagar al vendedor. En esa ocasión – y debido a la relación de parentesco – la familia con la que fui entregó veintidós cajas a los esposos<sup>312</sup>. La pareja recibe el regalo con abrazos e intercambiándose felicitaciones, luego se toman de una bolsa de plástico unos confetis amarillos y, los esposos, los echan a la cabeza de quien entrega. A este punto, los esposos devuelven parte de lo entregado, dos o cuatro botellas para cada caja, que es de doce. Después, una persona cercana a la familia anota el nombre y la cantidad de cajas entregadas, de manera que – cuando llegue el momento – podrá devolverse cuanto se había entregado como *apxata*. Las cajas recibidas son, entonces, llevadas al lugar donde la familia se ha reunido, y son amontonadas una encima de la otra. Generalmente, las botellas son abiertas haciendo leva en la caja misma. Antes de empezar a tomar, un varón – que puede ser el adulto mayor, aunque no todavía anciano – *ch’alla*, y pasa la botella en sentido contrario a las agujas del reloj. Se llena el vaso de plástico hasta la mitad y, una vez que ha bebido, pasa el vaso a quien está a su derecha. Ya se ha explicado que esta manera de compartir la cerveza (o gaseosas) de un solo vaso no es exclusiva de contextos rurales, es muy común también en zonas urbanas, incluso en bares de Puno no turísticos. A pesar de tener relaciones de parentesco con la mayoría de los invitados, las cajas amontonadas y la gente en círculo alrededor de ellas, indica núcleos familiares compuestos por hermanos y hermanas con sus respectivos cónyuges, además de los parientes ancianos. En las primeras

---

<sup>312</sup> De hecho, con un gasto muy elevado, alrededor de los 1000 soles (alrededor de 260 euros).

fases de la fiesta, estos círculos no se ‘rompen’, pero – paulatinamente – las personas van dando vueltas e incorporándose a los varios grupos y traen consigo cerveza. El conjunto de músicos es objeto, el día siguiente, de elogios o críticas, dependiendo de si hizo ‘bailar bien’ o menos. La fiesta termina alrededor de las 22:00.

**Foto 26: Fiesta de matrimonio en Lakotuyo**



Fuente: foto del autor (24 de setiembre de 2014)

La pareja está ahora oficialmente casada, tanto conforme a las leyes del Estado como a las normas comunitarias, y comenzará a vivir en su propia casa, construyendo así su propio núcleo familiar. Los símbolos de abundancia que acompañan el matrimonio – flores, dinero, *mistura* – se refieren a que la pareja sea fértil y pueda engendrar, como demuestra también el uso de llevar a un varón en las espaldas que, con botellas de cerveza, moja a los presentes, una clara referencia a la eyaculación masculina. El rol de los testimonios, que se convierten en compadres y comadres, así como el de los padrinos, no es simplemente

ceremonial y figurativo; más bien, se configura como activo, como control de la pareja y ayuda en ocasiones de dificultad, tales como problemas financieros o entre los cónyuges mismos, a lo largo de toda la vida familiar. Una vez más, no cumplir con los deberes hacia un padrino, un ahijado o un compadre, es objeto de críticas, ya que trasciende las normas sociales y mina los lazos familiares, convirtiendo el trasgresor en no *jaqi*.

Pero, además, ya se vio que la pareja casada y oficialmente reconocida tiene que cumplir obligatoriamente con una serie de cargos dentro de la propia comunidad y a lo largo de su propia vida, tales como el alferado o el teniente gobernador. Entre estos, está la organización de la fiesta patronal. Describiré a continuación la fiesta de San Miguel de Alpacollo, tocando varios puntos inherentes a la fiesta y al rol que la pareja de alferados tiene en ella.

#### 2.1.8 Fiestas: San Miguel 2013, Alpacollo

“Raúl es bien macho; casi nunca se emborracha y toma harto”, me dijo su cuñada el día después de la fiesta. El consumo del alcohol y las borracheras representan un componente muy relevante de las fiestas andinas (Carter 1977, Abercrombie 1986, Saignes 1989, 1993, Castillo 2001). En términos de reivindicación identitaria, las fiestas son entre los elementos que, según los entrevistados, definirían una identidad aymara. Las ocasiones festivas rompen con el flujo de lo cotidiano, tanto a un nivel laboral<sup>313</sup> como de expectativa personal. En las fiestas se recrean y fortalecen los lazos comunitarios, a través de la visita de parientes y amigos emigrados a otros lugares del Perú o al extranjero o, más sencillamente, a Puno.

En Alpacollo, los días 6 y 7 de octubre, se celebra San Miguel, patrono de la comunidad. Antes que comience la fiesta, los y las comuneras suelen darse cita en alguna casa para vestirse y prepararse para la fiesta, desayunar, conversar, tomar gaseosa y *ch'allar*. Quien *ch'alla* es un varón, que lo hace en honor del santo y la *Pachamama*<sup>314</sup>. Después, la gente se acerca al *uyu*, canchón, de la escuela, donde se está preparando el

---

<sup>313</sup> Esto vale más bien para las personas adultas, ya que los adolescentes dejan la fiesta para atender a los animales: “Ayer, en la fiesta, hablando con Susan, le pregunté acerca de su prima, la hermana de la Angélica, la esposa del Lucio, del por qué ya se había ido. Era más o menos la una de la tarde. La chica me contestó que iba a volver, que sólo había ido «a llevar ovejas, porque le ha llamado su mamá»” (es decir, su mamá, que también estaba en la fiesta, le había dicho que se fuera a cuidar a los animales).

<sup>314</sup> Recogí estas palabras: “Santa Madre Tierra, San Miguelito”.

palco. Articulándose la fiesta en dos días, dos también son los alferados que cumplen con el cargo, uno cada día, acompañados por su esposa. La fiesta del santo patrono es también una ocasión en la que se recuerdan y reanudan las relaciones con los parientes difuntos que, en estas circunstancias, continúan siendo recordados e invitados a celebrar con los vivos. En particular, se suele visitar la iglesia y las tumbas del pequeño cementerio, arrojando agua en forma de *ch'alla* sobre cada una, así como poniendo flores, compradas o del campo.

Si con el alferado del primer o segundo día no se tiene una relación demasiado cercana, entonces se puede evitar la misa e ir directamente a la fiesta. Por el contrario, al tener algún pariente cercano – un hermano, un cuñado, un hijo, un primo muy querido, un ahijado, un padrino – siempre se procura participar en la misa oficiada para la bendición de los alferados<sup>315</sup>. La iglesia de Alpacollo, de rito católico, está construida con adobe y pintada por afuera; es una construcción simple, rectangular, con techo de calamina y entre-techo de cañas entrelazadas. No hay sillas, y el piso es de barro arrugado, el mismo tipo de piso que se encuentra generalmente en las habitaciones de las cocinas en la comunidad. Detrás del altar, en la pared contraria a la puerta, hay un nicho con dos estatuillas, siendo la más importante la de San Miguel, el patrono de la comunidad. En fin, frente a esto, se encuentra un altar conformado por una mesa, encima del cual – a manera de mantel – se pone un *awayu* de colores. No habiendo sillas, las personas se disponen a ambos lados, dejando libre el pasaje.

La misa se celebra sólo en una mínima parte en español (algunas oraciones, por ejemplo, el *Credo de la Iglesia Católica*), ya que, por lo más, todo el ritual está en aymara, incluida la prédica y muchas de las oraciones. Una mujer cantaba *q'uchuña* (canciones religiosas) en aymara. Al comienzo y al final de la misa, el oficiante<sup>316</sup> – que puede ser lego y no religioso – lee un largo elenco de nombres de personas difuntas, una suerte de genealogía que puede permitir la reconstrucción de las relaciones de parentesco de la comunidad y de las localidades cercanas. La mayoría de los apellidos – maternos y paternos – de hecho se repiten. Esta práctica retorna también el Día de los Muertos cuando, en la iglesia de San

---

<sup>315</sup> Durante la misma celebración pueden tener lugar también los bautizos.

<sup>316</sup> Después de que terminara la misa, cuando ya estábamos en la fiesta tomando, Vicente comentó a los presentes y a mí que algunos ancianos que no me conocían pensaban que el cura fuera yo. Por supuesto, en el Altiplano es difícil no asociar a un ‘blanco’ con la iglesia.

Miguel de Ilave, las personas de la ciudad y de las comunidades de todo el distrito ‘inscriben sus muertos’ para que los nombres sean leídos por el oficiante.

Sin embargo, en la fiesta patronal, el significado sería el de re-construir, anualmente, los vínculos comunitarios, a través de la herramienta ritual de la misa que re-funda el presente a través del pasado y en el auspicio del futuro, con la elección de los alferados. En este contexto, entran en juego numerosos factores que serán analizados a final del apartado. Sigamos, por el momento, con la descripción etnográfica.

Después de la lectura de los nombres, el oficiante bendice las fajas de los alferados<sup>317</sup> y la gente sale de la iglesia, esperando la salida de los nuevos encargados. La banda toca para celebrar la pareja que, entretanto, recibe las felicitaciones de los presentes quienes regalan flores; la alferada trae una bolsa, generalmente de plástico, con *mistura*<sup>318</sup> amarilla que, tanto por el varón como por la mujer, será echada a cada quien se acerque para felicitarlos, y se abrazan. Luego, se tiran caramelos – también como símbolo de buen augurio – y, siempre acompañados por la banda, se regresa al canchón donde se ha montado el palco. Cada uno de los días tiene su pareja de alferados; en realidad, quien recibe el cargo debería ser el varón y la mujer cumple con su rol al lado del marido; una mujer, por lo menos a nivel teórico, no podría ser elegida<sup>319</sup>, pero sus parientes consanguíneos del lado paterno sí. El cargo, que es rotativo, no puede ser rechazado, excepto en circunstancias en las que la imposibilidad es reconocida; en ese caso, el cargo pasa a otro miembro varón de la familia. Por regla general, se dice que tanto los tenientes como los alferados no pueden asumir la función si son *achach wayna*<sup>320</sup>, solteros, ya que es necesario que el cargo sea asumido por personas emparejadas. Esta norma, a nivel teórico sin duda válida y respetada, está sujeta a

---

<sup>317</sup> Las fajas de los alferados se pueden comprar en tiendas en la ciudad de Ilave o en Puno, y pueden ser sencillas (simplemente con la inscripción “Alferado 2016”, por ejemplo) o ser ‘personalizadas’ con los nombres y el lugar. De la misma manera, los atributos de los tenientes (la *wara*, la *chuspa*) se pueden comprar en la feria dominical de Ilave, en la plaza Santa Bárbara donde suele tener lugar el mercado.

<sup>318</sup> En español peninsular, *confetis*.

<sup>319</sup> Son cada vez mayores las localidades en las que las mujeres están ganando terreno y ocupando cargos importantes dentro de la estructura comunitaria (en Ancasaya, hay mujeres en la directiva comunal), como también en las funciones tradicionales; por ejemplo, en Wancho Lima (Huancané) la tenienta era una mujer. También en la zona de Huancané, hay también alferadas *tutira*, solteras (Alan Mamani, comunicación personal). Ver Pizarro y Alanoca (2015: 63).

<sup>320</sup> Sobre las limitaciones que acompañarían el estatus de soltera/o no he encontrado estudios directos. Sin embargo, en varias etnografías se hace hincapié de la ‘incompletud’ que conlleva el no estar emparejados. Según Palacios, “las mujeres no construyen casas, los hombres solteros tampoco” (Palacios 1982: 42) y para Canessa el no estar casados no conlleva sólo problemas de orden económico, sino también pone la persona en una posición “social y moralmente incompleta” (1993: 139). Acerca del ser viudo/a, Canessa (1993: 139-140).



excepciones; en 2014, por hacer un ejemplo, la fiesta de San Miguel de Alpacollo hubo, en su primer día, un alferado soltero – mientras que el segundo día era una pareja –; evidentemente, no había otras personas de su rama paterna que pudiesen asumir ese rol y, por lo tanto, ‘pasó fiesta’ aunque soltero, hecho que no perjudicó el buen éxito de la celebración. A mis preguntas sobre el porqué el alferado fuese soltero, se me contestaba que, simplemente, “le tocaba a él”, añadiendo que – generalmente – lo hace la pareja casada, pero hay excepciones.

De todas formas, asumir el cargo comporta, usualmente, numerosos gastos para la pareja o el individuo involucrado; por lo tanto, a menudo, la familia participa para ayudar a cubrir parte de dichos gastos ya que es probable que también toque a ellos o a sus hijos en un breve plazo. También esto se considera como *ayni*. De hecho, para que una fiesta salga bien – y que sea reconocida como exitosa – debe necesariamente ofrecer música, comida y cerveza. Empero, además de esto, hay todo un conjunto de gastos más pequeños que acompañan el oficio. Hay que hacer las invitaciones, comprar la *mistura* y los caramelos, preparar – o si no se tiene, comprar – la carne del chanco; contratar la banda y la agrupación musical, además del palco. Finalmente, hay que comprar la cerveza, que es también otro gasto muy elevado.

La fiesta se celebra en el *canchón*<sup>321</sup> de la comunidad, donde hay la vieja construcción de la escuela que, hoy en día, ya no funciona. El *uyu*, *canchón*, es cercado con un muro bajo hecho de adobe y, además del edificio escolar, hay tres más, uno de los cuales construido con bloquetas. En ese se guardan las cajas de cerveza compradas por los alferados que, el día de la fiesta, son traídas afuera de la casita y protegidas del fuerte sol de mediodía por medio de frazadas y mantas o, también, de *awayus* viejos. En 2013, cuando ayudé a trasladarlas afuera, me quedé contando 80 cajas, cada una de 12 botellas de medio litro –; sin embargo, me faltaba contar todavía más de la mitad<sup>322</sup>.

En la primera parte de la fiesta no se prevé el “tomar hartó” como después de haber comido. En esta fase se va desarrollando un juego complejo de saludos a los presentes, además de los alferados, y de invitaciones de algunas cervezas por parte de estos últimos.

---

<sup>321</sup> De ‘cancha’. Según el DRAE, en Bolivia y Perú el término indica un “terreno rústico amplio y cercado”.

<sup>322</sup> Ese año, siendo alferados Lucio y Angélica, el primer día, y el señor Máximo el segundo, había un total de 400 cajas, por un gasto de más de 19000 soles (al cambio, alrededor de 5200 euros), para no más de 250, 280 personas presentes.

Entretanto la banda, convidada también con cerveza, ensaya y comienza a tocar algunas melodías. La comida, igualmente a cargo de los alferados, es invitada en el mismo canchón o en la casa del encargado. Por lo general, consiste de un plato único, ofrecido en un contenedor de poliestireno, con carne de chanco, papas y *ch'uñu*, además de otros tubérculos como oca, tunta, o camote; no puede faltar también el ají. El alferado puede invitar, además de la comida descrita, a un plato de sopa con carne de cordero u oveja. Nunca se come en una mesa; la manera de hacerlo, más bien, depende del lugar y de la posibilidad de sentarse en alguna piedra o elevación adecuada<sup>323</sup>. Excepto en el caso de comer sopa, nunca se utiliza ningún tipo de cubierto, sino que se come con las manos<sup>324</sup>.

Luego de haber comido, se compran las cajas de cerveza que hay que 'poner' al alferado como *apxata*, literalmente, 'lo amontonado'. Cada jefe de familia se encarga de comprar un cierto número de cajas de cerveza, generalmente, después de haberse consultado con su esposa acerca de la cantidad y, también, de la marca. Las personas no quieren demorar mucho en comprar, y se forman colas para adquirirlas. Compradas las cajas, cuyo número y marca varía con relación al grado de parentesco que vincula las personas con los alferados, se acercan al lugar donde éstos se encuentran, los cuales, mientras tanto, reciben el homenaje por los invitados; se espera el propio turno y un 'secretario' anota cuidadosamente nombre, apellidos y cantidad de cajas entregadas<sup>325</sup>. Entonces, se entregan las cajas – amontonadas junto a las otras ya entregadas – y se recibe, por parte de los alferados, un collarito – que puede ser azul para los varones y rosa para las mujeres – que testimonia el haber aportado y haberse comprometido en forma de *ayni*; después, la pareja echa *mixtura* en la cabeza de la persona que entrega, y proceden a abrazarse. A este punto, los alferados devuelven, como *ayni*, parte de lo entregado, claramente en forma de cerveza.

Recibidas las cajas, se las acercan a los varios grupitos que van paulatinamente formándose, en un primer momento constituidos por hermanos y cuñados con sus respectivas esposas, siendo cada grupo integrado por una decena entre mujeres y varones.

---

<sup>323</sup> Como nota también Arnold (1992), nunca hay que sentarse sin poner algún tejido o algo que aisle del contacto con un material frío. La explicación que se me daba, era que el frío puede impedir que se orine normalmente.

<sup>324</sup> Con el tiempo, he aprendido que siempre hay que guardar papel higiénico en el bolsillo de manera que, si es el caso, con eso uno se puede limpiar las manos, ir a la letrina e, incluso, regalar a quien lo necesite.

<sup>325</sup> Suelen anotarse también las marcas de cerveza ya que hay más y menos caras. Las marcas preferidas son *Pilsen*, *Trujillo*, *Cristal* y *Brahma*. En 2016, a estas marcas me parece que está difundándose la cerveza *Cusqueña*, que sólo había visto en los bares de turistas en Puno.

Estas agrupaciones, sin embargo, no están cerradas, sino que van ampliándose y restringiéndose conforme a la entrada y salida de personas, para ir a buscar a algún familiar o amigo, bailar frente al palco o, simplemente, ir al baño.

A medida que va oscureciendo, la banda deja lugar a la orquesta que, varias veces durante la *performance*, agradece a los alferados por haber ofrecido la fiesta<sup>326</sup> y a la comunidad por hospedarlos. La música consiste en un sonido repetitivo, más que en varias canciones; los temas de las letras varían poco y, generalmente, se refieren a amores perdidos y a borracheras consecuentes a eso. Entretanto, se continúa tomando, intercalando las conversaciones con los bailes alrededor de las cajas o, más tarde, también frente al palco. Se comparte cerveza con casi todos los presentes ya que, con la mayoría, se tiene algún tipo de relación parental: “acá todos somos familia”, se suele decir.

#### 2.1.9 Cargos: el Teniente Gobernador

En su *thaki*, camino, la persona va asumiendo, de acuerdo con la edad y el estatus social alcanzado dentro de la comunidad, diversas funciones y cargos. El más importante, simbólica e individualmente, está representado por el *teniente gobernador*, la máxima autoridad reconocida dentro de la comunidad. Éste, además, se configura jerárquicamente como el punto álgido de la carrera política que un individuo puede llegar a revestir durante su vida, limitadamente al espacio comunitario.

El teniente gobernador es una figura que cumple un rol de control y sanción dentro de la comunidad. La duración de su encargo, que comienza generalmente el 1 de enero, es de un año y no es por elección sino por rotación. Esto implica que uno no puede pasarse de

---

<sup>326</sup> Un aspecto muy importante de las fiestas – o, mejor dicho, del después – es la grabación de la misma por parte de compañías especializadas en este tipo de trabajo. Un operador va filmando todo el acontecimiento, desde el comienzo hasta el final. En particular, los sujetos preferidos son los que bailan con trajes ‘tradicionales’, los cuales son alquilados expresamente por el acontecimiento, en el pueblo de Ilave. Empero, siempre se graba a la gente que toma y baila alrededor de las cajas, a la orquesta, a la banda y, por supuesto, a los alferados. El video, luego, es comprado por los alferados o los que participaron en la fiesta, en tiendas especializadas en Ilave. El 16 de julio de 2016 fui con Paola, mi compañera, a visitar a Lucio y Angélica y a sus tres niños, Fausto, Christian y Jhosep, en su casa de Alpacollo, para comer *watya*. Lucio me dijo que tenía el video y nos pusimos a mirarlo todos juntos. No es la simple grabación de un acontecimiento festivo, sino que tiene componentes importantes en lo que tiene que ver la ‘vivencia’ de las personas. En el video se reconocen a los parientes y los amigos, se hacen chistes sobre la cantidad de cerveza tomada, se discute acerca de cómo se desarrolló la fiesta, de dónde venía la orquesta, de los que ya han muerto, y de las parejas que han tenido hijos; se espera salir en la imagen para ver cuán flaco o gordo se había sido, si había llovido o menos, y se recuerdan los acontecimientos principales. Es una forma de memoria individual y colectiva, del sujeto y de la comunidad.

cumplir con el cargo – que toca a todos los varones de la comunidad y, por reflejo, a las esposas de ellos –; la sanción por tal falta es socialmente fuerte: la comunidad puede ‘negarle’ participar en las actividades comunitarias tales como fiestas y aniversarios, uso de *chakras* y pastos, y conminarle sanciones monetarias. Pero, por lo general, aunque gravoso y absorbente, es raro rechazar la ‘vara’. Esta, que consiste en un palo de madera con empuñadura de plata, representa uno de los atributos principales del teniente, el de la autoridad. Sin embargo, su ‘poder’ es más de control que de decisión, ya que su acción es constantemente vigilada y controlada por la comunidad.

Los tenientes pueden ser reconocidos por algunos atributos: la ya mencionada *wara*, la *ch’uspa* para la coca, tejida con lana de oveja o de alpaca de varios colores. En algunas zonas, la autoridad viste con terno, corbata y sombrero – como en Ancasaya y Alpaccollo – pero en otras se distinguen por los ponchos, de color y motivos diferentes. Los tenientes se configuran además como referentes de la comunidad, ejerciendo como “puente” entre ésta y el mundo de ‘afuera’.

Como se dijo, el cargo es un rol muy importante tanto social como individualmente. Desde este punto de vista, adquiere una relevancia decisiva para el individuo en su *jaqichasiña*, hacerse progresivamente persona, ya que es el más alto cargo al que se puede llegar dentro de la comunidad; este cargo, delicado pero honorable, no puede ser encargado por cualquiera, sino por el varón que ya es *jaqi*.

## 2.2 Morir

En lengua aymara, la palabra *jiwaña* significa ‘morir’. El ciclo vital termina cuando el *jaqi* abandona el mundo de ‘acá’ dejando, de este modo, también su estatus de humano y de vivo. Ya deviene otro, pero su otredad no es ni inmediata ni total; el muerto, los muertos, representan una alteridad cercana y necesaria para los vivos. Representan el pasado, lejano y más próximo pero, al mismo tiempo, aseguran el futuro, mediante su ayuda en la capacidad y posibilidad de reproducción alimentaria y vital. En este apartado no me centraré tanto en la gramática de los ritos mortuorios, por otra parte, muy bien descritas por varios autores (Carter 1968; van Kessel 1978-1979; Cox 1998; Onofre 2001; Canessa 2012; Fernández Juárez 2012); más bien, procuraré argumentar acerca de la progresiva y no inmediata separación que, del estatus de humano, conduce al de no-humano. En otras

palabras, la otra cara del ciclo vital aymara, esos pasajes en los que, paulatinamente, el *jaqi* va perdiendo su identidad en cuanto tal, para adquirir otra, la de ‘alma’ y, por ende, de ‘muerto’.

En primer lugar, hay señas que preludian e informan acerca de una probable muerte en la comunidad, en la familia o para la misma persona que va a fallecer, dentro de un determinado período. Entre estas, Onofre recoge, en algunas comunidades de varios distritos aymarahablantes del sur puneño, la existencia de una intermediación por parte de varios animales como moscas, perros, búhos y, en zonas cercanas al Titicaca, de aves lacustres. Por otra parte, estas señas se manifiestan también en el comportamiento mismo del propio individuo que va a fallecer, en particular en cambios evidentes en las actitudes hacia los otros o en el propio carácter (Onofre 2001, Fernández Juárez 2012). Todas estas señas están íntimamente conectadas con un horizonte distinto al de los vivos; animales como los búhos o las aves, relacionados con el mundo de los muertos, actúan como intermediarios entre vivos y muertos, por ejemplo, en llamar el alma, como en el caso de los *kuta jamach’is* (Onofre 2001). El perro, por su parte, es una figura fuertemente ambivalente, recurriendo a menudo como intermediario entre lo humano y lo no-humano. La persona que se porta de manera rara respecto a sus comportamientos habituales es también señal de muerte próxima; de cierto modo, es una modificación en la identidad personal del individuo, construida a lo largo de toda su existencia. Todavía según Onofre, en momento de morir la persona se encuentra circundada por amigos y familiares de los cuales se despedirá. En esta ocasión, se realiza la *t’akja*, “la separación simbólica entre la muerte y la vida” (Onofre 2001).

Dicha separación, puede decirse, comienza en realidad con las señas. Y es una separación del mundo de los vivos, una separación que produce, además, una modificación en la identidad del que va a fallecer para con los vivos.

Una vez que se ha declarado la muerte, se prepara el ataúd y los familiares del muerto, o las autoridades de la comunidad, informan a los vecinos, quienes intervendrán con ayuda material – es decir, cubriendo los gastos, o preparando comida – para los familiares del finado. Según registra Onofre, se suele encerrar los orificios del cuerpo, “ya que por ahí salió el alma”. En el pasado, según informaron al antropólogo algunas comuneras de Moyo Pampa (Juli), se hacía “agarrar a su muerto una sogá enlazada a una llama viva, durante

todo el día, hasta que se realice el sacrificio del animal”, que tenía lugar antes de que comenzara a oscurecer. Esta costumbre estaba vinculada con el destino de las almas al separarse del cuerpo, almas que emprenden un largo viaje para llegar a su lugar ubicado hacia el oeste. Debido a un camino tan largo, las almas van acompañadas por un animal<sup>327</sup>, la llama, que los puede ayudar a cargar todo lo que necesitan durante su recorrido, en particular, comida y objetos que le puedan servir en cuanto llegue. Según Onofre, “el finado utiliza estos elementos durante su viaje y en su residencia en el mundo de los muertos. Se supone que tendrá que cocinarse, vestirse, trabajar, bailar, pastear construir su casa, cultivar, saciar su sed y otras actividades humanas acostumbradas” (Onofre 2001). Con la sangre del animal sacrificado se ofrecía a la *Pachamama* una *wilancha*, derrame de sangre, para que el alma fuera acogida por ella. Según un interlocutor del estudio, los seres humanos salen “de las profundidades de la Santa Tierra y al morir [regresamos] a ella”<sup>328</sup>.

El entierro no puede tener lugar los días martes y viernes, considerados días infaustos<sup>329</sup>. Antes de llevar el muerto al cementerio, o al lugar donde el difunto será sepultado, se pone en el ataúd algo de comida y algunos objetos personales del fallecido, dependiendo de la edad, para que los pueda utilizar a su llegada<sup>330</sup>. El camino hacia el lugar del entierro, que puede ser el cementerio, un cruce de caminos, la *chakra* del propio difunto, siempre mejor cerca del hogar donde el fallecido ha conducido su vida, necesita de varios momentos de

---

<sup>327</sup> La llama no es el único animal que acompañaría a las almas en su viaje. Por ejemplo, Olivia Harris, entre los laymi de Bolivia, recogió que “este lugar [el lugar donde van las almas] se supone que está al otro lado del mar, el que las almas deben cruzar en la nariz o en la oreja de un perro negro” (Harris 1983: 146).

<sup>328</sup> Más adelante Onofre (2001) escribe: “La ubicación del ataúd varía de comunidad en comunidad. Algunos lo colocan en el fondo de un cuarto viejo, semi-arruinado, creyendo que así podrían evitar una próxima muerte. Otros lo depositan en un cuarto nuevo, con la finalidad de conseguir una casa nueva en el *alaxpacha*, el mundo de arriba”. En efecto, se puede notar una cierta incongruencia en la explicación de dónde termina de ir el alma del muerto. En otra sección, se profundizará más sobre esta cuestión.

<sup>329</sup> Martes y viernes son, por lo general, considerados “días malos” en los que es mejor no empezar ninguna actividad, sea agrícola o de otro tipo. En 2014 antes de mudarme a la comunidad, me puse de acuerdo con la familia para ver qué día sería mejor para trasladarme. “El lunes o el miércoles pueden ser”. Yo hubiese preferido el martes, porque el lunes ya tenía otro compromiso en Puno y, por lo tanto, pedí para ese día. Sin embargo, contestaron que “martes y viernes son «días malos» para empezar cualquier actividad” (Notas de campo, 19/09/2014, Salcedo, Puno). Sin embargo, no lo son *a priori*, ya que eso dependería de qué tipo de luna haya, como me dijo una comunera. La tradición de considerar martes y viernes días de fuerte actividad espiritual está extendida en América Latina y podría ser de origen peninsular. Ver también Foster (1980) y Ventura (2011, 2012).

<sup>330</sup> En realidad, prácticas como éstas son comunes en otros lugares, también en la isla de Cerdeña. Dentro del ataúd se dejan objetos del difunto que puedan serle útiles. A mi abuela, pusimos sus lentes, para que “pudiera ver mejor”, y su agenda, en la que tenía anotados todos los números telefónicos de los nietos; para nosotros, con las gafas no tendría problemas en componer los números para ponerse en contacto con su familia.

descanso. También en esto puede verse la separación de la que estaba hablando antes, aunque esta vez se trate del alejamiento del cuerpo que, en su último viaje, será ahora hospedado por la tierra.

El día después del entierro se produce el *t'akja*, “la separación de la vida y la muerte”. Onofre recoge este ritual en Laraqueri:

La ceremonia se inicia con el respectivo permiso de los dolientes. En seguida el *t'akara apsuri*, el ritualista de esta ceremonia, entrega a cada uno de los asistentes una piedra mágica envuelta en lana de llama denominada en aymara *kullpa*. Es un amuleto que debe conservarse en alguna parte sobre el cuerpo de la persona. En seguida el oficiante toma hilos de colores blanco y rojo. Si no hubiera estos, usa hilos blanco y negro hilados de lana de alpaca por los propios comuneros. Luego, procederá a encadenar a las personas, partiendo del cuello, descendiendo a los pies y así sucesivamente con todas las personas. Terminado este acto, el yatiri recoge las piedras mágicas, pero no sin antes pasarla por todo el cuerpo a modo de limpieza. Después de un soplo de la persona sobre el amuleto lo deposita en una bolsa sagrada. Finalmente se recoge también el hilo despedazándolo en varias partes y al mismo instante invocando a los dioses y espíritus y pidiéndoles que no vuelva la tristeza a la familia y que no retorne la muerte a la casa para llevarse a otro familiar. Con este acto se separa definitivamente la muerte de las personas. Los hilos y la piedra extraídos del cuerpo de las personas, se llevan al cerro que está al lado occidente, con la finalidad de sacrificarlo y de esta manera salvar a las personas de las penas y persecuciones de la misma. También este día se acostumbra a visitar la sepultura procediendo de un modo similar al que hemos detallado anteriormente (Onofre 2001).

Después de que se complete el ritual funerario se suelen respetar algunos ritos y prácticas asociadas con el luto, tal como vestir con ropa negra, como también sucede en ocasión de *Todos los Santos*, especialmente si se tiene una *machaq alma*, alma nueva.

A los ocho días del funeral se realiza una misa, llamada *octava*, en la que se produce un ulterior separación; una separación evidente además en la quema de una serie de objetos y alimentos preparados propiamente para este evento. En la hoguera, orientada hacia el oeste de la casa del difunto, se amontonan objetos en miniatura que representan instrumentos de trabajo, más fiambre y la ropa del difunto previamente lavada en un río. En sus notas recogidas en los años 50, Métraux registraba: “Ocho días después del entierro, cuando el

muerto ha sido «despachado», los «dolientes» despliegan sus vestidos y cambian de nombre por algún tiempo” (Métraux 1954: 227, traducción mía). Las almas se acompañan también con misas después de los seis meses, de un año, *mara misa* y de tres años, *kimsa misa*, cuando se despacha definitivamente al alma del muerto, y los vivos testimonian el fin de su duelo cambiando la ropa negra con vestimentas coloradas, *mursuña* (Onofre 2001).

### 2.2.1 *El Día de los Muertos*

Philippe Ariès escribió que “los muertos están siempre presentes entre los vivos, en ciertos lugares y en ciertos momentos” (1983: 15). Su presencia está cultural y socialmente codificada, en una relación que es, de hecho, ambivalente con respecto a los seres vivos. Si por un lado, los difuntos representan el ligamen entre presente y pasado, por el otro constituyen la alteridad más inmediata y evidente, por su in-definición potencialmente peligrosa, si no es mediada a través de las herramientas culturales de reintroducción de los difuntos dentro de un horizonte definido de significación. En los Andes, y más específicamente en el altiplano aymarahablante, la literatura producida sobre los rituales mortuorios y la conmemoración de los difuntos es abundante. Según van den Berg (1989), se podrían avanzar diferentes interpretaciones acerca de las fiestas dedicadas a los difuntos. Algunas de éstas enfatizan el complejo relacional entre vivos y muertos, como en el caso de Monast (1972) y Ochoa (1976). Para van den Berg, las conclusiones a las que llegan los dichos autores son, de hecho, opuestas. El primero considera las relaciones entre vivos y muertos de manera negativa, afirmando que los difuntos espantan y provocan terror en la gente; para el segundo, al contrario, rige un cierto *ayni*, ‘reciprocidad’, entre los dos, y considera la relación de forma más bien positiva. Según otros autores, por ejemplo Oporto y Fernández (1981), los muertos cumplen una función de tipo social, ya que la conexión entre éstos y los vivos trasciende la muralla física y reanuda los vínculos parentales tanto con los muertos, como entre los vivos mismos que acuden a la celebración. Hans y J.C. Buechler proponen una interpretación en donde niños y jóvenes juegan un papel clave, ya que “Todos Santos ve en la muerte la posibilidad de la continuación o de la renovación de la vida” (Buechler, Buechler 1971: 15). Como han hecho notar Albó, Graves y Sandoval (1983) y Harris (1983), el Día de Todos los Santos se encuentra entre los marcadores calendáricos más importantes del ciclo agrícola, ya que representa el período en el que



comienza la temporada de lluvias y se siembran quinua y papas. La interpretación que da van den Berg se orienta hacia esta dirección, desde el momento que para el estudioso “la fiesta de los difuntos tiene todo que ver con la agricultura” (1989: 173) y con una relación con los muertos que es de ayuda mutua, para que éstos contribuyan al crecimiento de las plantas.

Ahora bien, a través de algunos ejemplos etnográficos, recogidos en octubre y noviembre de 2013 y 2014 en Ancasaya y Alpacollo (El Collao-Ilave), y utilizando como fuentes adicionales algunas entrevistas en profundidad grabadas en el campo y en diferentes momentos, procuraré mostrar la importancia del Día de los Muertos en la identidad vivida aymara<sup>331</sup>. En mi visión, las interpretaciones discutidas precedentemente no se excluyen; más bien, representan facetas que coexisten vinculadas. De esta manera, el estudio de la relación entre vivos y muertos puede ayudar a entender varios aspectos en la construcción de la identidad vivida, así como el establecimiento de la alteridad, representada por los muertos mismos, cuya constitución es de tipo ambivalente con los vivos.

El Día de los Muertos (1 de noviembre) constituye en efecto una de las festividades principales del calendario andino. Durante mi estancia en el campo participé en dos ocasiones consecutivas en dichas celebraciones. La familia con la que vivía estaba “cumpliendo” con el luto, que es en total de tres años, por la pérdida de su hijo primogénito de 22 años, fallecido en un accidente de tránsito un año y medio antes. Entonces, durante mi trabajo de campo se estaba en el segundo (2013) y en el tercer año (2014) de los tres totales que se celebran cuando alguien tiene una alma nueva a despachar. De acuerdo con van den Berg (1989) cada uno de los años es nombrado de diferentes maneras. El primero es llamado *machaq alma*, alma nueva, indicando la condición del fallecimiento reciente y de cambio de estatus del difunto. El segundo año es definido *taypi alma apxata*; *taypi* en aymara indica “lo que está en el medio” y, en este caso, se refiere justamente al *mara* (año) entre el *machaq alma* y el *despacho* del *alma* que tendrá su culminación en el tercer y último año, *tukut alma apxata*: *tuku* es fin, y está vinculado con el verbo *tukuña* que significa “acabar, terminar”. Este es el último año, el del despacho del alma, en el que ésta – después del tiempo liminal – volverá finalmente a ser parte de la comunidad, desagregándose en el entorno, como me dijo Vicente cuando estábamos hablando del tema

---

<sup>331</sup> Aquí las voces corresponden a comuneras y comuneros de Ancasaya y Alpacollo.

de la despedida del alma. En fin, el término *apxata* – presente en la definición del segundo y tercer año – es traducido por varios autores como “lo amontonado”, pero también como “tumba”. Según Fernández Juárez, “una vez más apreciamos cómo las realidades y objetos de los seres humanos adquieren en el contexto de los difuntos un talante efímero característico. De nuevo las almas muestran con la *apxata* una nueva alegoría reflejo pertinente de su dominio, con respecto al ámbito de los «vivos»” (2001: 14). Como bien hace notar el antropólogo, es posible destacar cómo la relación entre muertos y vivos funciona a través de los complejos sociales propios de los vínculos cotidianos, tales como el *ayni*, reciprocidad. Tschopik, en su etnografía de Chucuito, señala también los nombres con los que se indican los días del regreso del alma. En la grafía del antropólogo estadounidense, el nombre es *hiwirinaka urupa*<sup>332</sup>, el día de los muertos, es decir, cuando llega el alma a la comunidad. El día siguiente es llamado *alma despachuru*<sup>333</sup>, el día en que las almas se despachan. Es necesario operar una distinción entre las *machaq alma* (las almas nuevas) y las *nayra almanaka* (almas viejas), ya que el complejo ritual difiere un poco. Si se tiene una *nayra alma*, me dijo un técnico de una comunidad de Chucuito,

tres años casi nosotros casi no recordamos, pero un oracioncito, un... Por eso cuando no tenemos un muerto así dentro de ese año ya, nosotros acostumbramos poner en la casa con una mesa, su frutita, su *t'ant'a wawa*, su *pasankalla*, le decimos, así completo le ponemos, con la finalidad que las almas lleguen en la noche, medianoche, entonces buscan y contentos se lo llevan, esa comida, contentos se lo llevan, comida

Entonces, en el caso de no tener un alma la cantidad de pan y *wawa* es netamente inferior respecto a si se “tiene” una *machaq alma*. En este aniversario, se acoge el primer regreso del alma preparando pan y *t'ant'a wawa*. La familia de Vicente y yo estábamos en *taypi alma apxata*, por lo tanto teníamos que “cumplir” para el José. Sin embargo, la madrina de Celedonia perdió a su marido ese año, así que el día 2 de noviembre fuimos a visitarle. Después de la misa en la catedral de Ilave, fuimos al cementerio de la misma capital provincial. Las tumbas estaban repletas de personas, había músicos que tocaban y la

---

<sup>332</sup> La actual grafía es *jiwiranaka urupa*.

<sup>333</sup> Van den Berg anota la grafía en uso actualmente: *tispachuru* (*uru* es día). El mismo autor añade un *ch'allaru*, “día de la libación”, es decir, el día de la visita al cementerio y la aspersion de los sepulcros”, el 2 de noviembre (1989: 157).

gente tomaba cerveza sentadas en los sepulcros. De vez en cuando alguien llamaba a la oración. Había que levantarse, entonces, quitarse el sombrero y rezar, y la gente lo hacía en aymara o en español. “Que se reciba esta oración”, decía el *risiri*, ‘el que reza’, “que se reciba nomás” concluían los presentes, y nuevamente nos sentábamos. Los familiares más cercanos, después de la oración, pasaban con un platito de plástico con pan, *maná* y galletas

**Fotos 27-31: Secuencia de preparación y cocción de *t’ant’a wawa*; mesa de difuntos**



que se guardaban en una bolsita de plástico también o en una mochilita, dependiendo de lo que uno tenía. Luego, más o menos a la hora del almuerzo, nos dirigimos hacia la casa de la tía, en el pueblo de Ilave. Ingresamos en el portal con el patio central donde la gente estaba sentada en sillas alrededor del perímetro del muro. Antes entramos en el cuarto principal, preparado para homenajear al difunto. Los banquillos para sentarse corrían alrededor del perímetro y la gente charlaba. Saludamos, dimos nuestro pésame a la viuda y nos sentamos. Como es común en el primer aniversario, una de las paredes principales del cuarto tenía un

altar consistente en “una pequeña tabla o [...] un cajón envuelto en tela negra, en el que se coloca un crucifijo y cirios” (Tschopik 1968: 177).







Fuente: fotos del autor (28 y 29 de noviembre de 2013)

En el caso de llave la manta negra cubría toda la pared pequeña. Había un pequeño altar y dos vasos de flores, uno a la derecha y uno a la izquierda y dos velas al lado de los vasos. La foto del difunto estaba rodeada de *t'ant'a wawa* y otra fila más arriba seguía el mismo orden simétrico. Más arriba aún, otra foto del difunto, acompañada por otros *wawas*, de varias formas y anclados a la tabla de manera especular. Dos llamas, dos ovejas, varios angelitos, dos aves, dos escaleras y, en el centro, un crucifijo de madera. De acuerdo con Fernández Juárez, “otras figuras de pan que completan la escenografía son las figuras de caballos y llamas, de las que se dice utilizarán las almas para llevarse su carga de oraciones, escaleras que son empleadas por las almas para «descender» sobre el altar (*apxata*) de sus familiares” (Fernández Juárez 2001: 9). Un entrevistado me explicó “¿por qué la escalera, por qué la llama? La escalera porque bajen, ¿no?, según dicen, o sea, según dicen que estarían en el cielo, las almas, el *ajayu*, entonces, si hacemos una escalera, de la escalera bajaría. Si hacemos una llama, una llama o un alpaca, ¿por qué?, porque todo está la comida en un alpaca cargado se tiene que irse”. La relación entre vivos y muertos es, entonces, especular a las normas sociales vigentes entre los vivos. La *apxata*, como vimos, es una práctica de reciprocidad observable en cualquier fiesta en la comunidad o en la ciudad misma, a través de la entrega de cajas de cerveza a los alferados, los cuales redistribuyen parte de lo entregado. De la misma manera, la *apxata* hacia los muertos evidencia mecanismos similares; “lo amontonado” para el difunto es luego redistribuido a los presentes pero simbólicamente es el muerto que aprovecha. La escalera representa, entonces, el ‘medio’ a través del cual las almas descenderían del ‘cielo’ – lugar no concreto, pero pensado en un ‘arriba’ con respecto al mundo de lo cotidiano – mientras que la llama (o alpaca) serviría para llevarse la comida más fácilmente en cuanto retornen a su lugar de descanso. Lo que, sin embargo, los muertos se llevan no es el *t'ant'a wawa* o el saco de manzanas en cuanto tal, sino la sustancia de la que el objeto está constituido. La comida que se prepara es tanto para los muertos como para los vivos; ambos aprovechan de la fiesta y, al mismo tiempo, comparten comida y trago juntos, y además comparten, físicamente, el mismo lugar. Una vez que el difunto ‘titular’ – y con él todas las almas pasadas – ha sido despachado, se redistribuye todo lo amontonado entre los presentes. El alimento, sin embargo, pierde su sabor, pues el muerto se lo ha comido, se ha comido su substancia. Según lo que me dijo un interlocutor,

mi mamá cree que cuando ya la comida...la comida, nadie come, está en la mesa...al final, yo al día siguiente decía: «a ver, han llegado, por qué no se llevan la comida, pe' no se la han llevado?, está ahí como está, ¿no?» Pero al final mi mamá decía «mi abuela también decía eso», era una viejita de...de...85 a 90 años, ¿no? Ella siempre acostumbraba y eso, y mi mamá decía «hay que poner, porque la awela ponía así». Entonces, mi mamá pone y yo decía «¿por qué pones?», «por qué es así, hay que poner siempre lleva». Entonces, yo decía, preguntaba, «pero si ni siquiera han comido nada». «A ver, te vas a fijar: cuando pase Todos los Santos, cuando ya se va Todos los Santos, el 2, el 3 vas a comer esa comida, ya no tiene sabor, ya no tiene sabor porque pierde el sabor. Entonces, por eso ya se ha comido, por eso ya no tiene sabor». Eso era el detalle, por ese ponía.

Quien habla es un joven de una comunidad cerca de Chucuito, técnico con estudios superiores que trabaja entre Puno y zonas rurales de su distrito; lo entrevisté en la sede de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA) en la ciudad de Puno. En esta narración, tres generaciones participan de la “costumbre”; la abuela, la madre y el hijo, y cada una parece hacerlo con más o menos fuerza, dependiendo concretamente de la generación. Que el hijo no esté demasiado convencido de que los muertos vuelvan, puede verse en ese “mi mamá cree”. Por el resto, no opina más, sino que simplemente relata – también en el curso de la entrevista – que se trata de “costumbre”. Su madre, por el contrario, recurre, justificando sus acciones, a la autoridad de la abuela, porque ella “ponía así”.

Habiendo entonces aprovechado de la *apxata*, los muertos ayudarán a las personas en sus tareas cotidianas, sean ellas agrícolas o de otro tipo.

Para cada aniversario, particularmente en los tres años de luto, se preparan panes y *t'ant'a wawa*; participé en su preparación en 2013 y en 2014, es decir, en el *taypi alma apxata* y en el *tukut alma apxata*. Algunos días antes del 1 de noviembre se reserva el horno donde cocer el pan, para no tener problemas de confusión el día mismo de la celebración. Por poner un ejemplo, en 2013 fue el 28 de octubre y en 2014 el 30 del mismo mes. En Ancasaya y Alpacollo no habiendo hornos, es necesario desplazarse al pueblo o en otra comunidad donde tengan. Celedonia y Vicente alquilaron un horno en Pallallaqe, no muy lejos de Ilave ni de Ancasaya. Por supuesto, con cuanta más antelación se alquila, más posibilidad hay de que no esté ocupado por otras familias; sin embargo, tampoco hay que preparar el pan con demasiada antelación, pues, se puede endurecer. La mañana del día

elegido se va muy temprano, alrededor de las 5:00-5:30 al horno. Están presentes – compatiblemente con el trabajo – las dos ramas de la familia, la paterna y la materna, además de los ahijados más cercanos. La casa con el horno no difiere de cualquier otra *uta*: un patio central, encerrado en murillos de piedra y barro, y los cuartos – también de barro u otro material – contruidos de manera que formen una especie de placita central. En una esquina, las mujeres montaron una carpa para protegerse del sol y, sentadas en el suelo, preparaban el pan llamado *corriente*, un tipo de pan no muy elaborado y de forma redonda. En el cuarto principal se preparaban los *t'ant'a wawa* y el hornero calentaba el horno con ramos de eucalipto y pino para que llegase a la temperatura correcta para la cocción del pan. Tomando la mesa como punto de apoyo, de pie, se elaboraban los *t'ant'a wawa*. Cada uno tomaba un trozo de la masa preparada precedentemente, echaba un poco de harina en la mesa para que no se pegase, y con una botella de cerveza vacía tendía la masa, dándole una forma oval. Luego se daba la forma deseada, realizando los brazos y las piernas, las manos y el vestido, dependiendo si la figura se quiere varón o mujer. La cara del *wawa* no se dibuja, sino que se aplica a la masa una carita de plástico que se compran algunos días antes en el pueblo (también Fernández Juárez 2001, 2011). De la misma manera, se procede con la realización de las figuras animales o de las escaleras. El primer año de mi estadía, como ya se vio, se me regañaba con una sonrisa por el hecho de que no hacía la pareja del *wawa*, ya que “tienes que hacer su *warmi*, pe”. Cuando se está terminando de preparar – el pan y los *wawa* “tienen que ser hartos” – se distribuye un trozo de masa a cada persona presente. Con esa masa cada uno prepara una figura reconocible de las otras, por formas, atributos y colores. En *tukut alma apxata*, después de hacer mis *t'ant'a wawa*, trabajé como hornero, una *chamba* generalmente reservada a los varones. A la hora de cocer los *wawa* personales, las mujeres me pedían que enforñase sus propias figuritas, rogándome que prestara atención para que no se quemasen.



Fotos 32 y 33: En la página siguiente, Pallallaq, *fiambre* (fotos del autor, 28 de setiembre de 2013)



Fuente: fotos del autor (28 de octubre de 2013)

El almuerzo es también una práctica comunitaria que aglutina a los parientes del difunto a la espera del regreso del alma. Una tía de alrededor de 40 años, poco antes de comer, le dijo a su nieto de seis que el José ya estaba viniendo, que se encontraba casi en Ilave y, a los pocos días, estaría con nosotros. Para almorzar, como es normal cuando se emprenden trabajos colectivos, se come con *fiambre*; se tiende un *awayu* o una manta en el suelo y en éste se ponen amontonadas papas, habas, *ch'uñu* y, si hay, carne, además de *ají*. Se come sentados, sin cubiertos, alrededor del *awayu*. Después de almorzar se toma un refresco que, generalmente, consiste en una 'gaseosa'. Antes de tomar se *ch'alla* para que también puedan beber las almas que están de regreso. Luego se vuelve a trabajar, ultimando la cocción de los últimos panes alrededor de las 17:30, 18:00. Tanto en 2013 como en 2014 el pan fue llevado a la casa en la comunidad de Ancasaya y puesto en cajas de cartón o en el suelo.

En Alpacollo hay un pequeño cementerio<sup>334</sup> que no está cercado por muros, como lo son los de los pueblos y las ciudades. Sin embargo, en otras comunidades y parcialidades no hay lugares específicos para sepultar a los muertos, que son enterrados en cruces de caminos, o cerca de las *chakras* que cultivaron toda la vida (Onofre 2001; Fernández Juárez 1996: 220). Las tumbas en Alpacollo – y también en Ancasaya –, construidas en la pampa, están bastante cerca una de la otra y no muy lejos de las casas. Son coloreadas de diferentes tonos y las más antiguas no tienen ninguna indicación del difunto ya que, se dice, los parientes deberían de conocer la identidad de los que allá están sepultados. En cambio, en las tumbas más recientes, consta el nombre del difunto, e incluso la foto se cambia cada año. El Día de los Muertos las actividades comienzan temprano. En 2013, el *taypi alma apxata*, el segundo año de luto, llegué a Ancasaya más o menos a las 9:30. Como era día de fiesta, había pocos carros desde Puno y también pocos desde Ilave. Antes de buscar un carro compré una botella de gaseosa, para compartir al llegar a la comunidad. Cuando entré en el cuarto donde solía dormir, la familia estaba sentada sobre tablas pegadas a las paredes, tomando cerveza y gaseosa y conversando. Poco después, cargamos las *combis* con panes, cajas de cerveza, *t'ant'a wawa*, fruta y nos fuimos a cambiar las flores a la tumba de José, en la pista, en el lugar donde hubo el accidente. Poco después volvimos a los carros para dirigirnos al pequeño cementerio de Alpacollo, descargamos todo y

---

<sup>334</sup> En realidad hay dos, uno al llegar a la comunidad de la pista y otro en la zona llamada *Uta Wiku*.

pusimos dos carpas, una para cubrir la tumba del sol, y otra para proteger la comida. Los hombres estaban sentados sobre un murito de piedras, mientras que las mujeres y los niños descansaban bajo la sombra de la carpa. Una vez montada la carpa y arreglado todo, tío Mario – el hermano mayor de Celedonia, la mamá de José – habló recordando al sobrino: los hombres se quitaron el sombrero. Luego *ch'alló* con cerveza y todos empezamos a tomar bajo un sol inclemente. Las y los jóvenes más cercanos de la familia empezaron a distribuir platitos con pan – el de tipo *corriente* – *maná* y galletas que la gente guardaba en bolsas de plástico. Antes de preparar la tumba, la gente tomaba cerveza y conversaba y, de vez en cuando, alguien llamaba a una oración que, la primera vez, fue propuesta por el primo de Vicente, que es también cuñado de Celedonia, Antonio: entonces, había que acercarse a la tumba, quitarse el sombrero y rezar, y la gente lo hacía de igual manera en aymara y en castellano. Después, con una flor inmersa en un balde de agua se aspergía la tumba, normalmente lo hacía el *risiri*, el que llamaba a la oración. Luego se volvía a tomar y charlar.

**Foto 34: Recién llegados al cementerio de Alpaccollo se reza en frente de una tumba**



Fuente: foto del autor (1 de noviembre de 2013)

Seguía llegando gente, comuneros o amigos de la familia. Antes de comer, Edwin – el hermano menor de Celedonia – tío Antonio, Raúl, otro cuñado, y Lucio – el hermano menor de Vicente – empezaron a ‘dar a comer’ a José. Pusieron un *awayu* de luto como sábana a la tumba, rodearon ésta última de flores, y pusieron las cajas con los *t’ant’a wawa* sobre la tumba misma. Luego, llenaron la tumba con los *wawas* por los dos lados y encima, pusieron caramelos a los lados y, encima, fruta: una piña, un mango, otros *wawas*, hasta llenar completamente la superficie. Arriba de las *wawas*, tío Antonio puso un plato con chanco, huevos, queso, *chuño* y papas, como el que se distribuía a los presentes. Además, donde cabía, pusieron plátanos, un saco de manzanas, cebollas, mangos, una botella de coca-cola y también helados. Además, me pidieron llevar dos botellas de cerveza y una cajetilla de cigarrillos: Raúl llenó dos vasos porque – como dijo una tía – “José *es* joven y tiene que tomar” (cursiva mía), mientras los otros tomaban la cerveza que quedaba. A este propósito, un entrevistado me dijo:

Por ejemplo, que en vida le ha gustado de repente cervecita o le ha gustado tomarse algunos tragos, entonces tienes que ponerse a tu vez. Es por...cómo decir, ¿no?, todo lo que le gustaba se tiene que poner, si le gustaba música, tal música le gustaba, entonces tienes que ponerle tal música, es bonito... (Entrevista realizada en Puno el 23 de noviembre de 2013).

De vez en cuando, alguien llamaba a la oración, los asistentes dejaban el lugar donde estaban sentados para acercarse a la tumba a rezar. Cada vez, después de la oración, se repetía la repartición del pan, del *maná* y de las galletas; en total, se rezó 5 ó 6 veces. Las mujeres de la familia, a la hora del almuerzo, distribuyeron a todas y todos los presentes chanco con *chuño* y papas, comida típica del *Día de los Muertos*, además del vino ofrecido por los miembros más cercanos de la familia. Alrededor de las 14:00, cuando se despacha el alma, se empezó a distribuir a las personas toda la comida que estaba encima de la tumba. Al mismo tiempo, Edwin – hermano menor de Celedonia – llamó a todos los niños y niñas presentes regalándoles los caramelos y los dulces que estaban en la tumba. De manera ordenada, sentados en el suelo, los niños recibían las golosinas y los *t’ant’a wawa*, y a los mayores también se les entregaba su parte. Es esta una forma de reciprocidad en la



que se comparten los alimentos comidos por el muerto y, de hecho, se come con el muerto mismo.

Los muertos, por un lado, no son antitéticos a los vivos, porque unos intervienen de manera mutua en los asuntos de los otros. Como se vio, en aymara, *jatha* es semilla, pero también linaje y, al mismo tiempo, comunidad. El muerto se convierte en *jatha* que engendra y es engendrado. Es en este sentido que los muertos pertenecen a la comunidad y a la familia. Ahora bien, este paso está representado en la relación entre los muertos y los niños. De acuerdo con Hans Buechler, el papel jugado por los niños se entiende mejor si se

**Fotos: 35, 36 y 37: En el cementerio de Alpacollo; se monta la carpa y se prepara la tumba**



Fotos del autor (1 de noviembre de 2013 y 2014)



Fuente: foto del autor (1 de noviembre de 2013)

analiza a partir de una continuación o, mejor dicho, renovación de la vida, entre los mismos niños y los difuntos. El niño, hasta el corte del cabello que marca su ingreso en la comunidad, no sería totalmente agregado, ya que “el primer corte de cabello”<sup>335</sup> es en realidad un comienzo oficial y público de un largo proceso de socialización del niño aymara que se va enculturando e incorporando a la vida de su pueblo, comenzando con la participación en “las responsabilidades y tareas de la familia, pero siguiendo luego con la integración en su mundo social y en todo su mundo simbólico” (Jolicoeur 1997: 71). El niño está en una situación simbólica y socialmente liminal, en esa vuelta entre muerte y renacimiento. El *t'ant'a wawa* representa a niños de pan, y Fernández Juárez (2001: 9) agrega que, en Bolivia, se representan también *t'ant'a achachis*, abuelos de pan. Comiéndose, se come – simbólicamente – al muerto mismo. El *animu* del difunto se despacha, dependiendo de los contextos a las 14:00 de la tarde, porque “ya las tres sería demasiado tarde”, se me dijo. Después de comer y tomar los alimentos y las bebidas puestas en su tumba, los familiares más cercanos los redistribuyen a los presentes. En este contexto, niños y niñas juegan un papel importante. Se les llaman, se les hacen sentar, y se les dan dulces, *t'ant'a wawa*, caramelos, fruta. En esa ocasión, *waxt'ata*, ellos actúan como si representaran a los muertos, la alteridad más inmediata, justamente en virtud de su indefinición social.

Ya se vio el estatus que el/la niño/a tiene dentro de la sociedad aymara. De hecho, podrían definirse como ‘personas en potencia’; no totalmente agregados, ni completamente excluidos; no totalmente ‘personas’, ni completamente ‘no-personas’. Tienen una identidad que va desarrollándose, pero al mismo tiempo son los que más están sujetos a la pérdida del *ajayu*. Se sitúan en esa región liminal entre los dominios de los vivos, y los de los antepasados que los reclaman como suyos. De manera progresiva, comienzan a construirse socialmente como *jaqi*, tanto las mujeres como los varones. Lévi-Strauss, en su clásico estudio de 1952, *Le père Noël supplicé*, analizó la cercanía que los niños tienen con los antepasados. El lugar que corresponde a los niños, escribió Lévi-Strauss,

---

<sup>335</sup> Cabe notar que en Puno también a los recién ingresados en la universidad (*cachimbo*) se le corta el pelo en una celebración (*cachimbeada*).

es con los dioses y con los muertos; con los dioses que son los muertos. Y los muertos son los niños. Creemos que esta interpretación pueda ser extendida a todos los ritos de iniciación y también a todas las ocasiones en las que la sociedad se divide en dos grupos. La «no-iniciación» no es exclusivamente un estatus de privación, definido por la ignorancia, por la ilusión o por otras connotaciones negativas. La relación entre iniciados y no iniciados tiene un contenido positivo. Es una relación complementaria entre dos grupos: uno representa a los muertos y, el otro, a los vivos (Lévi-Strauss 1952: 1582-1583, traducción mía).

A nivel etnográfico, particularmente en zona aymara, la asociación entre niños y muertos tiene numerosas referencias, en particular durante el parto, es decir, durante esos momentos en los que se produce una separación y, al mismo tiempo, una anexión. La separación ocurre cuando los antepasados buscan intervenir para llevarse el *sullu*, y la anexión se verifica desde el punto de vista contrario, es decir, con la inclusión en el mundo de los vivos. Es por esa razón que, de manera práctica, se ponen en marcha diferentes estrategias para proteger a los fetos de la intervención de los *achachilas*. Si bien no es correcto considerar a los *achachilas* como dioses, lo que Lévi-Strauss sostiene sí puede aplicarse a la realidad aymara; los *achachila* son muertos, y de los más poderosos, ambivalentes en sus relaciones con los humanos y, por eso, es preciso respetarlos e instaurar con ellos una relación que sea recíproca y deferente. Y entre sus referentes, es decir, entre los símbolos que de forma concreta, física, representan a los muertos, están las/los niñas/os. Pero, al mismo tiempo, los difuntos son agasajados con panes que tienen formas de *wawa*, *t'ant'a wawa*<sup>336</sup>.

---

<sup>336</sup> La relación entre muertos y niños/as tiene una larga trayectoria no solamente en los Andes aymara (véase, por ejemplo, Buechler y Buechler 1971, Allen y Albó 1972, Canessa 2012) sino también en la Europa mediterránea. Ignazio Buttitta, a propósito de Cerdeña y Sicilia, escribe que “entre el mundo de los vivos y el mundo divino debe subsistir un constante y ritualmente formalizado circuito de intercambio, con el fin de garantizar su reproducción de los procesos vitales a todos los niveles. La alteridad de los postulantes (*questuanti*), su alteridad respecto al mundo de los hombres [sic] y a la ordinaria cotidianidad es, por otro lado, señalada por particulares caracteres (trajes carnavalescos, máscaras, imágenes y signos sagrados en las vestimentas etc.), así como presupuesta por la específica condición de éstos (niños, huérfanos, pastores, pordioseros etc.). Hay que entender, pues, a los postulantes como verdaderas epifanías de lo divino, es decir, como sus emisarios” (Buttitta 2009: 17). De una forma parecida que en los Andes, estas figuras de la alteridad irrumpen en el mundo de los vivos en ocasiones precisas y determinadas; a finales de octubre y comienzo de noviembre, y en carnaval. En su vuelta por el mundo – es decir, el pueblo, la aldea – piden comida a los vivos que los agasajan con fruta seca, dulces, moneditas. En el norte y centro de Cerdeña, el nombre con el que se conoce la *questua* del 1 de noviembre es “mortos-mortos” o “molti-molti” (muertos-muertos) y los protagonistas son los niños entre los 5-6 años y los 12-13 (véase mi trabajo comparativo entre Halloween y los *molti-molti* en Irlanda del Norte y Cerdeña, con una pequeña nota sobre Halloween en la ciudad de Puno, 2012, y Mannia 2015 y en publicación).



Efectivamente, en este contexto se produce una división en dos grupos, cuyos representantes son, por un lado, los *jaqi* adultos y, por el otro, los niños. En realidad, esta división no hace más que remarcar una separación que funciona de la siguiente manera. Al llegar al cementerio, no llegan solamente los vivos con todos los objetos y las comidas con las que festejar a sus muertos; llegan, también, las almas que serán festejadas por los vivos. En el espacio del cementerio, *locus* físico del encuentro, vivos y muertos están juntos; es decir, los vivos piensan que los muertos están con ellos. Después de haber compartido, los muertos se despachan. Y es en ese momento que se produce la división en dos grupos: los adultos, por un lado, mirando hacia la tumba, y los niños por el otro, ubicados en la cercanía de la sepultura. En esta división, los adultos cumplen el papel de los vivos; los niños, el de los muertos. Habiéndose producido el despacho del alma, contextualmente se produce la separación de los dos grupos, y cada uno emprende el camino hacia el lugar que le corresponde. Se reparte la comida, tanto a los adultos como a los niños, se recoge la carpa de la tumba y se comienza el regreso. Los vivos van hacia la comunidad y los muertos hacia su lugar (por lo menos, durante los tres años posteriores al deceso, hasta su despacho)<sup>337</sup>.

Lévi-Strauss continúa discutiendo el papel entre iniciados y no iniciados, pero esto conduciría demasiado lejos. Lo que importa aquí es que, prosigue el autor, “la contraposición entre niños y adultos [representa] una contraposición más profunda entre vivos y muertos” (Lévi-Strauss 1952: 1582-1583).

Regresemos a la ceremonia del despacho de José. En un momento del acto, nos mudamos a un lugar – todavía en el campo – un poco más cerca de la pista; ahí, los hombres continuábamos bebiendo cerveza y charlando, en círculo alrededor de las cajas de cerveza, y tomando todos del mismo vaso. Cuando comenzó a oscurecer, los más cercanos nos fuimos a la casa, donde continuamos tomando, en el cuarto de José, un par de horas más, hasta finalmente irnos a dormir.

El último año, el *tukut alma apxata*, es decir, el despacho del alma, es estructurado de una manera muy similar al del año anterior, aunque presentando algunas diferencias. Antes que nada, es necesario especificar algunos puntos relativos a las expectativas del último

---

<sup>337</sup> Para más informaciones sobre el lugar adónde van las almas, véase el apartado titulado *El lugar de las almas, el volver de los muertos*.

año. Ya en *taypi alma apxata* se discutía acerca de cómo sería el despacho del José, y de la cantidad de cerveza, y de los bailes. Vicente, ya a partir del año precedente, me manifestaba su intención de contratar a un conjunto que tocara música más tradicional que la que se escucha en las fiestas. Su voluntad era la de despedir, de la manera mejor, al José. Al final, por varios problemas, no se contrató al conjunto esperado, aunque sí hubo música hasta tarde. La noche del 31 de octubre, Vicente y yo fuimos al pequeño cementerio de Alpaccollo para limpiar las yerbas y decorar las tumbas del José y de los otros parientes. Nos acompañó, y vino a recogernos, uno de sus ahijados más cercanos. Nos alcanzaron también la *mamita* y el Lucio, que viven ambos en la comunidad. Se trataba de limpiar el terreno para que quedara ordenado para el día después. Mientras uno se ocupaba de quitar la yerba alta, el otro pintaba de blanco la barandilla de la tumba y el otro colgaba las linternitas de papel – seis en total, tres por cada lado – compradas en el mercado de Ilave. La mañana había que ir a recoger la carne en un horno de Ilave, luego ir a la misa y, finalmente, al cementerio. Ese día hay misas cada hora, en la catedral de Ilave; antes de entrar en el templo, es necesario hacerse leer la coca por los o las *yatiri*, y también inscribirse para que se lea el nombre del o de los difuntos durante la misa. Por eso, hay que pagar la inscripción y esperar que se lean los nombres<sup>338</sup>. Terminada la misa, las familias se reúnen en algún lugar de la plaza, y compran gaseosa para *ch'allar* para el *animu* de los difuntos. Después se vuelve a la casa, se terminan de cargar los alimentos en las *combis*, se convida un desayuno y se va al cementerio donde, tal como el año anterior, se montan las carpas y se prepara la mesa en la tumba. Ese día, otra familia de la comunidad recordaba su muerto, y empezaba los tres años de luto. Como ellos fueron a dar su pésame a la familia – y además, siendo parientes – las personas se turnaban para compartir el dolor. Tío Antonio, el *risiri* principal, nos llamó para ir a rezar adonde la otra tumba, muy cerca de la de José. Entonces, llevamos una caja de cerveza y oramos con los parientes del difunto que, como agradecimiento, nos llenaron los bolsillos de pan, *maná* y otros dulces. Como el año pasado, el tío Ramón y el tío Antonio distribuyeron la comida a los presentes, y Edwin los dulces a los niños. Terminada esta actividad, se desmontaron las carpas, se recogieron las

---

<sup>338</sup> Gil García escribió: “Los antepasados [...] aseguran la continuidad de un *philum* social estrechamente relacionados con las filiaciones de parentesco [Thomas 1993: 617]. De este modo, vistos los antepasados como aglutinantes y protectores del grupo, se establecerá en torno a ellos una actividad ritual, canónica, reglada por la liturgia” (Gil García 2002: 64).

cosas y los presentes se trasladaron a un canchón detrás de la *uta* de la mamita, abuela paterna del José. Ahí, en un camión, se había predispuesto un equipo para la música, y un animador invitaba al baile. Se distribuyó la cena, como siempre en contenedores de plástico y – los que no bailaban – conversaban tomando cerveza hasta el atardecer. En esta ocasión, las personas se cambiaron los vestidos de luto, poniéndose ropas coloradas. Las mujeres llevan polleras y *awayus* de colores brillantes y los varones ponchos rojos. De esta manera se despacha el alma, festejándola como si fuera presente entre los vivos. En estos momentos, su alteridad de muerto no representa un peligro, por el hecho de que está culturalmente ‘controlado’ gracias a la relación de reciprocidad que la familia tiene con él/ella.

### *2.2.2 El lugar de las almas, el volver de los muertos*

#### *2.2.2.1 ¿Adónde van las almas?*

La mentalidad de nuestros antepasados hasta el siglo XVII e incluso hasta finales del XVIII se ve obsesionada por la idea de saber si el alma individual es una sustancia o si descansa sobre una sustancia; si es la naturaleza del hombre o si es una de las dos naturalezas del hombre; si es una e indivisible o si es divisible y separable; si es libre, origen absoluto de la acción o si está determinada y encadenada a otros destinos, por una predestinación. Se preguntan con ansiedad de dónde viene, quién la ha creado y quién la dirige. Con tanto debate de sectas, de capillas, de grandes instituciones de la Iglesia y de las escuelas filosóficas, especialmente de la Universidad, no se superan los resultados obtenidos en el siglo IV de nuestra era. Felizmente el Concilio de Trento pone fin a todas estas polémicas inútiles sobre la creación personal de cada alma (Mauss 1979: 331).

Si como dijo Ariès, la presencia de los muertos es constante, de acuerdo con las diversas situaciones y contextos, ¿cuáles serían esos lugares y momentos en las comunidades de Ancasaya y Alpacollo?

Una vez que el individuo fallece, es necesario actuar para que el alma se separe del cuerpo y deje el mundo de los vivos. Por lo tanto, se deben preparar una serie de objetos que acompañen al recién difunto en el mundo otro, en la región donde habitarían las almas. Sin embargo, tal separación no se concibe como definitiva, ya que las almas regresan,

particularmente en lugares y momentos determinados. Algunos autores concuerdan que después de la ceremonia de los ocho días<sup>339</sup> del fallecimiento del individuo “el difunto emprende un agotador camino por sendas espinosas debiendo atravesar una gran masa de agua ayudado por un perro negro” (Fernández Juárez 2012: 70). Es por esa razón que, al momento de la sepultura, se introducen en el ataúd objetos personales, comida y, también, plata en forma de moneda para que el muerto no sólo pueda comer durante el viaje, sino también pagar al llegar en el mundo de las almas (Palacios 1984). En Alpaccollo hay la costumbre de sepultar al muerto con sus ojotas, evidentemente porque su alma se está yendo de viaje y necesitará caminar bastante<sup>340</sup>. De acuerdo con Fernández Juárez,

las almas recorren todos los lugares por donde anduvieron en vida recogiendo sus pelos, uñas y excrementos a la vez que se despiden de sus familiares y seres queridos. Tras producirse la muerte, las almas cruzan una extensa masa acuosa (lago, río Jordán) para encontrar el lugar donde se encuentran hacinadas (Fernández Juárez 2012: 75).

En Ancasaya, la consideración respecto al lugar adónde irían las almas de los muertos no es en absoluto clara ni concreta, excepto en el caso de la ubicación cardinal de ese ‘lugar’, identificado con un genérico ‘Occidente’, hacia el Pacífico, como se registra en numerosas etnografías sobre los Andes meridionales (Fernández Juárez 2012: 75-76)<sup>341</sup>. Wachtel, en su monografía sobre los uru-chipaya (2001), también posiciona el lugar de las almas en el Occidente indicando, además, su posición “casi concreta”. Escribe Wachtel: “según una de las creencias chipayas, las almas de los difuntos se dirigen a un lugar llamado Azapa, situado míticamente en el océano Pacífico. Así, pues, el oeste domina la ceremonia de los funerales y la fiesta de Todos los Santos” (2001: 202). Y en la nota relativa aclara que Azapa “un valle chileno (el de Arica) lleva en efecto el nombre de Azapa. Para decir de

---

<sup>339</sup> En una investigación médico-social en la zona de Ilave, Maxime Kuczynsky-Godard (1944) registró lo siguiente: “Los pastores, a los 8 días después de la muerte de uno de los suyos, «despachan al difunto», llevan a una parte una llama cargada de víveres y utensilios; la sacrifican; le sacan el corazón y entrañas y entierran todo eso en el mismo lugar con incienso, coca y alcohol. Después se reparten la carne entre sí y hacen la fiesta. Es bien conocido que la idea divina es casi idéntica con la del «achachila», del abuelo, del antepasado que vigila sobre la suerte humana y que, por ende, exige veneración y libaciones” (Kuczynsky 1944: 10).

<sup>340</sup> Me contaron que Susan quería que su hermano llevase sus zapatos preferidos, empero su abuelo materno no lo permitió y obligó a que pusieran *ojotas* a su nieto.

<sup>341</sup> A propósito de las crónicas de los siglos XVI y XVII Gil García escribe que “tampoco se especifica el lugar exacto adonde han de ir los difuntos [...] aunque sí que queda explicitado el temor de que quedaran vagando por la tierra y causasen la desdicha de los vivos” (Gil García 2002: 66).

manera familiar que alguien ha muerto, los chipayas afirman que «se fue a sembrar ají en Azapa» (Wachtel 2001: 202, nota 8). De hecho, en las *ch'allas* en las que se conmemoran a los difuntos, la dirección hacia donde se tira el líquido contempla también el lado *aynacha*, el opuesto a donde nace el sol; así como éste va a descansar hacia el Pacífico, también el alma de las personas va poniéndose.

Empero, como hace notar Ochoa (1976), hay almas que no son aceptadas, y vagabundean por el mundo, especialmente entre cerros, quebradas y volcanes, esas zonas 'silvestres', no socializadas por los humanos, como señala también Rivera Andía (2008: 203). En particular, se trata de las almas de aquellos individuos que murieron de muerte violenta.

Sin embargo, ese 'occidente indefinido' no es el único contexto de llegada de las almas; en Ancasaya y Alpacollo, cuando el alma abandona el mundo de acá, las almas se desplazarían hacia el *alaxpacha*, "el mundo de arriba", y de allá volverían por *Todos los Santos*.

#### 2.2.2.2 ¿Cuándo regresan?

Existen períodos y lugares determinados en los que se cree que los muertos regresan a visitar a los vivos. Sin embargo, este regreso del más allá puede ser más o menos peligroso para los vivos; esto depende de dónde y cuándo los muertos retornan.

El período tópico para el regreso de los difuntos es al comienzo de noviembre, el 1 y 2, cuando se celebran el *Día de los muertos* y *Todos los Santos*. Empero, las almas emprenden el camino antes, se dice, para poder llegar con tiempo a festejar con sus parientes y en su comunidad. A este propósito, así me comentó un entrevistado de una comunidad cerca de Chucuito:

los aymaras siempre hemos considerado que los muertos se van, pero regresan. Entonces, cuando regresan es específicamente un día, una fecha determinado, y ese muerto que se ha ido momentáneamente y regresa. Y hay que esperar con todas los rituales [la fecha en que regresan los muertos] es el dos de noviembre, ¿no?, pero llega el día 1 de noviembre a mediodía, entonces se tiene que esperar a esa hora listos con todas las ofrendas, la comida, la bebida, no tiene que faltar nada. [Los muertos se van] el día 2 [de noviembre] a mediodía también hay que despacharlos, o sea, con un ritual. [Para este ritual] primero se le hace la ofrenda en la tumba, donde ha sido enterrado el muerto. Con todas las ofrendas se le hace éste...rezar a las personas que están presentes, a todos, ¿no? Se comparte nomá' todo lo que se ha puesto con la gente, con la finalía de que el muerto estaría compartiendo, ¿no?, como en vida, con todos los familiares, con todos los visitantes, con todos...y al final, éste...se tiene que despacharles, con un ritual, con un pequeño ritual, hojitas de coca, para que se vaya feliz y contento (Entrevista realizada en Puno el 23 de noviembre de 2013).

Son estos días culturalmente codificados y, por tanto, su presencia no representa un peligro para los vivos que, al contrario, esperan su retorno, preparando todo tipo de comida que había gustado al muerto. Es una forma de reencuentro con la propia familia y la comunidad, donde la identidad con el pasado (las almas) se renueva, y se renuevan también las relaciones con el presente (la familia y la comunidad) pero, al mismo tiempo, con el futuro (*waxt'ata*, dar a comer a los *wawa*).

Sin embargo, cuando no es tiempo de su regreso, los muertos dan miedo. Son ambiguos y ambivalentes, son otros, tanto en su constitución física como en su realidad ontológica; son diferentes de los *jaqinaka* y, como tales, son percibidos. Si en *Todos los Santos* se espera su regreso, en otros momentos su mismo retorno es temido y aterroriza: “más bien le tenemos miedo a las almas”, me dijo una mujer en Ancasaya.

Los primeros días de noviembre, el cementerio deviene humanizado y socializado. Vivos y muertos, generaciones vecinas y lejanas, se sientan sobre las tumbas y comen, y toman, y conversan; la fiesta es un *locus* que pertenece a lo extra-ordinario, queda afuera de las normales relaciones sociales de lo cotidiano. Empero, justamente por su constitución, es un nicho en el que la otredad entra en lo cotidiano, aunque de manera controlada. Si en *Todos los Santos* los muertos son percibidos como ‘familia’, abuelas y abuelos, *achachilas*, y reconocidos como tales, en las noches o en los momentos liminales de los días cotidianos aparentan como extraños, peligrosos. Su condición ambivalente los hace a veces *wilamasi*,

parientes, y a veces extraños. Su identidad con los vivos lleva implícita su alteridad con los mismos.

Esta relación debe ser constantemente re-negociada, para que no se trasgreda con los muertos; hay que cuidarlos, alimentarlos, respetarlos, hasta incluirlos, de manera que los *achachila* puedan hacer lo mismo con los vivos mismos. De esta relación equilibrada, depende la perpetuación individual y colectiva de la comunidad (Gil García 2002). O, en palabras de Albó:

La concepción más vivencial es probablemente la relación del muerto con el interior de la *tierra*, donde ha sido «enterrado», pero de una manera vital, generadora, como todo el mundo de adentro [...]. La muerte no es el fin definitivo sino la siembra de nueva vida que surge de ella. Por eso la época de lluvias, fuente de vida, es también el período en que más se recuerda a los muertos (Albó 2007: 147).

Entre los aymara del sur peruano la relación con los difuntos es de tipo ambivalente. La muerte no se considera como el fin último de la existencia, sino como otra existencia parecida a la de los vivientes. Por lo menos, hasta cierto tiempo. En realidad, parece existir una separación – que conduce a una re-agregación – constante y paulatina entre vivos y muertos, separación que empezaría con las señas acerca de la probable muerte del individuo. Una vez producido el fallecimiento, el *ajayu* abandona el cuerpo y ya no se habla más de eso, sino de *alma*. Ésta prosigue su alejamiento al ser despachada con la misa de los ocho días, en la que emprende el camino hacia donde el sol se pone, un oeste más simbólico que real. El muerto es recordado en varias ocasiones, como en la misa de los seis meses y la *mara misa*, la del año, así como durante *El día de los muertos*. El primero es año de luto, y esto lo demuestra al muerto (y a los vivos) llevando ropa negra. Cada año tiene lugar el recuento con el alma y los muertos, todos, de la comunidad y de la propia familia. Desde el punto de vista de los y las actrices sociales, las almas simplemente están, son percibidas, son recordadas, son convidadas. Este recuento, producido de tal forma, tiene lugar hasta el último año de duelo, el tercero, cuando, después de una gran fiesta se clausura el período en que la vuelta del alma está sujeta a varias ceremonias, y termina la obligación hacia el difunto. “Después ya casi nadie recuerda”, me dijo un chico de una comunidad cerca de Chucuito. Sin embargo, esto no significa que el muerto, después de

tres años, es objeto de una suerte de *damnatio memoriae* y es recordado sólo por algunos que saben que algún día existió. Durante mi investigación de campo, y tanto el segundo como el tercer año, al preguntar sobre el destino del alma después del despacho de los *kimsa mara*, tres años, se me dijo que, una vez cumplido con la despedida, el muerto “vuelve a su comunidad”, se re-agrega en los árboles, los ríos, el terreno, las semillas, es decir, vuelve a ser parte del *pacha*, del entorno comunitario. Pero esto no quiere decir que el muerto sea olvidado, ni mucho menos. Es recordado en las simples conversaciones cotidianas y en las ocasiones festivas, fiestas patronales, y el *Día de los muertos*.

La ‘separación’ que mencioné más arriba, se refiere a la manera en que los vivos y los muertos se alejan respectivamente unos de los otros. Es un modo de pensar la separación no como un corte neto, violento e irreversible, sino como un alejamiento suave y, en la medida de lo posible, no traumático, en lo que se sigue teniendo la posibilidad de estar juntos, vivos y muertos. Empero, es también un cambio de estatus que afecta las dos partes: a través de esta separación, va paulatinamente pronunciándose la alteridad entre vivos y muertos, cada vez más concreta, y la identidad de los vivos deviene la alteridad de los muertos, y viceversa. Una separación que es, de hecho, marcada ritualmente en varias ocasiones. El muerto mantendría, a lo largo del período de luto, su identidad personal en cuanto a alma – y cuerpo, sepultado – por lo menos tres años, el tiempo que dura el luto. Pero esta identidad va cambiando, se modifica, no queda fija en un alma inmortal y eterna, y ese alma, esa identidad en cuanto alma, va progresivamente desarticulándose, desagregándose y re-agregándose en los elementos del entorno. Lo que queda, es el recuerdo del muerto, su nombre ‘llamado’ en el *Día de los muertos* y en las conversaciones cotidianas. Luego del despacho, pertenecerá a esta indistinta – y omnipresente – congregación de abuelas/os y antepasadas/os que formarían parte, en cierta medida, del individuo mismo, en cuanto presencia simbólica interna a ésta/e, “«individuo memoria» que es, en cuanto ente, suma de la Necrademia de los muertos que en él viven” (Mancosu 2016: 5).

Si como se ha destacado, la alteridad de los muertos con respecto a los vivos no es total, ya que existe un *continuum* simbólico y percibido entre los dos, a continuación señalaré dos ejemplos de representación de una otredad que es absoluta: el *kharisiri* y el *antawalla*.





## CAPÍTULO III

### ALTERIDADES OTRAS

#### 3.1 *El kharisiri es un quiste*

*“No es kharisiri, es quiste. Tiene forma de bola con agüita, quita el sebo y deja herida... quema el sebo. Kharisite le llaman. Todos tenemos, pero cuando estamos débiles es que se enferma. Pero si le pones antibióticos lo matas porque lo ha reventado. Entonces ahora los médicos saben y hay que poner sebo de gente”*  
(Cecilia, 48 años, de Ancasaya. Vive en Puno)

Son muy variadas las versiones con las cuales se describe al *kharisiri*, su origen, los nombres con que es contextualmente conocido, así como diferentes son las modalidades con las que actúa, los lugares en donde lo hace, los atributos que tiene, los elementos que extrae de sus víctimas<sup>342</sup>, las motivaciones que lo llevan a actuar de tal forma y el destino de los fluidos robados. Varias son, también, las consideraciones acerca de su constitución ontológica y las interpretaciones que de esta figura han sido dadas por los y las estudiosas. Debido a la heterogeneidad de los relatos, y a la diferencia entre versiones más antiguas y contemporáneas, cabría preguntarse cómo ha ido cambiando la consideración acerca de la humanidad del *kharisiri*. Y, por otro lado, cuánto real es esta figura, en las narraciones de los sujetos sociales.

Primero, es necesario subrayar varios aspectos relativos a la figura del *kharisiri* ya que, de hecho, se constituye como una de las representaciones de la otredad más fuerte y más presente, no sólo en zonas de lengua aymara, sino en toda la región andina, asumiendo

---

<sup>342</sup> La acción del *kharisiri* se caracteriza por una completa arbitrariedad (Canessa 2008: 102) en la elección de las víctimas, que serían preferiblemente indígenas (Kato 1990: 58) aunque, teniendo en cuenta los relatos de las y los antropólogos que decimos que nos advirtieron de no salir en algunos momentos y lugares, podrían ser, por lo menos en línea teórica, y de acuerdo con las y los que nos avisan, también los extranjeros los posibles objetivos del personaje. De todas formas, y en la abrumadora mayoría de los casos, se trata de personas del lugar, sin distinción de sexo. A este propósito, Spedding hizo notar que, de acuerdo con los datos recogidos en su estudio, el número más alto de víctimas es entre los varones, hecho que no está claro y que sin embargo bien podría explicarse por el hecho de que ellos – más que las mujeres – se encuentran en lugares donde sería oportuno no encontrarse, por ejemplo, de noche y durmiendo con desconocidos en fiestas y borracheras (Spedding 2005: 159). Además, por lo que tiene que ver con la edad, casi todas y todos los investigadores concuerdan que el *kharisiri* no ataca a los *wawa* ni a los niños en general, pero tampoco a los ancianos; más bien prefiere a los adultos, de ambos sexos, y con fuerzas.

diferentes nombres<sup>343</sup> y características, pero conservando varios elementos peculiares, tanto a nivel físico como comportamental. Ha sido subrayado por varios autores<sup>344</sup> el carácter de alteridad representado por el *kharisiri* en su relación con el *jaqi*, el ser humano; una alteridad que, sin embargo, no se ha quedado idéntica y sin transformaciones desde las primeras noticias etnográficas recogidas durante el período colonial hasta el siglo XXI. Sin embargo, sí continúa representando lo otro, en una visión que se ajusta con los cambios ocurrido en el tiempo.

Según Wachtel, “a mediados del siglo XX este tema era meramente «folklórico», a pesar de que los informantes señalaran a veces que se sospechaba que determinado individuo fuera un *nakaq* notorio y que parientes y vecinos habían sido sus víctimas”. A esta altura, Wachtel se pregunta: “¿creencias arcaicas provenientes de cuentos y de leyendas en vía de desaparición?” Parece que no. “Desde hace unos diez años, se observa un fenómeno asombroso”, escribe el estudioso, “a saber, una recrudescencia de rumores y de grandes temores que suscita el comportamiento de un *nakaq* con nuevas características” (Wachtel 1997: 76).

Entonces, ¿es humano el *kharisiri*? Cuando las personas cuentan sobre este personaje, ¿piensan en él como a un espíritu, a un ser humano o en qué términos? Pese a la vasta bibliografía producida sobre esta figura, no se ha sistematizado acerca de su constitución

---

<sup>343</sup> La absoluta mayoría de los trabajos escritos sobre el *kharisiri* otorgan elementos etimológicos acerca del significado que tienen las voces con las que es conocido y, también, muchísimos son los textos que indican que existe una diferencia entre la manera con la que es conocido en Bolivia, donde prevalece *kharisiri* y en Perú donde, según varias y varios autores bolivianos o bolivianistas, serían *ñakaq* o *pishtaku*. Es verdad sólo en parte. Estos términos, por lo general, se emplean en zonas de habla quechua, es decir, de donde proceden la mayoría de los informes acerca de este personaje; en zonas aymara y quechua de Puno, por el contrario, el término con el cual es conocido es *kharisiri* o *khari-khari*, teniendo en cuenta las variantes con la que es escrito (Mostajo 1952: 175; Churata 2010: 820).

<sup>344</sup> El *kharisiri* o, de todas formas, los nombres con el que esta figura es conocida en las diferentes regiones de los Andes, ha sido interpretado como representación de alteridad (Molinié Fioravanti 1991a: 1), en cuanto transgresor de las normas de conducta sociales (Salazar Soler 1991, Wachtel 1997: 68), en relación con las nuevas sectas religiosas (Rivière 1991), con el tráfico de órganos en contextos urbanos (Kapsoli 1991), como imagen del blanco explotador, tanto en los Andes como en la Amazonía (Bellier, Hocquenghem 1991: 55-57). De acuerdo con Kato (1990: 58), dicha alteridad estaría representada por los diversos contextos de pertenencia de víctima y agresor; la primera, pertenece al ámbito de la comunidad, es decir, al ‘dentro’, mientras que el agresor, pertenece al ámbito de los lugares inhóspitos e inhabitados, es decir, al ‘fuera’ social, representando de esta manera una dicotomía fácilmente delimitable en un ‘nosotros’ (el campesino indígena) y de la ‘alteridad’ (el *pishtaco*) que saca la grasa de la comunidad – es decir, del/la comunero/a – para llevarla afuera de ella. Del artículo de Kapsoli, quien ha trabajado sobre doce cuentos recogidos en los Andes centrales peruanos, se desprenden algunos rasgos ya citados por varios autores, en particular, por Morote Best (2011). Parece que el *pishtaco*, según el término empleado por Kapsoli, pertenece a una alteridad fácilmente distinguible de la humanidad de los campesinos de la región y no sólo. Vive, por ejemplo, en lugares alejados de los pueblos y aldeas y es antropófago (Kapsoli 1991: 62).

ontológica, es decir, sobre el hecho de si el *kharisiri* es persona humana o sí, por el contrario, pertenece a la alteridad con respeto a ésta. Parece, consultando fuentes y relatos de diferentes períodos, que esta figura se ha humanizado, dejando de ser un espectro, un espíritu maligno, para devenir cada vez más concreto, más humano y, también, más ‘moderno’. En los primeros informes, de hecho, y hasta por lo menos los años 50, el *kharisiri* era descrito como un ser maligno, un espíritu o un fantasma, en todos los casos, no humano. Es a partir de los años 50 que esta descripción comenzó a cambiar: ya podía ser una persona común, como un indígena y no solamente un blanco. Incluso, se empezó a hablar del aparato usado para quitar el sebo<sup>345</sup> y del uso, ya no exclusivamente eclesiástico<sup>346</sup>, de la grasa. De ahí, por lo general, deja de ser un espíritu maligno para devenir casi completamente humano, una persona normal, que, sin embargo, tiene en muchos casos la capacidad de transformarse de humano a animal y viceversa.

David Forbes, en su informe publicado en 1870, otorga algunas informaciones sobre el *Caricari*: “además, [los aymara] creen en muchos ángeles asistentes o ayudantes del demonio, uno de los cuales es llamado por ellos Caricari, y se supone que es un mensajero enviado por el diablo para matar a los hombres [*men*] y quitar la grasa de sus cuerpos, con qué propósito, sin embargo, nunca podré llegar a explicarlo” (Forbes 1870: 231). Ya varios años después, Métraux escribió que “el *k<sup>x</sup>arisiri* parece ser, como el *ančanču* [...], una personificación tardía de una categoría peculiar de demonios o malos espíritus” (Métraux 1934: 72). Por su parte, el médico alemán naturalizado peruano, Máxime Kuczynsky-Godard, le dedica algunas frases de su estudio sobre la zona de Ilave, vinculando la creencia en el “*liquichiri* (descebador) o *carisiri*” con la brujería; el médico no le da algún

---

<sup>345</sup> En general, en su versión clásica, al *kharisiri* lo que más le interesa es el sebo humano (Kato 1990: 56). Sin embargo, varios autores han registrado otros fluidos y elementos del cuerpo, tales como la sangre (Canessa 1993: 119, Wachtel 1997: 67-68, 93, Spedding 2005: 148), la médula ósea (Spedding 2005: 148) y los ojos, en particular los de los niños (Zapata 1989: 139-140). A veces, como en dos relatos recopilados por Ansión y Sifuentes en el departamento de Ayacucho, este personaje está también interesado en la carne humana (1989: 75-76). De acuerdo con un entrevistado de la zona quechua del departamento de Puno, en zonas quechua, “se le conoce *kharisiri*. El *pistaku* es otro, el *ñakaq* es otro”. En cuanto a las diferencias, afirma: “Dicen que el *pistaku* te saca sangre para algún rito para la apertura de faenas mineras, esa sangre la usan para la *ch’alla*. Ahora, el *ñakaq* es el asesino, o causa un daño”. Por el contrario, “el *kharisiri*, es el que extrae el sebo” (Entrevista realizada en Puno el 29/06/16).

<sup>346</sup> En muchos casos, el *kharisiri* tiene una fuerte vinculación con la iglesia, tanto por su apariencia de cura o religioso (Aguiló 1980, Ayala 2011c: 67; Bouroncle 1961: 64; Bourricaud 1962: 193; Carter y Mamani 1982: 292; Churata 2010: 820; Crandon-Malamud 1991: 120; Kapsoli 1991: 70; Kuczynsky-Godard 1944: 10; Métraux 1934: 71-72; Molinié Fioravanti 1991b: 80; Monast 1972: 244-245; Ochoa 1988: 507; Tschopik 1968: 145; Spedding 2005: 151; Wachtel 1997: 73-74).

tipo de importancia, definiéndola “una superstición especialmente repugnante que estos aymara tienen con relación a ciertos frailes” (Kuczynsky-Godard 1944: 10). El antropólogo estadounidense Harry Tschopik, por su parte, no otorga muchos detalles, y cita una entrevista recogida en Chucuito, y datos de Paredes (1936)<sup>347</sup> y La Barre (1948)<sup>348</sup>. Tschopik define el *Karikari* de la siguiente manera: “son los espíritus de los sacerdotes católicos muertos que durante la noche vagan por los caminos, acuchillando a sus víctimas” (Tschopik 1968: 145). Según Tschopik, por lo tanto, desde un punto de vista aymara se trataría de “espíritus” de muertos – almas o, mejor, *condenados*<sup>349</sup> – y no de un personaje humano. Tampoco Francisco Mostajo, en un ensayo publicado en 1952, y basado en datos recogidos en la provincia aymara de Huancané (Perú), parece atribuirle una naturaleza humana ya que lo dibuja como “un ente invisible, que se filtra en las habitaciones más herméticamente cerradas, durante la noche, y hace invencible el sueño de quien ha escogido como víctima”. Sin embargo, después afirma que puede ser *kharisiri* cualquier mestizo o “cuarterón”<sup>350</sup> y, citando dos casos, habla de estos dos individuos como de personas normales con familia y relaciones sociales (Mostajo 1952: 175-176).

Para sacar el sebo, el *kharisiri* procura adormecer a sus víctimas por medio de “un narcótico” (Métraux 1934: 71) o tocando una campanilla (Kuczynsky-Godard 1944: 10).

Todos los informes registran que el *kharisiri* saca grasa a su víctima, aunque algunos afirman que para hacerlo debe de matar a la persona (Forbes 1870, Kuczynsky-Godard 1944), mientras que otros sostienen que ésta va progresivamente enfermándose y adelgazándose hasta morir.

Algunos otorgan informaciones sobre el punto del que sacan el sebo, del costado (Kuczynsky-Godard 1944) o de la zona de los riñones (Mostajo 1952), sin dejar cicatriz,

---

<sup>347</sup> He consultado la primera edición de 1920, mientras que Tschopik cita la segunda, de 1936.

<sup>348</sup> Hay que notar que, según Paredes, el *kharisiri* sería el nombre con que el “indio” llama al fraile que “lo tiene como a un nigromante peligroso” (1920: 19). Por esto, el autor no parece considerarlo sino un ser humano. Por su parte, La Barre considera al *q'ariq'ari* como a un “espíritu maligno” [*evil spirit*] (La Barre 1948: 167).

<sup>349</sup> “Ochoa [1975] considera que algunas almas, ni siquiera son recibidas constituyendo la masa informe de «condenados» que vagan por cordilleras y volcanes” (Fernández Juárez 2001: 20, nota 10). Véase también Arguedas (2012: 47-140).

<sup>350</sup> La palabra “cuarterón” es una categoría de clasificación social nacida en el contexto de la América colonial española. El DRAE señala que viene de “*quartus*, ‘cuarto’, por tener un cuarto de indio y tres de español [*sic*]”. Además, se añade que el *cuarterón* sería el “nacido de mestizo y española, o de español y mestiza”.

según Métraux y Mostajo, aunque para este último “los indios aseguran ver el trazo del corte” (Mostajo 1952: 175).

Forbes sostiene que no conoce el motivo del porqué el *kharisiri* saca el sebo, mientras que según un informante de Tschopik (1968: 145), la grasa es empleada para hacer jabones y, de acuerdo con Mostajo, se cree que es “para cebar la lamparilla del Santísimo” (1952: 175).

Este personaje es generalmente descrito como nocturno, operando tanto en caminos y zonas alejadas de centros poblados, como entrando en las mismas casas de las personas. Métraux informa acerca de posibles remedios contra el ataque del *kharisiri*:

se recomienda a los viajeros, como medida de prevención contra este demonio, de torcer su cinturón del lado derecho y de fumigarse con estiércol de caballo. Al mismo tiempo, hay que rascarse la axila izquierda con la mano derecha y hacer como si se estuviese lanzando un objeto o soplando en la dirección de donde viene el demonio. De esta manera, se imita al *kharisiri* que siempre comienza su mala acción soplando contra su víctima (Métraux 1934: 71).

Empero, por lo general estos autores están de acuerdo con que este personaje está vinculado con la iglesia o que tiene semblantes de un religioso y es descrito como un monje que cabalga o como un fraile. Sin embargo, Mostajo señala que, en la zona de Huancané, se cree que son *kharisiri* también aquellos mestizos con alguna “peculiaridad extraña”, por ejemplo, un rostro particularmente feo o la falta de dedos en la mano (Mostajo 1952: 175).

Los informes de finales del siglo XIX y de la primera mitad del XX, describen a este personaje – llamado de varias maneras – como un ser maligno, no humano, que puede asumir la forma de una persona, generalmente, de un religioso, pero también de un mestizo. Opera de noche, tanto en casas privadas como en lugares aislados, adormeciendo a su víctima por medio de un narcótico o de una campanilla. La víctima muere repentinamente o en un corto plazo. El uso de la grasa quitada no es bien profundizado, sólo se dice que es empleada en la preparación de jabones o para hacer brillar las caras de las estatuas de los santos.

Publicado originalmente en 1951, el artículo de Efraín Morote Best (2011), se ha convertido en un clásico de la literatura sobre este personaje. Basándose en relatos,

recogidos por él o por sus colaboradores, este trabajo otorga mucha y variada información procedente de varias provincias de los Andes centrales peruanos. El autor lo describe, en primer lugar, como un “personaje fabuloso” (2011: 135) y su alteridad con respecto a los humanos es fácilmente identificable en varios comportamientos y en su misma figura. Y en otra parte, explicita aún más la no humanidad del *ñakaq*<sup>351</sup>, sistematizando las características que tiene en su versión ayacuchana, entre las cuales el hecho de que “es un ser semihumano, montaraz y cruel” (2011: 136). Sin embargo, en otras versiones procedentes de los departamentos de Cusco y Apurímac<sup>352</sup>, el *ñakaq* “es un hombre”<sup>353</sup> que puede morar tanto en las afueras como dentro de los mismos pueblos, y su humanidad es demostrada por varios elementos, tales como la posibilidad de tener familia<sup>354</sup> y de ser mortal, “como todos los demás” (2011: 137). En algunos ayllus de la provincia de Urubamba, Cusco, aparenta como padre Franciscano “o persona que toma la figura de algún pariente de la presunta víctima” (Morote Best 2011: 139). El informe no especifica si puede tener o menos familias, ni si es mortal; de todas formas, la duda acerca de su humanidad es más bien dada por la capacidad de transformación: “si aparece como religioso, viste como tal; si como pariente de la víctima, imita a ésta” (2011: 139). En otras versiones procedentes del Cusco, el *ñakaq* puede ser varón o mujer (ver Spedding 2005: 151) y llevar “una vida normal, de acuerdo con su sexo” y “su apariencia externa no revela nada extraordinario, es un mozo” y “es mortal, como todos” (2011: 139, 140, 141). A manera de resumen, Morote Best individua un cierto número de características, entre las cuales las más interesantes, en este caso, son 5:

---

<sup>351</sup> Junto con *pishtaku*, es uno de los nombres del *kharisiri* en algunas variantes del quechua. Sin embargo, si se desea profundizar más sobre las cuestiones lingüístico-terminológicas, véase el comentario de Gerard Tylor (1991).

<sup>352</sup> Precisamente, de los distritos de P'isaq, provincia de Calca, de Yukáy, provincia de Urubamba, ambos en el departamento del Cusco, y de Qoyllurki, provincia de Grau, departamento de Apurímac (se trataría de una versión muy generalizada en todo el departamento).

<sup>353</sup> Citando un cuento de 1935, Morote Best comenta que “el personaje de Pacheco es humano. Un buen hombre al que por su figura se lo juzga degollador, extractor de grasa humana para vender en las boticas del Cuzco donde se usaba para las excemas, la terciana y el reumatismo, y al que por juzgárselo tal le sobrevienen innumerables dolores y padecimientos” (Morote Best 2011: 154). Otra descripción que cita el autor es la de Roberto Latorre (1936): “El «Nakaj» de Roberto Latorre, posiblemente tomado de los relatos del Valle de La Convención, aparece en el cuento como un ser inconcreto, difuso «algo como hombre, algo como bestia», que al decir de Fermi Quispe, puede ser visto pero no tocado, que es voraz e insaciable en su persecución del UNTO” (Morote Best 2011: 155); en otra versión, narrada por Sueldo Guevara, este personaje es “sin forma determinada, tomando unas veces la semejanza del hombre y otras del animal doméstico, deambula en parajes solitarios sobre todo en las noches” (Morote Best 2011: 155).

<sup>354</sup> En la primera versión, la ayacuchana, Morote Best recogió que “es mortal. Puede tener un solo hijo que lo reemplaza en el oficio cuando el padre muere” (2011: 137).

existe un personaje fabuloso (semi hombre u hombre. Rara vez mujer) [...]. Lleva vida normal correspondiente a su condición. A veces tiene un solo hijo que es su sucesor en el oficio o está poseído de ciertas características que lo alejan de la normalidad. Tiene figura humana (de blanco, de indio, de mestizo, de fraile) [...]. La grasa la toma con fin utilitario (para campanas, para trabajar objetos de cobre, para hacer ungüentos, para dar brillo al rostro de las imágenes, para vender, simplemente, en las boticas). Es personaje mortal” (Morote Best 2011: 142).

El artículo de Morote Best introduce, como lo hizo, aunque en menor medida, también Mostajo, nuevos e interesantes elementos para entender la constitución ontológica del *kharisiri* y la apariencia con la que es concebido. Ya no tanto como exclusivamente espíritu o religioso, sino también como un blanco cualquiera, un mestizo o incluso un indígena. La grasa es destinada a varios usos, en particular vinculados con la iglesia. Sin embargo, se nota cómo, con respecto a los informes más antiguos, esta figura haya sufrido varios cambios, en particular por lo que atiene la identidad del *kharisiri* y por el uso que hace del sebo. En su monografía sobre Puno, Bourricaud relata que, en Ichu, al sur de Puno, poco antes de llegar a Chucuito, se tenía a un padre salesiano como *ñakaq*, mientras que, “para ciertos *mistis* no sería sorprendente que fuera un indio” (Bourricaud 1962: 193). Esta afirmación es muy importante: en primer lugar, Bourricaud lo indica como uno – entre muchos – de los rasgos compartidos por “indios” y “*mistis*” en Puno; en segundo lugar, otorga luz respecto a la construcción de la alteridad en los dos grupos sociales. Para ciertos *misti*, los indios representaban la alteridad más inmediata y evidente y, desde el punto de vista de los quechua y aymara, la misma elaboración se encuentra hacia los *misti*. Bourricaud no da noticias del uso de la grasa, pero cita a José María Arguedas quien, ya en 1953, mostró los cambios de destinación del sebo<sup>355</sup>; ya no solo para fabricar o embellecer

---

<sup>355</sup> Se dispone de muchas noticias acerca de los presuntos usos de la grasa robada por el *kharisiri*, en referencia también a la actualidad. La grasa sería empleada en la preparación de medicamentos que se compran en las farmacias de los pueblos y las ciudades para curar, de manera paradójica, la enfermedad causada por el robo de la grasa misma (Spedding 2005: 150, Canessa 2008: 110), se emplea también en la fabricación de productos de belleza y en velas, cirios y óleos propios de los rituales católicos (Spedding 2005: 150). También se dice que la grasa sirve para pagar la deuda externa, como cuando se propagó la voz según la cual el Presidente de la República – en ese período, 1987, Alan García – envió alrededor de 3500 *pishtacos* en Ayacucho para recaudar grasa, y los habitantes de la ciudad se organizaron en rondas para protegerse (Molinié Fioravanti 1991b: 80). Kapsoli, dice que la grasa es vendida en Lima, sin especificar para qué usos (1991: 62), y en otra parte relata que un hacendado de Huancavelica, que sufrió quemaduras luego de incendiarse su casa, era un *pishtaco*, y usaba la grasa de los peones contratados para curar sus llagas y,



a objetos religiosos, sino también como lubricador para maquinarias, y todo con la connivencia del Estado (Quijada 1958: 99):

Me dijeron todos que antes utilizaban la grasa humana para fundir campanas, pero que ahora se tiene la creencia de que los pishtacus la envían al Gobierno, por contrato, para la lubricación de las máquinas de los ferrocarriles. Una maestra, Directora de una Escuela de Segundo Grado, magnífica educadora, me aseguró en Jauja que dos pishtacus habían degollado a una señora no hacía sino algunas semanas, y que, efectivamente, los degolladores tenían un contrato con el Gobierno para enviar grasa humana que era empleada en la lubricación de las locomotoras. La misma maestra afirmó que el contrato de los pishtacus con el Gobierno era reciente y que antes sólo empleaban la grasa humana en la fundición de las campanas (Arguedas 2012: 142)<sup>356</sup>.

Carter y Mamani registran bien la modificación de los caracteres del *k'arisiri* – de acuerdo con la grafía empleada por los autores – en Irpa Chico, Bolivia. La figura tradicional de un cura que, de noche, con su campanilla hace adormecer a su víctima, en la actualidad puede ser sustituida por un campesino cualquiera que, sin embargo, ha tenido vinculación con algún religioso. Empero, puede también aparecer como un extranjero. Si antes, el *kharisiri* operaba de noche y tenía entre sus herramientas “una campanilla para llamar al alma de las personas, un farolito para ubicar exactamente el lado derecho del abdomen para extraer la grasa en la oscuridad y una pequeña estatua de la Virgen de los Remedios para pasar por la herida con una oración y así cicatrizarla instantáneamente”, en la actualidad “el *k'arisiri* moderno no necesita vestirse de cura ni tiene que operar solamente en la noche. Ahora puede aparecer en cualquier momento y los instrumentos que tenía que llevar como el cuchillo, el farolito y la Virgen del Remedio, ahora se reducen en una maquina electrónica para succionar la grasa” (Carter y Mamani 1982: 292-293).

Víctor Ochoa no relaciona el *kharisiri* con un fantasma ni con ningún tipo de espíritu (aunque relata que puede transformarse en algunos animales, en particular, perros, burros y gatos), sino con “un hombre que sabe leer y escribir” y la enseñanza del oficio la ha

---

también, para enviárselas a su hermano, un minero, que – con la grasa – untaba sus maquinarias (Kapsoli 1991: 69). Kato afirma que una de las motivaciones por las cuales el *pishtaco* robaría la sangre, es para comerla, razón por la cual tendría una apariencia de muy gordo; sin embargo, otros relatos, excluyen esta idea, aduciendo que la roba porque le falta sebo (Kato 1990: 57).

<sup>356</sup> La cita se refiere a una texto de 1953, específicamente *Folklore del Valle del Mantaro*, publicado en el primer número de la *Revista Folklore Americano*. Sobre los *pishtacus* véase Arguedas (2012: 141-152).

recibido de un cura quien, además, le “proporciona unas maquinitas modernas” con que sacan la grasa a sus víctimas. Ochoa, además, sostiene que “las personas más indicadas para ser *kharisiri* son los *mistis* que saben leer y escribir, los curas, y los que trabajan con los curas” (1988: 507). Es evidente aquí un componente étnico en la consideración respecto a quién es *kharisiri*. En este sentido, la alteridad reconocida es tanto la de la iglesia o, mejor de los religiosos, como de los *mistis*. Ochoa interpreta la figura del *kharisiri* vinculándola con la “lucha” creativa de los aymara frente a los *misti*, lucha que se ha traducido en la invención de “leyendas, cuentos, mitos, creencias y por medio de dichos y pensamientos Aymara, con el fin de satirizar o hacer notar la inhumana injusticia que realizan los *misti*” (Ochoa 1988: 507). Para Ochoa se trataría, por lo tanto, de un cuento que, sin embargo, deja entrever las relaciones desiguales de poder del Altiplano<sup>357</sup>.

A menudo, el *kharisiri* ha sido vinculado con momentos de crisis colectiva (Rivière 1991: 36); ya a mitad del siglo XVI, en un contexto de rechazo a la dominación colonial (Wachtel 1997: 70); durante el miedo al cólera a comienzo de los años 90 en Bolivia (Spedding 2005: 149); durante el terrorismo interno y la guerra entre Sendero Luminoso y el ejército en Perú (Ansión y Sifuentes 1989, Degregori 1989, Rojas 1989, Sifuentes 1989); en un contexto de cambios religiosos dentro de una misma comunidad (Wachtel 1997: 83, 85).

Rivière, refiriéndose al mes de agosto, el período en el que se multiplicarían las incursiones de este personaje (ver Spedding 2005: 161; Fernández Juárez 2006c), le atribuye un estatus sólo aparentemente ambiguo al decir que el *kharisiri* “participa de esta efervescencia de las fuerzas de la naturaleza que se añade al temor y a la confusión de los hombres”, sin embargo, especifica, “sin ser él mismo una de estas fuerzas pero actuando como ellas en muchos aspectos” (Rivière 1991: 32). Las descripciones sobre el *kharisiri* parecen haber abandonado de manera definitiva la consideración respecto a su alteridad ontológica; pese a que pueda aparentar como ‘maligno’, particularmente en sus comportamientos, es pensado en realidad como totalmente humano, como demuestran las

---

<sup>357</sup> Otro puneño, Gamaliel Churata, dio en los años 60 del siglo XX una interpretación parecida: “el *kharisiri*, duende barbón y frailes francisco, tipología igualmente de la Colonia, creación [...] del indio en la etapa, vigente aún, de la resistencia frente al dominador y sus secuelas mestizas y criollas. Ambula en los tramontanos por haldas solitarias de la montaña, fraile esquelético y barbudo, y al topar viandante aborigen, le sume en sueño cataléptico, durante el cual le extraerá el unto del hígado, determinando ictericia aguda que, presto, cargará con él a la sepultura” (2010: 820).

acusaciones a personas de la misma comunidad. Relatando un caso de linchamiento ocurrido en 1983 en la comunidad de Janq'o Qollu (departamento de Oruro, Bolivia), el presunto *kharisiri*, después de haber sido descubierto y golpeado hasta la muerte, no fue sepultado en la tierra, sino quemado<sup>358</sup>. En la interpretación de Rivière, este tratamiento ha sido una manera de “expulsar” del mundo de los “hombres” [*sic*] al acusado, y desde un doble punto de vista: material y simbólico. Al dejarlo literalmente afuera, “se le negaba también el derecho de ocupar un «espacio» y un «momento» en la *pacha* y finalmente en la «historia» de la comunidad” (Rivière 1991: 34).

Es la expulsión física y simbólica, como se ha visto, de una otredad que, de acuerdo con Wachtel, “encarna, por definición, el otro asimilado al mal radical (pero humano)”, Wachtel sostiene que “el *kharisiri* es un personaje de este mundo”, un otro que ha ido cambiando en el tiempo. Es decir, de una alteridad que irrumpió violentamente en el escenario americano con la invasión española, a una otredad que “aunque ligad[a] a las amplias redes del mundo exterior, surge [o puede surgir] del mundo indígena” (Wachtel 1997: 81-82).

Según Fernández Juárez (2006c), en lo que se refiere a identidad del *kharisiri*, habría que operar una distinción entre las descripciones más ‘tradicionales’, en las que se dibuja a este personaje como vinculado con la iglesia y con semblante de religioso o de cura, y los “perfiles” más actuales, que incluyen a médicos, representantes del Estado, trabajadores de ONGs y, de hecho, también los estudiantes. De todas formas, el *kharisiri* sería una persona viva y no un fantasma o un espíritu: “el *kharisiri* ya no precisa enfundarse los ropajes de la alteridad aparente, sea el caso de los sacerdotes, médicos o representantes de ONGs porque ya los *kharisiri* no se diferencian de la población a la que victiman” (Fernández Juárez 2008: 81). Los que son acusados de ser *kharisiri*, bien pueden ser extranjeros o curas, pero a menudo también aymara que viven en el campo o en las mismas comunidades: “la sospecha se ha extendido al interior de las comunidades aymaras, en especial sobre aquellos campesinos que rechazan los compromisos y obligaciones comunitarios”, señala Fernández Juárez (2006c: 53). De la misma forma, Alison Spedding define al *kharisiri* como “una persona humana, hombre o mujer, que no se distingue de los demás” (Spedding 2005: 149).

---

<sup>358</sup> Spedding escribe que “el castigo de cremación es también significativo. Por lo general nunca se quema los cadáveres en los Andes, excepto en el caso de ciertos individuos cuyo regreso en forma de alma se quiere evitar de una manera absoluta” (2005: 153).

En la entrevista que transcribo a continuación es posible entender algunos de los rasgos más ‘tradicionales’ que, a lo largo del tiempo, han caracterizado el *kharisiri* en su versión puneña. Esta figura es muy difundida en todos los Andes, como demuestra la enorme literatura etnográfica producida acerca de este ser. En esta entrevista, dos amigos, estudiantes universitarios, me explicaron sus características y su manera de actuar. El *kharisiri*, me contaron,

A: es una persona que saca sebo. Acá [indica el cuello], te lo saca de acá, o del hombro<sup>359</sup>. Y tiene una máquina especial<sup>360</sup> que no conocen – ¿cómo será, pue’? – si existirá o no existirá. Este... pero dentro de la cultura [aymara] es verdad porque existe, es verdad porque es una creencia de la cultura, ¿no? Este *kharisiri* es una persona normal, pero dice que... viene a tener la forma de un perro, de una oveja, así, de animales; frente a tu vista, ¿no?, [es decir] de la vista de una persona. Entonces, para ver si es efectivamente un perro, para determinar o pa’ descartar de que es efectivamente un perro, hay que mirar dentre las piernas, ¿no? Y de allá ves si es un perro o una persona. Hay forma de cómo evitar todo eso<sup>361</sup>. Por eso es que la persona que te saca sebo... Y a ese que después le ha sido sacado el sebo se enferma<sup>362</sup>. O sea, no puede aumentar la cintura, se enferma y tampoco puede estar de pié. Empieza a sudar, a tener fiebre, todo eso, y llega a morir. L’hospital, el médico, no tienes solución para eso, no, no. Entonces, la mejor forma de tratar ese mal es con... este... curar con oveja negra<sup>363</sup>. Pero tiene que ser oveja negra. Sacar el cuero, así envolver en el cuero y hacerle comer el sebito de la oveja negra. Entonces,

<sup>359</sup> La operación es descrita de varias maneras; incluso se relatan las partes del cuerpo en las que el *kharisiri* interviene y la contusión que deja. Por ejemplo, Spedding (2005: 149) afirma que se puede realizar tanto del lado derecho, a la altura de las costillas, como del izquierdo, cerca de los riñones, y “no deja más huellas que una pequeña contusión, o rasguño similar al de un gato, y muchas veces ni eso”. Kato sostiene que el sebo es sacado del vientre o del ano, empleando una “aguja especial”, pero sin dejar ni una huella (Kato 1990: 56).

<sup>360</sup> Por lo que respecta a los atributos con los cuales el *kharisiri* viene representado, la abrumadora mayoría de los y las autoras concuerdan en particular en que este personaje actúa con lo que es definido “máquina”, “aparato”, “maquinita” con la que roba, generalmente, la grasa (Ochoa 1988: 507; Canessa 1993: 119; 2008: 101). Otro elemento recurrente está representado por la campanilla con la cual hace dormir a sus víctimas (Spedding 2005: 149). Algunos añaden también otros dos elementos, a saber, el pan y el libro de oraciones (Ochoa 1988: 507; Rivière 1991: 26; Spedding 2005: 147, 149, 151), mientras que Canessa menciona unas bayas rojas (*q’illaña wayrurumpi*) que el *kharisiri* lleva en su bolsillo y con las cuales hace dormir sus víctimas.

<sup>361</sup> Habría maneras de protegerse preventivamente de posibles agresiones del *kharisiri*; entre estas, un remedio es viajar en grupo, con personas confiables y que se conocen (Canessa 1993: 118, Spedding 2005: 148), fumar, mascar coca, también “soplarlas hacia el pishtaco” (Kato 1990: 64, nota 3), llevar en el bolsillo unas semillas de *wayruru* envueltas en algodón, comer o mostrar ajo, comer tierra, usar el sudor de las axilas para untarse la cintura, cosa que impide el funcionamiento del aparato del *kharisiri*.

<sup>362</sup> Sólo después de algunas horas comienzan a materializarse los síntomas que, inequívocamente, dan cuenta del ataque padecido. Entre los primeros suelen enumerarse la falta de apetito, el cansancio generalizado, una suerte de vergüenza en mirar a los otros: “Ya no quiere mirar a las personas de frente – *p’inqasiri*, se dice, se pone vergonzoso (al referirse a esto, la gente siempre imita la postura de la víctima, con su cabeza agachada, mirando al suelo, al lado izquierdo)”, escribe Spedding (2005: 149). Empero, luego de algún tiempo, se presentan los síntomas más graves, como son el dolor de estómago y el vómito que, si vienen descuidados, pueden comportar la muerte del enfermo (Spedding 2005: 149).

<sup>363</sup> Cuando alguien padece un ataque por parte del *kharisiri*, las oportunidades de salvarse no son muchas. En el pasado, una manera de curarse era “cambiar” (*turkayaña*) la vida del enfermo con la de una oveja negra, mientras que hoy día se recurre a ciertas medicinas preparadas por personas que “saben” (algunos pueblos son famosos para preparar dichos medicamentos), usando incluso grasa humana: “Victoria Cocarico dice que en algunas ferias de El Alto se puede comprar esta grasa para curarse. La venden en botellitas y al sacarla hay que tener el frasco boca abajo; caso contrario, la grasa, que es muy volátil, se escapa hacia arriba y se pierde” (Spedding 2005: 150). Canessa (2008: 110) relata una manera de curarse, que consiste en ir a la farmacia del pueblo y comprar grasa humana “aunque es muy cara”. Hecho esto, se quema la grasa con una gallina blanca (*janqho qawna*) y bayas rojas (*q’illaña wayrurumpi*) y, finalmente, se hace una ofrenda de refresco negro

ese es el medicamento [...] junto con otros tratamientos. ¿Cómo surge todo eso del *kharisiri*? Generalmente dicen que antes era los del saca sebo, los cura. Tal vez tiene más influencia la iglesia católica, los curas han manejado ese discurso del *kharisiri*, todo, para hacer, para horripilar a las personas, ¿no?

*D: Pero, ¿por qué saca sebo?*

E: No, dicen que el sebo del hombre cuesta, lo venden en el mercado negro, no sé dónde. Y dicen, o sea, cuentan, mi papá sabe contar, que había un cura por Ácora. Dicen que este cura... la gente ya sabía, ya empezó a sospechar que él era el saca sebo, el *kharisiri*, empezó a sospechar así entonces. Un día le dieron al cura, le vieron adónde se estaba dirigiendo, se pusieron dos personas delante, empezaron a caminar y, claro, solo [...] estaba viniendo un perro. Pero [ellos] ya sabían que era el cura, convertido en forma de un perro, como un ilusionista para las personas, ¿no? Y los amigos que avanzaban, las dos personas empezaron a correr y le sacaron distancia, él se quedó y [ellos] se perdieron entre las piedras, entre las piedras se ocultaron y vieron qué hacía el cura. Él caminó y no sabía dónde estaban, empezó a tocar campanilla; la campanilla te hace dormir. Te hace dormir y te saca sebo. Campanilla empezó a tocar, así: *dan dan dan dan dan* y... y no los encontró, las dos personas. Entonces, se convirtió, normal, así en persona y ahí aparecieron las dos personas; le agarraron y le azotaron, dice, al cura hasta que reconoció que «sí yo soy, he sido [el *kharisiri*]». Lo azotaron y lo colgaron allí en un cerro y lo dejaron colgado, dice, al mitad del cerro. Cuentan, pero no sé hasta qué punto es verdad...

Este relato tiene mucho en común con lo recogido por otras y otros investigadores alrededor de los Andes, tanto en zonas quechua como aymara. El *kharisiri* actúa con una máquina, un aparato con el que saca sebo a su víctima, después de haberle provocado el

---

(*chiar riphrisku*). En la interpretación de Canessa, es aquí evidente una “doble explotación”: por un lado, los indígenas padecen el robo de la propia grasa y, por el otro, para curarse, son obligados a re-comprar – a un precio mucho más alto – ese mismo sebo que ha sido extraído. El autor hace notar además, que “parece que la única manera de curarse es devolver la grasa a su lugar en el ciclo entre seres humanos y telúricos” (Canessa 2008: 110). Hay que notar, incluso, que las bayas empleadas en la ofrenda serían las mismas que usa el *kharisiri* para extraer la grasa, bayas que esta figura llevaría en su bolsillo (Canessa 2008: 110). Sin embargo, “se supone que hay un tiempo limitado en que la curación es posible, y para algunos informantes esto se limita a ocho o diez días después del ataque” (Spedding 2005: 150). Se trata de procedimientos muy comunes en el Altiplano, funcionando bajo la idea según la cual lo perdido debe ser reintegrado con algo igual o, por lo menos, parecido. En otra parte, he recordado cómo, para que el *animu* vuelva al cuerpo y, al mismo tiempo, se vayan los *antawallas*, se debe dar al enfermo un preparado con las heces – es decir, lo expulsado – del ser que se ha instalado en el cuerpo; de esta manera, tanto las heces como las bayas actúan como antídoto, teniendo la misma esencia del mal que provoca la enfermedad.

sueño tocando una campanilla; una vez que la persona se haya dormido, este puede tranquilamente actuar, para luego desaparecer sin dejar huellas. Es por esto que siempre hay que andar en grupo y nunca solos. La campanilla contribuye a identificar, en primera instancia, al *kharisiri* que, a menudo, es dibujado como un cura, *misti* o *gringo*. De esta entrevista, sin embargo, parece que el *kharisiri* representa una alteridad que se tiñe de características ontológicas o étnicas; en primer lugar parece mudo o, por lo menos, no habla ni conversa con sus víctimas; “los no-humanos no suelen utilizar el lenguaje” (Descola 2005: 141). Esto da a pensar que no es *jaqi*, no es gente, ya que la lengua es uno de los atributos más importantes en la asignación de la humanidad, como afirma entre otros Andrew Canessa. En segundo lugar, su alteridad es revisable por su metamorfosis<sup>364</sup> de persona a perro; según los entrevistados, hay maneras de ver si ese perro es *kharisiri*, simplemente mirándole entre las piernas ya que, probablemente, la transformación en animal no es completa, quedando excluidos los genitales. Pero, aún más, es fácil darse cuenta de la naturaleza del *kharisiri* viendo a un perro que toca una campanilla; en el relato, no encontrando a nadie, el *kharisiri* cambia la forma de perro a persona, y es en ese momento que es agarrado y luego matado.

El *kharisiri* es el otro no solamente desde una perspectiva externa, de transformación física bajo semblantes animalescos y por su incapacidad de articular la palabra. Es otro porque no respeta las normas sociales; es ‘*choro*’, ratero, ya que roba los fluidos vitales a los *jaqi*, y como tal, como *choro*, es castigado.

La caracterización étnica, además, es dada al *kharisiri* por la semejanza de un cura, asociado en la región con personas de tez clara, extranjeras, es decir, la otredad más inmediatamente identificable, visible. Pero, como han notado varios autores, el *kharisiri* hoy día no aparenta sólo como *misti* o *gringo*, sino que se ha insertado también entre los propios aymara. Una tía me contó que en la comunidad son sospechosos de ser *kharisiri* también los comuneros que tienen ‘plata’, negocios en la ciudad o compromisos con la academia y el Estado. Es decir, la sospecha recae sobre los que salen no sólo físicamente

---

<sup>364</sup> Sin embargo, el *kharisiri* tiene la capacidad de transformarse, cambiando su apariencia de humano a animal y viceversa. Entre los animales, podrían asumir la forma de “unas ovejas grandes con cuernos [...], de burros, aunque en casos éste también asume la forma de un perro, o aparece acompañado por un perro” (Spedding 2005: 149-150). Y luego añade: “Estos animales [ovejas y burros] que, junto con la llama y la mula, pueden llevar carona, forman una categoría muy particular dentro de los animales domésticos; los espíritus terrestres, que suelen aparecer como gatos, gallos, perros, y con menos frecuencia toros, nunca toman forma de oveja ni de burro” (Spedding 2005: 149-150).

sino más bien simbólicamente del entorno comunitario y de sus normas de conducta sociales, convirtiéndose en otros. En este sentido, Wachtel relata el caso de Gregorio, acusado de ser *kharisiri*: “Más adelante su vida empieza a suscitar envidia y desconfianza. Surgido de la nada, se enriquece y logra cierto bienestar. ¿Cómo lo consiguió? [...] La acusación de vampirismo se volvió así en contra de un individuo que, por nacimiento y por el curso de su vida, se distingue de los otros miembros del grupo” (Wachtel 1997: 86-87).

En Ancasaya me contaron que hubo, aproximadamente hace unos cinco años, un *kharisiri* que atacó a un joven, el cual como resultado se quedó enfermo. No se consiguió hacer nada para curarlo y, por lo tanto – vista la situación en la que derivaba – decidieron llevarlo al hospital en Puno, para intentar salvarle la vida. El médico le decía a la familia que los *kharisiri* no existen (Fernández Juárez 2006c), que son invenciones y que no creyeran a esas leyendas. Sin embargo, los esfuerzos de la medicina ‘oficial’ no lograron mejorar la salud del enfermo y, después de poco tiempo, falleció. De todas formas, me explicaron otras personas de la comunidad que, en realidad, no fue *kharisiri* quien lo hizo enfermar y, luego, morir. Parece que, después de ser “golpeado” en alguna riña, padeció una infección fuerte – así me explicaron – y esa probablemente fue la causa del fallecimiento. Los *yatiris* de la comunidad, sin embargo, sentenciaron que se trataba de *kharisiri*. A distancia de algunos años del incidente, la madre del joven me recomendó muy animadamente que “arumanakaxa janiwa sarañati”, “no se camina de noche”. Luego, me contó que

janiwa saratati, arumanakaxa akankakiyatawa, nayanxa maya wawajawa<sup>365</sup> utjana, jupaxa arumanakawa sarnaqana ukata jiwawixa, kharisiriwa jipayixa, ukatha wawatjamawa jachastxa<sup>366</sup>.

Generalmente, el tiempo de acción del *kharisiri* es propiamente la oscuridad, cuando aparenta en forma de persona (Spedding 2005: 149). En cambio, de día, asumiría, se dice, la apariencia de una oveja. Esto demostraría, además de la alteridad ontológica, también la alteridad social del *kharisiri* (Canessa 2008: 102, 113), en cuanto fuera de las actividades

---

<sup>365</sup> *Wawaja* es traducible como “mi bebé”. Sin embargo, el hijo que falleció era ya un joven adulto; por lo tanto, hay que entender la palabra no en el sentido literal, sino como expresión de cariño de una madre que ha perdido su hijo.

<sup>366</sup> “Yo tenía un hijo, y ese mi hijo por las noches caminaba, y se murió, porque los *kharisiris* le sacaron sebo, es por eso que no debes caminar por las noches” (traducción y transcripción de Edwin Quispe Curasi).



sociales cotidianas normales que, en las comunidades altiplánicas, se llevan normalmente a cabo con la luz del sol<sup>367</sup>.

La figura del *kharisiri*, como es generalmente conocida en el departamento de Puno, ha ido evolucionando a lo largo del tiempo. Como ocurre en otras sociedades, lo que me parece aquí relevante es que este cambio en su representación también parece serlo en su consideración ontológica. Si en los informes más antiguos el *kharisiri* era descrito como un ser maligno, no humano y, por ende, ontológicamente otro, a partir aproximadamente de los años 50 del siglo XX comienza a humanizarse y ‘modernizarse’, dejando casi completamente de ser concebido como un espíritu y asumiendo contornos cada vez más concretos, hasta llegar a poder ser el vecino de al lado. Van, paulatinamente, modificándose sus semblantes y su manera de operar, las herramientas empleadas para quitar la grasa – que ya no será el único elemento extraído por el *kharisiri* – y el destino de esta última. Cambian, asimismo, los lugares en los que actúa, ya no sólo espacios despoblados y lejos de lo social, sino que su ataque puede concretarse en cualquier *combi* que vaya a la ciudad.

Crandon-Malamud señala que “antes de los años 50 el *kharisiri* tenía universalmente la imagen de un monje franciscano muerto” y llevaba “un sombrero de franciscano y barba larga”. Pero después esta representación cambió, viniendo a ser descrito ya no como “un fantasma sino como un mestizo cualquiera que participaba en el tráfico de grasa de riñón humano” (Crandon-Malamud 1991: 120). Bourricaud también concuerda con que esta figura podía ser representada como un blanco o un mestizo y, también, un “indio” (1962). Morote Best lo describe pequeño y con miembros fuertes, con la cara roja, y “los cabellos y la barba largos y ensortijados, casi del mismo color del rostro. Lleva un lazo de cuero humano entretejido, atravesado transversalmente de derecha a izquierda y de hombro a cintura. Tiene, pendiente de un cinturón ancho y fuerte, un largo cuchillo de afilada hoja. Lleva amarrada de tela roja la cabeza y viste burdo sayal de arpillera de una sola pieza, apretado en la cintura” (Morote Best 2011: 135). Gilles Rivière por su parte lo considera un personaje foráneo, “extranjero al mundo indio” (Rivière 1991: 26), mientras que, al

---

<sup>367</sup> Por lo general, se dice que el *kharisiri* actúa de noche; sin embargo, en las diferentes versiones, se señalan – con más o menos precisión – los momentos más propicios en los que actúa este personaje. Kato, por su parte, habla de “un tiempo bastante singular: en la penumbra o a medianoche” (Kato 1990: 58).

contrario, Alison Spedding anota que, pese a poder ser ‘gringo’ o extranjero<sup>368</sup>, “tampoco se puede otorgarle determinada filiación étnica” (Spedding 2005: 151) ya que, según lo recogido por ella misma, en las actuales descripciones ya no prima el factor étnico, sino una apariencia de persona humilde, varón o mujer, que, de esta manera, disimula el poder económico conseguido con esta actividad. Kapsoli tampoco se conforma con que “todo *pishtaco* es blanco, gringo y de apariencia sobrehumana”, ya que en varios relatos son dibujados como afrodescendientes<sup>369</sup> (Kapsoli 1991: 68).

Se trata, por tanto, de una figura realmente muy interesante para entender, a nivel diacrónico, cómo ha cambiado la consideración de la otredad en el Altiplano peruano y boliviano. Este personaje es clave porque, en las caracterizaciones que le han sido atribuidas, se encuentran elementos propios del universo andino y ayudan a aproximarse a la comprensión de la identidad aymara a través de la representación de la alteridad. Una alteridad – e identidad – que no son eternas e inmutables, sino que se van modificando con los cambios sociales.

### 3.2 *Lo que sale del cuerpo y lo que entra: animu y antawalla*<sup>370</sup>

El susto, como notó Bolton, “es una enfermedad que se da en gran parte de Latinoamérica” (Bolton 2013: 25; también Rubel, O’Neill, Collado-Ardón 1984). Básicamente, consiste en un fuerte espanto, una impresión y hasta un dolor, que hace ‘asustar’ al individuo provocando la huida de un componente del ser subjetivo. Debido a esta pérdida, la persona se enferma; algunos síntomas precisos denotan esta enfermedad y,

---

<sup>368</sup> “¡Creo que todos los antropólogos ‘gringos’, y no pocos técnicos nacionales, han sido acusados en algún momento de ser *kharisiri*!”, escribió sin duda justamente Spedding (2005: 151), mientras que Molinié Fioravanti, en su *Presentación* al dossier monográfico, habla de estudiar al *kharisiri* como una manera de “asumir así nuestra postura de exterioridad a la vez en nuestra propia práctica científica y desde el interior de la cultura que estudiamos”, con referencia a las acusaciones que las y los antropólogos sufren a menudo de ser *kharisiri* (Molinié Fioravanti 1991a: 2). De todas formas, quien, desde mi punto de vista, mejor expresó esta consideración fue sin duda Wachtel: “Es cierto que el etnólogo, al aprovechar sus privilegios y obtener informaciones que posteriormente da a conocer en el mundo exterior, metafóricamente desempeña una labor de vampiro [...]. Aunque un día fui dios, yo también tenía algo de *kharisiri*” (Wachtel 1997: 95). Ver también Weismantel (1997: 9).

<sup>369</sup> “El negro, ¿por qué es considerado maligno? Podría ser que el color esté asociado con la enfermedad, la desgracia y el diablo. Pero, parece más vinculado al hecho de que los esclavos cumplieron el rol de capataces y verdugos de indios en la sierra central. Por eso, durante la sublevación de Juan Santos Atahualpa en 1742, fueron condenados a muerte, juntos con los misioneros y los españoles” (Kapsoli 1991: 68).

<sup>370</sup> Este apartado se basa en una ponencia titulada “*Animu jawutma*. Identidad personal e identidad colectiva aymara en Puno”, leída en el marco de la Jornada Internacional ‘Nocions d’humanitat en contextos amerindis’, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, el 25 de enero de 2016.

por lo tanto, es necesario intervenir para que el elemento anímico que se ha fugado pueda retornar al cuerpo. De lo contrario, la persona puede ir empeorando hasta, en algunos casos, llegar a morir.

En efecto, existe una cierta confusión en los elementos que componen la interioridad aymara; una confusión aparente, que puede percibirse tanto en la literatura etnográfica sobre el tema como en las visiones de los mismos actores y actrices sociales acerca del número, los nombres y las características mismas de cada componente anímico. Es por esta razón que lo que está ‘dentro’ del cuerpo humano no es fácilmente catalogable, ni que su descripción sea inmediata ni unívoca. Otro problema consiste en la atribución de estos componentes no sólo al ser humano vivo; según Burman, el *ajayu* no es una característica exclusivamente humana, sino que es propiedad también de animales, plantas, espíritus, lugares (Burman 2011c). En muchas conversaciones que he tenido en la ciudad y en el campo, sin embargo, se tendía a atribuir el *ajayu* a seres humanos y animales, pero no a plantas o lugares; a las plantas sí se les atribuye *chuyma*, interioridad e, incluso, se metaforizan las relaciones sociales, como en el caso de la *papa* o la *oca*, entre ellas mismas y con los humanos. Algunos lugares en particular, por ejemplo, pozos, ríos, o cerros, pueden agarrar o robar el *animu* de una persona, pero no se me hablaba de ellos en términos de *ajayu* o *animu*, sino más bien de ‘espíritus’.

Empero, sería engañoso ver a los componentes internos de la persona bajo la lente cristiana de cuerpo y alma. Philippe Descola propone considerar al ser humano “como una unidad mixta de interioridad y fisicalidad, condición necesaria para reconocerles o negarles a otros caracteres distintivos derivados de los suyos propios” (Descola 2005: 183). Según el autor, sin embargo, esta distinción no debe ser considerada como otra manera más de operar una dicotomía entre cuerpo y espíritu, puesto que el cuerpo, en muchas sociedades, no es condición vinculante de los límites del sujeto. Por lo tanto, la *interioridad* debe ser entendida, según Descola, como una serie de peculiaridades compartidas y aceptadas “por todos los seres humanos y que coinciden en parte con lo que solemos llamar «espíritu», «alma» o «conciencia», es decir, todas aquellas actitudes como “intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar” que se piensan internas al ser mismo o, de todas formas, que tienen su origen al interior de éste. En cambio, “la *fisicalidad* concierne a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos

y sensoriomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo”; para Descola, la fisicalidad es “el conjunto de las expresiones visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera” (Descola 2005: 182-183).

Desde un punto de vista aymara, estas “características internas del ser” son conocidas bajo diferentes términos, y de hecho, su calificación es algo bastante indeterminado, por lo menos, desde un punto de vista más etnográfico que analítico. Varios autores y autoras han procurado determinar la ‘naturaleza’ y el número de estos elementos o atributos internos y propios del ser, tanto en zonas aymara como quechua (Allen 1982, Bastien 1985, Burman 2011a, Canessa 2012, Carter 1968, Crandon-Malamud 1991, Fernández Juárez 2004a, Girault 1988, Orta 1999, Métraux 1954, Spedding 2004, Tschopik 1968).

A partir de un episodio concreto, la huida del *animu* de un niño de siete años, como me ha sido contada por su abuela y su tía en dos momentos distintos, me interesa mostrar cómo el cuerpo físico del individuo no es un límite infranqueable por lo que, de hecho, se considera como elemento de la identidad personal. Al contrario, parte de ésta, en el caso en examen, el *animu*, puede abandonar el cuerpo debido a un fuerte espanto, un susto, dejándolo abierto a la posibilidad que en él penetre algún elemento extraño, otro a la persona, provocando malestar y enfermedad. Se necesita, entonces, expulsar lo ajeno y hacer regresar el *animu* para que el sujeto sane. Lo que penetra es algo diferente y excepcional con respecto a la persona, un ser ontológicamente otro que, en este episodio, asume las características del *antawalla*. A continuación se discutirán los componentes anímicos aymara, con más detenimiento en el *animu*, el elemento escapado del niño, y el *chuyma*, para muchos el *locus* donde estos componentes se encuentran ubicados.

### 3.2.1 Los componentes anímicos

En Ancasaya y Alpacollo, así como en Puno, al conversar sobre este tema lo único con lo que las y los interlocutores estaban de acuerdo era el término atribuido a los espíritus de los difuntos, siempre llamados *almas*. Al contrario, el número de componentes internos difería casi siempre: para algunos, el *animu* – es decir, el componente que está sujeto a escaparse – constituye el único ente que se lleva adentro y que, una vez que el individuo fallece, se convierte en *alma*. Indistintamente, se usaban *animu*, *ajayu* o *espíritu* para referirse al ‘alma’ interna. A mis preguntas sobre qué es el *ajayu*, se me contestaba que,

llana y sencillamente, “es lo mismo que el *animu*”, o que se trata “del nombre en aymara del *animu*”. Incluso, cuando le pedí que me ayudara a entender qué diferencia hay entre *animu* y *ajayu*, un amigo de una comunidad cerca de Ácora me comentó que él siempre había pensado que se trataba de lo mismo. Sólo una persona, una mujer de una comunidad de la zona media del distrito de Ilave, me habló de tres componentes: “nosotros tenemos tres espíritus”, me dijo: “*ajayu*, espíritu y *animu*”. En su opinión, al parecer, no existía una diferencia tan marcada entre *ajayu* – explicado de esta manera: “una persona está muerta y su corazón vive” – y espíritu que “es el alma”. En cambio, el *animu* es lo que puede escaparse, y al escaparse “uno anda perdido”. Empero, para nadie existía un centro definido en que este – o estos – componente(s) puede(n) ubicarse; simplemente, se percibe(n) como interno(s) al cuerpo, como algo que existe en la interioridad del sujeto.

En la literatura etnográfica tampoco hay acuerdo con relación al número de componentes, al nombre con los cuales son llamados, a las cualidades que tienen, o al lugar en el que se ubican. Ya lo notó Tschopik: “hay una gran confusión en cuanto a la naturaleza e identidad de las almas y los fantasmas. Los informantes no sólo difirieron de sus opiniones sobre el tema, sino que los más específicos fueron contradictorios” (1968: 158). También Burman señala a propósito del *ajayu* que “los resultados son heterogéneos, complejos y hasta contradictorios”, ya que “esa diversidad está presente en las concepciones aymara de *ajayu*”. Un *ajayu* que, siempre en relación con los distintos casos, se entiende constituido por “varias cualidades o esencias” (Burman 2011a: 117-118), variando también el número de elementos y los términos con que son llamados.

Por ejemplo, Girault habla de un *ajayu* – que traduce como ‘alma’ – mencionando también el *chuyma*, y relacionándolo con la curación “de los adultos atacados por el *ajayu usu*, «pérdida del alma», o por el *chuyma usu*, afecciones cardíacas debidas a principios malos, estos mismos curanderos utilizan su simple soplo dirigido tres veces sobre la frente y la nuca del paciente” (Girault 1988: 372). Bastien igualmente refiere un solo componente, el *animu*; el autor, relata el episodio de una mujer a la que un río había atrapado el *animu*; gracias a la intervención de un *yatiri* que fue a ese mismo río para llamarlo, este componente fue reincorporado en el cuerpo de la mujer (Bastien 1985: 152-153). Sin embargo, en otro estudio (1987), el autor habla de tres ‘sombras’, *mä ajayu*, *pä ajayu* y *kimsa ajayu* (primer, segundo y tercer *ajayu*).

Tschopik, por su parte, señala dos, *ajayu* [*axayu*, según la grafía empleada por él] y *qamasa*. En esta entrevista que el autor recogió en Chucuito, se pueden notar las características de cada componente: “El alma se llama *axayu*. No sé en qué parte del cuerpo se encuentra, creo que está en todo él [...]. No, el *axayu* y la *qamasa* son diferentes [sostiene otro]. Cada persona tiene los dos. Cuando uno se asusta quien en realidad se asusta es la *qamasa*” (Tschopik 1968: 159). Métraux afirma que

los aymara atribuyen al alma (*âme*) el nombre español de *animu*. En el pasado, el alma probablemente fue identificada con la sombra (*l'antu*), por lo menos hay entre ella y el alma estrecha vinculación. El individuo está con buena salud, su sombra es clara. Si está enfermo, es decir, si su alma fue robada, su sombra se vuelve opaca y oscura.

El término *ajayu* (*axal'u*, *axayu*), según Métraux, es empleado para describir a los aparecidos y a los cadáveres (Métraux 1934: 75).

Otros autores hablan de tres componentes anímicos. Crandon-Malamud discute, en primer lugar, quién tiene *ajayu*, identificando el componente de la interioridad tanto como parte de la identidad cultural como de la identidad personal. También evidencia cómo, en efecto, no hay claridad ni acuerdo tampoco entre los propios actores y actrices sociales. Por ejemplo, relata que, según un *yatiri*, los mestizos tendrían una sola ‘alma’, mientras que los aymara tendrían tres: *ajayu*, *animu* y *alma*. Sin embargo, la opinión ‘exclusivista’ del *yatiri* no encontraba unanimidad con otras personas, para las cuales tanto los aymara como los mestizos tienen tres almas<sup>371</sup>, aunque estos últimos no serían conscientes de ello, creyendo que tienen una sola. Otros relacionan el número de los componentes anímicos con rasgos de tipo racial, es decir, el tener un cierto número de *almas* equivaldría a ser aymara (tres) o mestizo (una). Interesante es, además, el hecho de que Crandon-Malamud haga hincapié en que nunca escuchó ninguna conversación entre aymara y mestizos respecto a este propósito. De todas formas, añade, “la única certeza es que tres almas están asociadas con la identidad aymara, y un alma con la identidad mestiza”. Según la estudiosa, el *animu* es el componente con el que el/la niño/a nace, y que no se “adhiera” bien al cuerpo hasta que el *wawa* no crezca; ella sostiene que esta adherencia no se produce hasta la adolescencia; en el

---

<sup>371</sup> La autora habla de “alma”. En Ancasaya y Alpacollo, *alma* se emplea con referencia a las almas de los difuntos, matiz que registran también Fernández Juárez (2004a: 279) y Orta (1999: 873).

caso de los adultos, aunque no imposible, es menos probable perder el *animu*. Es por esta razón, como han notado varios autores (por ejemplo, Canessa 2012: 127), que el/la niño/a está sujeto/a a que el *animu* se escape, como consecuencia de un fuerte espanto, de “choque y dolor”, ya que estas situaciones pueden contribuir a “debilitar suficientemente al individuo como para permitir al animu de alejarse” (Crandon-Malamud 1991: 133). Otra precisión interesante de la estudiosa tiene que ver con que la capacidad de llamar al *animu* – *animu jawutma*, como se dice en Ancasaya y Alpacollo –, es común a todos los adultos, de cualquier sexo. La pérdida temporal del *animu* generalmente no causa grandes problemas de salud, y sus síntomas son fácilmente individuables por “pérdida de apetito, interés y energía”. Conforme a la huida de este componente, el individuo pierde algunas prerrogativas. Dichos síntomas se suelen distinguir sin demasiados problemas respecto a otras modalidades de pérdida, es decir, cuando el *animu* ha sido robado o atrapado o de alguna manera se ha consumido (ver Spedding 2004: 189). En tales circunstancias, sí que los problemas relacionados con la salud pueden agravarse. De acuerdo con Crandon-Malamud, los otros componentes de la interioridad, el *ajayu* y *alma*, se encuentran – como el *animu* – “asociados con la identidad cultural aymara”. El *ajayu* sería, entonces, el *locus* en el que demorarían el razonamiento y la conciencia; el *animu*, por su parte, con la fuerza y el coraje – es por eso que cuando se pierde el *animu* el individuo padece flaqueza, falta de energía y de fuerza – mientras que el *alma* sería el ‘espíritu’. Este último, contrariamente a los otros dos, no puede ser robado, comido o perdido, y reside en el cuerpo hasta la muerte y, después de producido el fallecimiento, vivirá. Sobre este punto, tampoco hay acuerdo, como se ha visto en el apartado relativo al lugar en el que van las almas después de la muerte.

Según Fernández Juárez, habrían *kimsa ch'iwu*<sup>372</sup>, tres sombras, que el autor equipara a un “«doble» de la persona, como si se tratara de ropa superpuesta sobre su propio cuerpo” (2004a: 280). El antropólogo evidencia cómo la enfermedad del susto es un tema presente en buena parte de las etnografías andinas; sin embargo, lo que ha sido poco profundizado son, en su opinión, las características y la delimitación de cada componente, entre las cuales

---

<sup>372</sup> También Tschopik ha recogido el uso de este término: “el alma de una persona se llama *qamasa*. La *qamasa* es como una sombra, *ch'iwu*, y está con uno mientras vive. Está en todo el cuerpo. No es lo mismo que el aliento, *samama*. Éste está en todo el cuerpo y lo deja cuando uno muere”. En la nota relativa, añade: “El término *qamasa* parece que aún no se usaba en tiempos de Bertonio; respecto a *ch'iwu* (*Cchiuu*) dice, sin embargo: «sombra de las cosas»” (Tschopik 1968: 158).

el lugar principal parece estar ocupado por el *ajayu*, mientras que las otras denominaciones – *animu*, espíritu, coraje – “intercambian con relativa facilidad sus posiciones de referencia” (Fernández Juárez 2004a: 279). El autor concuerda con Crandon-Malamud a propósito de la diversa intensidad del padecimiento que puede sufrir la persona por causa del abandono de algún componente anímico. Componentes que pueden ser deseados por varios seres, como la *Pachamama*, los *achachilas*, los *chullpas* y otros seres – ambiguos, o también malignos – que pueden devorar o hacer escapar el *ajayu*, el *animu* o el *kuraji*. En el peor de los casos, hay que acudir a un *yatiri* o a un *ch'amakani*, especialistas rituales. En cuanto al *animu*, el estudioso escribe: “de carácter secundario frente a la primera [el *ajayu*], su pérdida puede ser corregida, puesto que existe un plazo de tiempo pertinente en el que el «ánimo» se presta a ser restituido al doliente para su cura satisfactoria” (Fernández Juárez 2004a: 280).

Colocando en el *chuyma* el lugar del ‘alma’, Orta discute el número de “elementos o cualidades asociadas con éste” y dice que son cuatro: *ajayu*, *animu*, *kuraji* y *alwa*<sup>373</sup>; además, estos elementos de “interioridad” están vinculados con diferentes fluidos, es decir, sangre, grasa y aliento, los cuales se evidencian a través de la manera de hablar y con la memoria. Orta también señala una “jerarquía en las almas”: *ajayu* y *alma* ocuparían un lugar predominante con respecto al *animu* y al *kuraji* que, al contrario, le estarían subordinados (Crandon-Malamud 1991, Fernández Juárez 2004a, Spedding 2005). Estos elementos en conjunto otorgan *ch'ama*, fuerza, y se los asocian con la sangre.

Citando informaciones procedentes de un anciano *yatiri*, Carter habla de cinco *almas* (*souls*) que tiene cada hombre [*sic*]: “*ajayu*, *ánima*, *jañayu*, *q'amasa* y *kuraji*” (1968: 247, énfasis del autor), siendo el más importante el *ajayu*, “la sombra principal”. La *ánima*, sería lo que, en otros lugares, es conocido como *animu* y que es poseído por todos los seres humanos; ésta puede escaparse, pero es bastante fácil llamarla y, según Carter, esta pérdida “nunca conduce a la muerte, para la persona que todavía tiene su sombra grande, o *ajayu*” (Carter 1968: 247).

Tema estrechamente conectado con éste es el que está relacionado con el *locus* en el que dichos componentes se encontrarían ubicados. En el *Vocabulario* de Bertonio se hallan varias entradas referidas a *chuyma*: “Todo lo perteneciente al estado interior del ánimo,

---

<sup>373</sup> En Ancasaya y Alpacollo, *alwa* quiere decir “alba”, “amanecer”, del castellano *alba*.



bueno o malo, virtud o vicio, según lo que le precediere. Y para que se entienda pondremos algunos ejemplos tocantes al cuerpo y al ánimo”. De estos ejemplos pone, entre otros estos: “*chuyma k’aphit’itu*. Tener mal o aprieto de corazón, con que a veces desmaya el enfermo”. “*Chuymaruchaña*. Encomendar la memoria”. “*Chuymachasiña*. Comenzar a tener entendimiento o discreción”. *Chuymani*. Uno que tiene discreción”. “*Chuymawisa*. Tonto, sin juicio”. “*Chuymaxaruchasiña*. Amar mucho alguna cosa”. “*Chuyma amajasitu*. Acordarse”. “*Chuymakataña*. *Chuymakataña*. Pensar cómo se hará del bando de alguno. Otros muchos modos se hallarán entre las frases en este vocablo o dicción *chuyma*. *Chuyma*. El corazón de los árboles y de otras cosas. + Las pepitas de las frutas. + El hueso de los duraznos y otras frutas que le tienen” (Bertonio 2011: 328-329).

El jesuita relaciona, en primera instancia, el *chuyma* con elementos y esencias internas al individuo, otorgando como primeros sentidos aspectos puramente inmateriales; sin embargo, los muchos significados que la raíz de la palabra implica, no se limitan solamente a lo intangible, aunque éste sea el que prima. *Chuyma* encubre todo un horizonte semántico que va de la enfermedad al corazón (Girault 1988: 372), a la vinculación con la memoria (Orta 1999: 872), la inteligencia o su ausencia, entrando también en el territorio del sentimiento (ver infra); en fin, *chuyma* se relaciona, según Bertonio, también con “el corazón de los árboles” y las semillas de las frutas.

Por tanto, con *chuyma* se entiende ‘lo que está dentro’ del cuerpo, la *interioridad* del sujeto, en el sentido de Descola (2005: 182). Y es justamente en el *chuyma* que, muchos autores, delimitan el contexto en el cual se encuentran las ‘sombras’ o componentes anímicos de la persona aymara. Según Fernández Juárez (2004a: 281) “el corazón de los seres humanos, *chuyma*, parece alojar al conjunto de las sombras”, opinión compartida también por Bastien (1987). Por lo que tiene que ver con la localización, Fernández Juárez señala que “el *chuyma* es un lugar inespecífico dentro del organismo que facilita el contacto con los principales órganos corporales del ser humano potenciando el intercambio de fluidos corporales” (2004a: 281).

Canessa, que menciona el *ajayu* en relación con el *sutiyaña*, la atribución del nombre, habla de dos ‘almas’, *ajayu* y *kuraji*. Sin embargo, explica que nunca le han clarificado la distinción entre *ajayu*, *kuraji* y *chuyma* de manera comprensible y clara. El estudioso

escribe que *chuyma* es “a veces traducido como «corazón», se cree enraizado en los órganos vitales” (Canessa 2012: 135).

Según Arnold y Yapita, muchos estudios etnográficos hablan de *chuyma* con un significado metafísico que es, a veces, traducido con el sentido de ‘conciencia’ y no como órgano físico, *lluqu*. “*Chuyma* – escriben – es un asiento generalizado de unas de las almas vitales” (Arnold, Yapita 2006: 115).

Burman traduce *chuyma* como “corazón” porque dice que “muchas de las cualidades y emociones que se le atribuyen son similares a las que en castellano se atribuyen al corazón. Pero la palabra para «corazón» en aymara es *lluqu* [...]. Una traducción más adecuada de *chuyma* es «pulmones»” (Burman 2011a: 71-72, nota 55).

De acuerdo con las informaciones recogidas en Puno, Ancasaya y Alpacollo, entre mis interlocutores parece haber más acuerdo con el significado de *chuyma* que con los componentes anímicos. Por lo general, todos y todas concuerdan con que el órgano físico, el corazón, es *lluqu*; sin embargo, algunos me decían que es también *chuyma*, y que el mismo término equivale a ‘pulmones’. Es decir, *chuyma* y *lluqu* serían sinónimos, y significarían tanto ‘corazón’ como ‘pulmones’. Al contrario otra persona, un agrónomo que vive y trabaja en Puno, me remarcó bien la diferencia entre *lluqu*, ‘corazón físico’, y *chuyma*, que definió como “interioridad”, en el sentido de cualidades intangibles de la persona, tales como sensibilidad e inteligencia que, desde su punto de vista, no son exclusivas del ser humano sino que son compartidas también por los seres “entre comillas inertes”, como me dijo él mismo.

Alan y Edwin, dos amigos lingüistas aymara, me hicieron entender el sentido con ejemplos en contexto. Al preguntar a Alan sobre posibles traducciones, él me dijo: “Claro, está bien *chuyma* como ‘corazón’, ‘pulmón’, ‘interioridad’, pero también va relacionado más con lo sentimental. Por ejemplo: «Uka waynaxa chuymawa usuyitu», «ese joven me hizo doler el corazón» o «janiwa jaqiru chuyma usuqallañati», «no hay que hacer doler el corazón a las personas o semejantes». La palabra *chuyma* entonces también es relacionada con lo emocional y lo sentimental. Ahora, la palabra *lluqu* ya es relacionada con lo fisiológico o físico” (Entrevista a Alan Mamani, 18/03/16). Edwin, igualmente, relaciona *chuyma* con lo sentimental. “«Nayaxa chuymampiwa munasmaya», «yo te quiero con mi corazón» (Te amo con el corazón [interioridad]). Claro, su traducción es lo mismo: «yo te

quiero con mi corazón». Pero *lluqu* es material, es ese órgano físico; y *chuyma* es el corazón sentimental. Ejemplo con *lluqu*: «lluqu usutu», «me duele el corazón» (puede ser producto de un golpe, resfrío). «Lluqu putuqiskiwa», «el corazón aun sigue latiendo». No puedes decir «chuyma putuqiskiwa» porque el *chuyma* no se ve se siente, es más sentimental” (Entrevista a Edwin Quispe, 18/03/16).

Por tanto, de acuerdo con lo recogido en las conversaciones con mis interlocutores y amigos, y con la literatura etnográfica producida sobre el argumento, puede decirse que los componentes anímicos propios de la persona aymara pueden ser varios, dependiendo, entre otras cosas, del contexto de investigación (Arnold y Yapita 2006: 115) y de la ‘especialización’ del interlocutor. Este último punto no es de poco valor, pues, dentro de las mismas sociedades aymara existen por supuesto diferencias y estratificaciones importantes, debidas a varios factores socio-culturales, así como conocimientos que no todas y todos comparten, y que más bien son propios de los especialistas. En este sentido, y de acuerdo con las etnografías consultadas, me parece que los relatos más completos y precisos los han ofrecido los autores que han trabajado con especialistas rituales, como Carter (1968), Fernández Juárez (2004a) y Burman (2011a). La validez de estas investigaciones, sin embargo, no menoscaba la de las otras; más bien, se enriquecen recíprocamente, ya que dan cuenta de una pluralidad de conocimientos que depende de muchos factores, demostrando – si aún fuese necesario – que “los aymara” no son un “sujeto absoluto” (Clifford 2001: 81) ni monolítico.

Pese al número o a la diversidad de nombres, todos estos componentes anímicos se piensan internos al ser, ubicados – en la mayoría de los relatos – en el *chuyma*, ese “lugar inespecífico”, por decirlo con Fernández Juárez, en el que se encuentran los órganos físicos y los elementos de la interioridad. Su *locus* se piensa, entonces, dentro del cuerpo del sujeto y conforman una suerte de núcleo de la identidad personal del sujeto que, como afirma Orta, es “fuertemente social”, configurándose como “importantes índices transaccionales de identidad social aymara” (Orta 1999: 872).

Una identidad que, sin embargo, no se piensa como inmóvil ni dada en el momento del nacimiento del individuo y que sigue igual hasta su fallecimiento; al contrario, por agentes externos, parte de este complejo puede dejar el cuerpo que, de esta forma, queda

desamparado y ‘abierto’, potencialmente sujeto a la ‘invasión’ de algún componente ‘otro’ y extraño.

### 3.2.2 Animu jawutma

A continuación, se relatará el episodio de Cristian que, a siete años, perdió su *animu*, el cual fue reincorporado gracias a la intervención de su abuela, de su tía y de su tío abuelo. Los sujetos involucrados en el episodio que voy a relatar – visto desde más perspectivas – son, socialmente, heterogéneos. Se trata de mujeres campesinas que viven y trabajan en Ancasaya, de su nieto y sobrino que cursa la escuela primaria en la ciudad de Juliaca, al norte de Puno; de dos hermanos de la abuela Lucy, el hermano mayor, docente universitario en Puno, y el menor, que comparece en el sueño, un campesino que vive en la comunidad de Alpacollo. Los que me escribieron en el facebook, son un estudiante de lingüística, de una comunidad cerca de Huancané – zona aymara del norte puneño – y un joven de Ancasaya que vive en Juliaca. Todos los sujetos mencionados han sido educados en un contexto rural, conociendo la ciudad por motivos escolares o laborales. Ciertamente, esta enfermedad no es exclusivamente ‘rural’, sino que puede ocurrir también en ámbito urbano.

*D: ¿Y qué tenía [el niño]?*

L: Estaba mal, pe’, tenía el corazón tapado.

*D: ¿Tenía el corazón tapado?*

L: Sí, después un’ierwa l’he hecho tomar, despés le he llamao su ánimo.

*D: ¿Y qué yerba era?*

L: No sé, he comprado.

*D: Ah, comprado...¿Y ha llamado su ánimo?*

L: Le he llamado su ánimo en la mañanita no má’, en la noche yo mismo le he llamado, después sinte, en la mañana también l’he llamá’.

*D: ¿Y cómo le ha llamado?*

L: Así pe’, con su ropa. Así, "¿dónde estás Cristian? ¡Ven, ven!", le digo pe’: ah ja.

*D: ¿En aymara lo ha dicho?*

L: Aymara pe'.

D: ¿Cómo ha dicho?

L: Jawutma jawutma Cristiancito kawkinktasa, jawutma jawutma jawutma...<sup>374</sup>.

[*Cristian que estaba ahí se rio*].

D: ¿Su ánimo?

L: Ah ja.

D: Y ¿cómo se dice en aymara ánimo?

L: Ánimu nomá'. Animu jawutma jawutma anjilitu kawkirusa sarta, jawutma jawutma... jawutxita jawutxita<sup>375</sup>.

D: Y ha vuelto su ánimo.

L: (Asiente). Después, la Rosa me ha dicho «el Lusho ha entrado dis' pe'», como claro shiempres, con su vocito. «Al lado al Cristian se ha dormido, dis' pe'». Es'era pe' su ánimo. De ahí nomá' se ha puesto bien [*dijo sonriendo contenta*].

C: No tan bien [*intervino el mismo Cristian*].

D: ¿El ánimo de Lucio era?

L: Eh sí pe', el Lusho sabe llamar shiempres.

D: ¿Ah sí?

L: (Asiente). No viene pe' el Lushio.

D: Pero ha venido su ánimo, ¿no?

L: Sí, su ánimo pe'. Ukhama kiwa<sup>376</sup>,

D: *ukhama kiwa*.

---

<sup>374</sup> Traducción literal: “ven, ven Cristiancito. ¿Dónde estás?, ven, ven, ven”. Traducción semántica: “ven, Cristiancito ven, ¿dónde estás?, ven, regresa, vuelve”. Transcripción del aymara y traducción al español de Edwin Quispe Curasi (comunicación personal, 19/04/15).

<sup>375</sup> Traducción literal: “ánimo ven, ven, angelito ¿a dónde te has ido?, ven, ven... ven hacia mí ...ven hacia mí”. Traducción semántica: “ánimo regresa, te invoco, ven, regresa. Angelito, ¿a dónde te has ido?, te invoco, ven, regresa... por favor regresa aquí...por favor regresa aquí”. Transcripción del aymara y traducción al español de Edwin Quispe Curasi (comunicación personal, 19/04/15).

<sup>376</sup> “Así es pues”.

Cristian, de siete años, estaba mal. Tía Lucy, su abuela paterna, me comentó que el niño tenía “el corazón tapado”. Por eso, después de hacerle tomar un mate con unas yerbas compradas en el mercado de Ilave, le “llamó su ánimo”. La *awicha*, abuela, sospechaba que el *animu* de su nieto se había escapado; en su opinión, no podía ser de otra manera. Un susto, un espanto, algo que pasa a los niños por no tener el *animu* todavía bien atado al cuerpo. Entonces, por la mañana, “con su ropa del Cristian le ha llamado: *animu jawutma, anjilitu, kawkirusa, sarta! Jawutma, jawutma!*”<sup>377</sup>, gritó su abuela. El ánimo del niño volvió, me confirmó. Rosy, tía del Cristian e hija de la abuela Lucy, le dijo a su mamá que había soñado con Lucio, el hermano menor, de tía Lucy.

Rosy hablaba en voz baja para que el Cristian no escuchara nuestra conversación: “En la tarde lo va a llamar pe’ a mi Cristian – dijo refiriéndose a su mamá –. Es ánimo pe’, ya no puede dormir, se siente mal”. Según la mujer, la enfermedad de su sobrino dependía conjuntamente de una pérdida y de una imposición. A Cristian, por alguna razón no esclarecida, se le había fugado su ánimo y algo le había entrado en su lugar. Rosy estaba segura de que se trataba de *antawallas*: “son unos chiquitos lagartijos [...] que van por acá – me dijo indicando el techo de la choza –. En la noche anda pe, con grande cola, *fiiii*; cuando te entra te prende fuego. Eso pe tiene el Cristian”. Por lo tanto, era necesario intervenir pronto, para que el niño no se enfermara más. Ya habían comprado, en Ilave, las heces, “sus caquitas” del *antawalla*, hembra y macho. En la tarde se las hubieran echado “poquitito al matecito”. Pero, añadió, “no tienes que avisar nadie al Cristian” porque si el niño lo hubiese sabido, no hubiese tomado su mate. A Cristian le dolía el hígado, tenía el ‘corazón tapado’, estaba ‘flaquito’ y sin fuerzas. La tía Lucy, me dijo Rosy, “ánimo le ha llamado mientras se estaba durmiendo”. Pero, el niño se levantó y empezó a rezar “porque ya no quiere estar así”. Cuando tía Lucy comenzó a llamarle el *animu*, en la mañana, que es cuando se le llaman a los *wawa*, apenas sale el sol y el cielo está rojizo, al Cristian le dio sueño, y se durmió. Tía Lucy tenía en las manos la *chompa* del niño, para que el ánimo la pudiera reconocer:

---

<sup>377</sup> La traducción es de Edwin Quispe Curasi.

«Ven Cristian, ¿dónde estás?». Seguro que ha demorado, mmm diez minutos será, o más, demoró a entrar, mientras ni siquiera seguía llamando mi mamá. Yo estaba durmiendo; ‘n el sueño así ha entrado, como he soñado. Entró Lucio [entró Lucio, hermano pequeño de su mamá] con su casaquilla [del niño], «shhhh, ya está», a su costadito le ha puesto la casaquilla. El Cristian estaba durmiendo, yo también dormía y m’he despertado. Susto no má’, «¿[a] qué Lucio ha venido aquí?!». Yo a mi mamá les he avisado: «ah ya, ya está su ánimo ya, ya está», por eso m’he soñado, me ha dicho.

Unos meses después de mi segundo regreso del Perú me sentía débil, sin fuerzas y tenía además erupciones cutáneas, es decir, algunos de los síntomas del *animu* que se ha escapado. Escribí en mi facebook que se me había fugado el *ajayu*. Desde Puno me escribieron varias personas, preguntándome qué había pasado y dándome consejos para que regresara. Vicente me dijo que “hay que retomar la energía de los *apus* y los *achachilas*<sup>378</sup>”; Alan me tranquilizó diciéndome que no me preocupase, que su mamá le había enseñado a llamar el *animu*. Néstor, por su parte, me escribió que debía volver pronto y que no me demorara, porque si no, podía ser demasiado tarde.

A la pérdida o huida del *animu* corresponde lo que puede definirse como una ‘imposición’ (Burman 2010). En el caso de Cristian, esta última coincidió con la entrada en su cuerpo – dejado libre y sin amparo por el *animu* – del *antawalla*, descrito por su tía como un ser que vuela, un ‘lagartijo con una cola de fuego’; otra persona, también de Ancasaya, lo definió “como un asteroide chiquito que baja de las estrellas”.

Un componente de la identidad del niño se había extraviado como consecuencia de un susto; en su lugar, entró un ser que, de hecho, pertenece a un tipo de alteridad que es ontológica con respecto a la persona aymara. En la literatura etnográfica, hay un consenso general en considerar a los *antawalla* como seres o espíritus malignos, de todas formas ‘ambiguos, algo maléficos’ que pueden provocar el susto y que tienen una cola de fuego o mechas encendidas (Arnold 2004: 123; Delgado 2009: 9; Fernández Juárez 2002a: 162, 475; Llanque 1990: 76; van den Berg 1985: 86). Estos seres, definitivamente no humanos, según algunos pueden transformarse y aparecer de diferentes formas; según Delgado (2009: 9, nota 7), pueden parecer como un hombre desnudo, mientras que para Yujra Mamani se

---

<sup>378</sup> Los *apu* son entidades protectoras de los cerros (Gil García y Fernández Juárez 2008; de la Cadena 2010; Ayala 2011c). Recordemos que los *achachila* son los antepasados (Ayala 2011c: 19).

trataría de un ser femenino que puede asumir la cara de una mujer o de un animal; “en el agua aparece con cara de conejo, mientras en el aire aparece con cara de tigre, pescado o de una mujer” (Yujra Mamani 1996: 44). Es un personaje nocturno que vive en lugares húmedos (Fernández Juárez 2002a: 162, Ochoa 1976: 3) o en cuevas, en lugares lejos de poblaciones (Llanque 1990: 76). Arnold lo vincula con el parto y registra que

casi no hay curanderos para esta enfermedad, son pocos y buscaditos. Cuando la señora está en momento de dar la luz a su niño, tienen que quemar azufre, su caca del antawalla y dar unas vueltas por alrededor de la casa, también, dice que después de dar la luz, la señora normal o tranquilo puede entrar la antawalla dice a su estómago. Para cuidarse de esto dice que las señoras llevan un poco de azufre y un diente de ajo en la cintura”. (Arnold 2004: 123; también Carpio 2005).

Cossíos, basándose en entrevistas recogidas en zonas aymara de los departamentos de Tacna y Puno, lo describe como “un gato con cola de fuego que se desplaza de noche entre pozos de agua encantados, semejando a la vista a una estrella fugaz, aunque de tamaño menor”. Con relación a la imposición de elementos extraños en los cuerpos, añade: “es un ser maligno que penetra en el desprevenido enfermándole y llevándole a la locura”. Como en el caso que cito, también Cossíos recogió la costumbre de usar “los excrementos de la Antahualla [...] que tienen apariencia de piedras con manchas circulares rojas y son usados en la preparación de un antídoto contra la enfermedad producida por este ser” (Cossíos 2008: 20).

Los episodios arriba relatados dan cuenta de una idea cultural bien arraigada en el mundo andino. El *animu* del niño se había escapado de verdad, en la opinión de su abuela y de su tía. En cambio, el niño no parecía darse cuenta de que su *animu* se había fugado, simplemente se sentía mal y, para estar mejor, se puso a rezar.

El hecho de que varias personas me escribieran para tranquilizarme o darme consejos, manifiesta que esta idea es algo compartido, no sólo en ámbito rural – el ‘lugar’ en el que se guardaría la identidad y las tradiciones aymara más ‘puras’ – sino también en el urbano, espacio percibido por muchos como ‘otro’ con respecto a la identidad aymara.

Empero, ¿por qué se escapó el *animu* del niño? Dicen que fue por un susto, y la explicación más común tiene que ver con el hecho que el *animu* de los y las niñas no está



todavía bien atado al cuerpo (por ejemplo, Tschopik 1968: 161). Pero, ¿puede tener que ver este susto con un malestar previo, con una situación de desorden que la persona pueda padecer? En este caso concreto, los padres del niño están separados, su madre vive y trabaja lejos, fuera del país, y el niño vive con su padre. ¿No podría ser – en este caso específico – que el niño manifieste, a través de síntomas interpretados como pérdida del *animu*, algún tipo de estrés? No tengo las herramientas para afirmarlo con seguridad, solamente sugiero una posibilidad que se basa en algunas conversaciones sobre la huida del *animu* que tuve con algunos amigos. Básicamente, me explicaban que uno puede espantarse más fácilmente cuando está débil, física o sentimentalmente; en estas ocasiones, también el *animu* está más endeble, más frágil y, por lo tanto, más sujeto a espantos y a consiguientes huidas. De hecho, una chica me contó que, debido a una desilusión sentimental, su *animu* fue atrapado por un pozo y que, luego, se puso mal.

Entonces, en el caso concreto relatado, la secuencia de los acontecimientos puede ser interpretada de la siguiente manera: el niño se encontraba en una situación de malestar; un susto le ha provocado la huida de un componente de su ser que, debido a un fuerte espanto, un dolor, una situación crítica, puede escaparse. La pérdida del *animu* estaba demostrada por los síntomas que tenía. Por lo tanto, una parte interna del cuerpo, un elemento subjetivo, ha salido del cuerpo, se ha extraviado temporalmente. Sin embargo, no ha dejado al cuerpo como si fuera una envoltura vacía, pues el niño seguía andando, comiendo, hablando, aunque estaba débil y sin muchas ganas. A esta pérdida ha correspondido una intromisión, es decir, la entrada de unos seres extraños y ‘otros’ respecto al complejo de la persona. Por lo tanto, el niño se encontraba en la situación de que un componente de su identidad se había extraviado, saliendo de su cuerpo; en su lugar, un elemento ‘ajeno’ había entrado, produciendo la enfermedad. La manera de restaurar la situación de bienestar preveía la siguiente solución: emplear como antídoto – sin que el niño lo supiera – algo del ser que en él se había impuesto, en concreto, sus heces. Las heces son un elemento que el cuerpo expulsa; por tanto, para expeler al ser ‘otro’, las *antawalla*, se le hizo ingerir – mezclándolo con un *mate* – parte de ese mismo ser ‘otro’, pero, lo que éste expulsa. Luego, una vez que las *antawalla* habían salido, y el cuerpo se encontraba libre, se le llamó su *animu* para que, finalmente, se reincorporase.

Pero, ¿a qué o a quién se llamó? En principio, la abuela salió de la casa antes de que apareciera el sol, en la madrugada, para llamar el *animu* del niño. A éste, se refirió empleando el propio nombre de su nieto e, incluso, para que este último la reconociera mejor, llevó una *chompa*, es decir, un objeto personal del niño (en efecto, puede ser cualquier otra prenda, por ejemplo, un *ch'ullu*). A este propósito, Orta escribió que “las técnicas de curación de la pérdida del alma sugieren que dichas cualidades de la personalidad están incorporadas en los vestidos y en la comida” (Orta 1999: 873). Por tanto, se trata de una parte de la identidad de la persona, lo que demuestra una relativa autonomía de la *interioridad* respecto de la *fisicalidad*.

La certeza de la reincorporación del *animu* se tuvo a través del sueño, y por comunicación del tío abuelo del niño que, según lo relatado por su abuela y su tía, sabe llamar a los *animu* extraviados. La relación entre componentes interiores y sueño es evidenciada también por Orta para el cual el *ajayu* en las fases de sueño puede dejar el cuerpo, eventualidad que puede verificarse también como consecuencia de un espanto (Orta 1999: 872). Según Tschopik, “un alma vaga con mayor frecuencia mientras una persona sueña” (Tschopik 1968: 162-163). En este caso, quien dio la seguridad del retorno del *animu* fue efectivamente otro, pero no una alteridad ontológica ni social, sino un familiar bastante cercano. En este sentido, la dimensión individual se abre para incluir un ámbito más social, el de la familia.

Para concluir, existe una aparente contradicción a propósito de los componentes internos de la persona aymara, componentes que – de acuerdo con los datos etnográficos citados – varían en número, terminología, ubicación y características. Sin embargo, esta contradicción puede ser explicable a partir de los diferentes contextos en los que los datos han sido recogidos y en las diversas gradaciones y tipo de conocimiento de los y las actrices sociales.

Empero, más allá de estas aparentes contradicciones, existe un acuerdo general en que uno o más de los componentes anímicos pueden escaparse con razón de un fuerte espanto; el cuerpo, libre de ese componente, puede ser objeto de intrusiones de seres extraños, provocando enfermedad y malestar a la persona, que sanará mediante la invocación del *animu*.

La identidad personal, por lo menos una parte de ésta, puede entonces perderse, aunque sea temporalmente. Una identidad que, por ende, no se entiende inmóvil y fija, que nace con la persona y se queda – igual a sí misma – por toda la vida, sino que puede estar sujeta a cambios, pérdidas, imposiciones de seres extraños y retornos del mismo componente anímico.

## CONCLUSIONES

Escribo estas líneas finales en el territorio de la ‘nación aymara’, departamento de Puno, Perú. Se acercan las fiestas patrias y Puno está coloreada con la *blanca y roja*, la bandera peruana, y la banda, en las mañanas, se para frente al monumento a Manuel Pino, un héroe puneño de la Guerra del Pacífico con Chile. Las y los puneños, aymara, quechua, mestizos, andan por las calles cada uno pensando en sus asuntos, sentándose a la búsqueda de sol en la Plaza de Armas, hablando por celular, jugando con los video-juegos en algún locutorio, saliendo del trabajo para ir a almorzar.

Lo que se puede ver superficialmente – una ciudad de provincia de los Andes peruanos – encierra en su interior unas complejas dinámicas étnico-políticas, debidas a su misma configuración histórica, social y económica. A partir de estas intersecciones, en este contexto, se ha ido formando un complejo identitario vario y plural, fruto de la heterogeneidad socio-cultural de la región. En este sentido, la identidad como aymara se revela como una de las cuatro principales identidades étnico-sociales presentes en Puno, junto a la quechua, la mestiza y la uro. Sin embargo, la identidad aymara es, hasta el momento, la que más ha logrado una mayor visibilidad no solamente a nivel nacional, sino también internacional, además de una articulación profunda dentro del mismo departamento.

Los movimientos etnicistas de los primeros 70s – y, retrospectivamente, la literatura y ensayística indigenista, las sublevaciones del siglo XX y el XIX, el gran levantamiento de finales del siglo XVIII – representan antecedentes a partir de los cuales se gestó la sucesiva reivindicación étnico-identitaria aymara. El contexto histórico en el que se produjeron los diversos discursos marcó profundamente las características de los movimientos y la gramática de las narraciones en los distintos países con población aymara, aunque se han dado influencias mutuas. Quienes lideraron el desarrollo de una identidad étnica aymara, así como la idea de ‘nación aymara’, fueron – en primer lugar – bolivianos; esto, posiblemente, se debió a acontecimientos internos a los propios países. Bolivia experimentó su Reforma Agraria en 1952 y, a partir de ese entonces, la sindicalización y la ideologización de amplios estratos de la sociedad, junto a un incremento en el acceso a los estudios superiores y universitarios por parte de las poblaciones rurales, impulsaron el

surgimiento de un nuevo sujeto político, generalmente llamado “intelectual indígena”. En el Perú, y más exactamente en Puno, la Reforma Agraria se produjo en 1969. Ya estaban presentes en el país y en la región movimientos campesinos sindicalizados; sin embargo, como en el caso del país vecino, el mayor acceso a institutos superiores y universitarios – junto a la favorable coyuntura etnicista de los 70 y 80 – permitió un crecimiento de las demandas étnicas que, en el Perú, tuvo, sin embargo, su auge con bastante retraso respecto a Bolivia. De todas formas, será a partir de los años 70 y, sobre todo, 80 que, con más fuerza, y desde el punto de vista político, se verá finalmente consagrada la reivindicación étnico-identitaria aymara.

Pese a que, políticamente, se empezó a reivindicar una ‘nación aymara’ ya en los años 70, su auge en Perú tuvo lugar a partir del nuevo milenio, y más exactamente después de los hechos de Ilave (2004), con el linchamiento y asesinato del alcalde Cirilo Robles Ccallomamani, y en 2011 con el llamado “Aymarazo” liderado por Walter Aduviri. Momentos de apogeo, junto a acontecimientos particulares, se van alternando con otros períodos donde la intensidad baja, aunque sin desaparecer. A este propósito, cabe resaltar el importante rol que tuvo y continúa teniendo la antropología y las y los antropólogos en el proceso de recuperación y politización de la identidad aymara. Se ha visto cómo en un primer momento fueron actores no aymara los que se interesaron en analizar – y en algunos casos, reivindicar – la ‘nación aymara’, su existencia, su historia y su importancia política. Igualmente, fueron antropólogos los que comenzaron a razonar sobre la importancia de la propia identidad, en su necesidad de recuperación y profundización de su realidad; diversos presidentes de la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA) eran antropólogos, así como muchos de los intelectuales que han contribuido de manera relevante a la construcción de un ‘archivo’, de un discurso, en fin, de una narración política de la identidad y del concepto de ‘nación’ aymara. La antropología, se puede decir, ha otorgado las herramientas teóricas para fundamentar políticamente unas instancias identitarias basadas en lo cultural. Al lado de los antropólogos, cabe resaltar la labor de diversos religiosos, aymara o no, igualmente comprometidos con las demandas políticas, la defensa de la cultura y la lengua, las demandas políticas aymara.

Actualmente, las expresiones ‘nación aymara’ – y, en particular, ‘identidad aymara’ – forman parte del panorama social de Puno. Mientras identidad es del mismo campo

semántico que identificación – convirtiéndose casi en sinónimo a pesar de denotar mayor esencialismo –, ‘nación’ está abarcando el significado de ‘pueblo’, con el que coexiste, aunque teniendo – el primer término – unos matices algo más reivindicativos. Un individuo que, en el campo o en un contexto urbano, hable de su identidad como aymara, lo hace en virtud de una autorepresentación identitaria que es individual y subjetiva; individual y subjetiva pero siempre inscrita en un marco más amplio de vínculos que son de hecho concéntricos (aunque no como si fuesen niveles cerrados) en los que definirse o pensarse aymara es generalmente una opción – si bien no la única posibilidad –. Este pensarse, autoidentificarse como aymara es, a menudo, un identificarse con un conjunto más general que, dependiendo del lugar de enunciación y del perfil que elabora el discurso, puede devenir un ‘pueblo’ o una ‘nación aymara’.

Ahora bien, muchos de los términos empleados por algunas y algunos de los actores sociales – y por mí, aunque en otro sentido – son más bien políticos o analíticos. Esto significa, por un lado, que algunos matices pueden tener sentidos diferentes cuando son expresados por ciertas personas; y, por el otro, que no todo el vocabulario es compartido por ‘todas y todos los aymara’, un término que también se revela problemático cuando es tomado acríticamente. Con esto, no me refiero a desniveles socio-económicos por sí; más bien al compromiso, más o menos fuerte, al conocimiento que la persona puede tener de las narraciones identitarias sobre la ‘nación aymara’ y a la perspectiva desde la que observa y se sitúa en este universo y que con fines analíticos se han categorizado como intelectuales, intermediari@s y comuner@s-ciudadan@s. Pese a que la definición de estas categorías ha sido más descriptiva que analítica, se ha procurado evidenciar cómo no es posible hablar de las y los aymara como de un sujeto absoluto y homogéneo. Dentro de una sociedad compleja y matizada como es la puneña, hay determinados individuos que, empleando y apropiándose de herramientas retóricas, teóricas y políticas, van forjando la idea de ‘nación aymara’: se trata de los que he definido ‘intelectuales’. Su labor de imaginación de la nación tiene como espacio de enunciación un contexto generalmente urbano; el ámbito rural, para muchas y muchos de ellos, corresponde al lugar de su infancia y de los vínculos y relaciones familiares. La narración de estos sujetos, entonces, construye una idea de vivencia, vivencia que por otro lado, representa lo cotidiano para los que viven en el campo o, también, en la ciudad, los que he denominado como ‘ciudadan@s y comuner@s’. Otro

conjunto, los que he definido como ‘intermediar@s’, median entre los dos conjuntos, entre lo que es la realidad vivida y lo que es la militancia política de construcción identitaria y nacional. Narrar la nación no es inventarla, es reivindicar políticamente una realidad que existe articulando personas, lugares, historias y prácticas culturales en un concepto unitario y cohesivo.

Desde un punto de vista analítico, he defendido la idea de que la ‘nación aymara’ en Puno es una narración política que construye su discurso a partir de una realidad vivida por individuos que se autodefinen y que son definidos por otros como aymara. En este sentido, he sostenido que la ‘identidad aymara’ se constituye como una identidad social que fundamenta su discurso a partir de bases étnicas y culturales para un reconocimiento y una legitimación en cuanto ‘nación’ cultural dentro del marco del Estado peruano. Para hacer esto, la reivindicación política de una identidad aymara defiende una especificidad, una distintividad, con respecto a sus otros. Esta alteridad puede estar representada por conjuntos ‘hermanos’ como pueden ser, en el contexto puneño, los quechua y los uros, a nivel peruano, continental y hasta global, por los ‘pueblos indígenas’; asimismo, puede contemplar una otredad que, en el contexto puneño, ha sido históricamente representada por los *misti*, a nivel de Estado peruano por los *criollos* y, a un nivel global, por la llamada ‘occidentalización’ y ‘globalización’ de la cultura y la identidad aymara. Si la primera forma de alteridad se ha vuelto, desde un punto de vista político-narrativo, una ‘hermandad’ de resistencia, la segunda representa, todavía desde la misma perspectiva, el peligro mayor que afectaría a los ‘pueblos indígenas’, entre ellos los aymara peruanos. En particular, por lo que tiene que ver con la supuesta uniformación cultural que la globalización y la occidentalización estarían provocando, así como, por el otro, por la exclusión y la estigmatización que, históricamente, ciertos ciudadanos y ciudadanas del Perú y demás países de América Latina han padecido por sus fenotipos y sus prácticas culturales. En la Parte Cuarta se ha acompañado la vida comunal en algunos momentos de su ciclo de vida colectivo e individual y se ha constatado el esfuerzo cotidiano de sus residentes, permanentes o visitantes, para elaborar o mantener los constituyentes del ser aymara. De acuerdo con el antropólogo sueco Anders Burman, es posible trazar un paralelismo entre la huida del *animu* (o *ajayu*) y la consiguiente enfermedad que eso provoca, con las actuales reivindicaciones políticas de la identidad aymara. Si a nivel vivencial, la persona, después

de un fuerte espanto puede ‘perder’ su *animu* y ser ‘poseído’ por un cuerpo extraño (la enfermedad), metafóricamente, los discursos reivindicativos, las narraciones, sobre la pérdida de la identidad aymara y, en su lugar, la ‘imposición’ de identidades extrañas y ajenas (de la ciudad y ‘occidentales’) pueden compararse. En otras palabras, como el *jaqi* ‘pierde’ su *animu*, también la *Aymar Marka* ‘pierde’ su identidad. Sin embargo, con la toma de consciencia política de las últimas décadas, ese *ajayu* está siendo llamado para que vuelva a su cuerpo social. Cabe decir que esta metáfora es también propia de la narración de intelectuales y no de aquellos que experimentan sin resistencia la vivencia de la constitución de la persona aymara de forma más concreta, los comuneros. Entre las dimensiones ontológicas de la constitución del ser humano y las dimensiones políticas de la aymaridad reivindicativa hay puentes cotidianos que permiten retrotraerse mutuamente, bebiendo cada una de ellas de fuentes diversas sin dejar todas de tener sentido por la permanencia de una forma de constituirse, de pensar y vivir el ser aymara.

Desde un punto de vista político es, entonces, el reconocimiento, dentro del marco del Estado peruano, de una especificidad étnica y cultural aymara que, finalmente y con las otras ‘naciones’ que componen el país, debería ser considerada en participar en la realización de lo que, desde la independencia de 1821, ha caracterizado la historia del Perú: la “construcción de una nación peruana”. Lo que se pide es un reconocimiento de esa diferencia en cuanto aymara, pero en cuanto aymara y peruanos.

Lo que hace el discurso sobre la ‘nación aymara’ es construir su narración *a partir* de una ‘vivencia’ cotidiana. Esta ‘vivencia’ – que es, al mismo tiempo, una categoría política y una categoría analítica – fundamenta el discurso político, y lo fundamenta porque lo legitima vehiculando hacia el exterior – que puede ser tanto los otros aymara, la sociedad regional, la nacional como el extranjero – la imagen, las ideas de una ‘incontestabilidad’ de la existencia de un ‘pueblo’ que sería ‘originario’, ‘nativo’, ‘indígena’. Por esto, se emplean unos mecanismos retóricos – por otro lado, comunes a muchos discursos étnico-identitarios y también nacionales – que tienen la finalidad de legitimar el discurso mismo. El espacio histórico, ejemplificado a través de las categorías de ‘temporalidad’ y ‘espacialidad’, representa uno de estos mecanismos retóricos de legitimación de un ‘nosotros’ que, además de ‘estar’, ‘es’ y, sobre todo, ‘ha sido’ y ‘ha estado’. De acuerdo con esta perspectiva, el ‘estar’ y el ‘ser’ procuran reivindicar una continuidad y una pre-esencia del grupo en el



territorio de la ‘nación’ que se arraigaría en una historia que precede a la llegada europea, demostrando la antigüedad de poblamiento e intervención sobre ese territorio en cuanto cultura histórica que, hoy día estaría despertando y re-tomando su ‘identidad’.

Se ha demostrado que el concepto de ‘nación aymara’, entendida en términos de reivindicación política, es moderna, distinta a la usada en los siglos anteriores, pero sustentada en una realidad étnico-cultural vivida, que es lo que da sentido y fuerza a la identificación política con la nación. Las categorías de ‘vivencia’ y ‘narración’ muestran cómo, a partir de la existencia de un horizonte histórico-cultural previo, se ha ido construyendo la idea de ‘nación aymara’ desde un punto de vista que es político y reivindicativo. Esta distinción analítica es válida, creo, para el análisis de cualquier nación, porque encuentra en un horizonte vivido la base para la construcción de demandas políticas sin descalificarlas como invenciones que surgen de la nada. Pero, por otro lado, tiene cuidado con no esencializar un fenómeno que es moderno, y que no representa – en el caso aymara, como en otros – un hecho primordial o una sustancia perenne dormida que hay solo que despertar.

Más que de manipulación histórica o de invención, como dirían respectivamente Hobsbawm y Gellner, prefiero hablar de ficción e imaginación, ambos términos en el sentido que le atribuyen Geertz y Anderson. Porque, por un lado, tanto ‘manipulación’ como ‘invención’ reenvían a la idea de ‘construcción’, pero lo hacen desde un punto de vista negativo que, me parece, subestima las motivaciones políticas que subyacen a los discursos; y porque, por el otro, hablar de ‘construcción’ de las naciones, las identidades, las etnias es, desde mi punto de vista, bastante estéril, dado que cualquier identidad social, étnica, de género, política, cultural, es histórica. Está claro, pues, que es necesario considerar el análisis de Gellner y Hobsbawm en su sitio, el del nacionalismo. Pero, más allá de esto, creo que interpretar la identidad y la ‘nación aymara’ en Perú a partir de conceptos como el de ‘ficción’ y el de ‘imaginación’ tiene la virtud analítica de respetar las luchas y demandas políticas.

Cabe añadir que una tesis doctoral deja fuera toda una serie de aspectos que por falta de espacio, como consecuencia de una determinada elección en la perimetración del tema o, simplemente, por los límites de quien escribe, no han podido ser tratados de manera adecuada. Pero abre pistas para investigaciones futuras que puedan arrojar luz sobre los

temas descuidados o tratados de manera marginal. Por ejemplo, no se ha conseguido estudiar en profundidad cuál es el rol y el punto de vista de las mujeres en la construcción política de la ‘nación aymara’, como tampoco las causas específicas de su invisibilización en los espacios de construcción discursiva pública. Con esto, me refiero por ejemplo, a su casi total ausencia dentro de las murallas de la ciudad letrada, tanto desde un punto de vista literario como político. Por otro lado, falta reflexionar y escribir una historia de la antropología – y de los antropólogos – puneña, investigando las relaciones de la disciplina y las prácticas antropológicas en el Perú en general con la historia y las teorías de las antropologías del centro. Esto permitiría comprender todavía mejor el rol de nuestra disciplina en el proyecto político de la construcción de la ‘nación aymara’ siendo, como se ha visto, muchos antropólogos comprometidos política y analíticamente con el proyecto. Aunque no se hayan podido tratar aquí, espero poder seguir trabajando en estos temas en el futuro.

Como se ha dicho, la narración identitaria imagina la ‘nación aymara’ a partir de una realidad vivida, por lo general, en el contexto rural. Este mecanismo, que no es exclusivo de las narraciones aymara – el nacionalismo hegeriano ya atribuyó el espíritu de los pueblos al mundo rural ancestral –, opone de manera dicotómica lo urbano a lo rural, entendiendo el primero de manera negativa y cargando el segundo de cualidades positivas. Se ha procurado demostrar que, al contrario, una visión tan maniquea es más bien problemática porque encubre una realidad social que es absolutamente fluida, interconectada y compleja y que no puede reducirse a una mera división de opuestos territoriales. Además, quien ‘narra’ la nación lo hace, generalmente, desde un espacio que es urbano, pero aunque el campo puede ser un recuerdo de la infancia, un lugar de vacaciones o de trabajo es todavía parte de este contexto urbano: por la cercanía espacial, por ser parte de la red familiar y social y ser un referente en el calendario ritual y vital urbano; por esto, más que territorial en cuanto tal, esta dicotomía es, creo, necesario entenderla desde un punto de vista simbólico.

Entonces, la narración aymara, identitaria y nacional, imagina una comunidad de individuos ligados por vínculos históricos, lingüísticos y por un complejo cultural compartido tomando, como se ha dicho, lo rural como centro de la *aymaridad* y de quien es aymara. Para sintetizarlo y a modo de corolario, me parece adecuado concluir con un

poema del antropólogo aymara Vicente Alanoca Arocutipa (2008: 9) que, justamente, reflexiona sobre *Khitipxtansa?*, ‘¿quiénes somos?’, desde un punto de vista político-identitario.

Maynit maynit jiskt’asiñani  
khitipxtansa sasa  
Maynit saniwa pampa jaqitwa sasa  
maynisti saniwa kampsinutwa sasa  
maynisti saniwa mistitwa sasa

Jilatanaka kullakanaka  
jiwsasti khitipxtansa?  
Aymara markachirinakatanwa  
ukamasti, aymarakanakatanwa  
chiqapa ch’ulqi qhana jaqinaka

Arusxa, armat’asiksawa  
sarnqawisxa aparpayaksnawa  
wilasampi janchisampi  
jani chhaqtiriwa  
aka pachana taqi jaqinakataki...<sup>379</sup>

La ‘nación aymara’ existe. En el departamento peruano de Puno están presentes mujeres y varones que han ido elaborando una narración político-identitaria de ‘lo aymara’, una narración que busca fundamentar su legitimidad en la historia y en una realidad socio-cultural que es vivida en la actualidad.

---

<sup>379</sup> De uno en uno preguntémonos / quiénes somos / unos irán a decir, gente de la pampa somos / unos irán a decir, campesinos somos / unos irán a decir, *misti* somos / Hermanos y hermanas, / ¿quiénes es que somos nosotros? / Somos del pueblo aymara / así es pues, somos aymara / somos gente fuerte y honesta / Nuestra lengua, podremos olvidarla, / abandonar nuestra manera de vivir / nuestra sangre y nuestra piel / son eternas / para toda la gente de este espacio... (traducción mía, revisión de Edwin Quispe Curasi).

## BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V. Acuerdos del VI Congreso de la Confederación Campesina del Perú. (1983). Lima: ILLA, Centro de Educación y Comunicación.
- A.A.V.V. (1987). *Reflexiones del movimiento obrero*. La Paz: Central Obrera Boliviana.
- A.A.V.V. (2005a). Editorial. *Cabildo Abierto*, 5, 2.
- A.A.V.V. (2005b). ¿Sabe qué significa la autonomía regional? ¿Está de acuerdo en que Puno se convierta en una región autónoma? *Cabildo Abierto*, 5, 3.
- Abercrombie, T. A. (1986). *The Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action*. University of Chicago.
- Abercrombie, T. A. (1991). To Be Indians, to Be Bolivian. Ethnic' and National' Discourses of Identity. In G. Urban & J. Sherzer (Eds.), *Nation-States and Indians in Latin America* (pp. 95–130). Austin: University of Texas Press.
- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios*, 9(19), 129–157.
- Aguiló, F. (1980). El lik'ichiri: un signo de autodefensa cultural. In *Simposio: Simbología Andina* (pp. 1–15). Cochabamba.
- Ajata Rivera, E. R. (2011). Los aymaras y la papa: clasificación, terminología y cosmovisión. In *XXV Reunión Anual de Etnología* (pp. 1–21). La Paz.
- Alanoca Arocutipa, V. (2007). La historia aún no contada. Comentario al libro “El presidente Carlos Condorena Yujra” de José Luis Ayala. *Cabildo Abierto*, 24, 19.
- Alanoca Arocutipa, V. (2008a). *Aymara marka. Juk'a amuyt'awinaka*. Arequipa: Centro de Idiomas de la Universidad de San Agustín.
- Alanoca Arocutipa, V. (2008b). *Levantamiento (sartawi) indígena aymara. Una búsqueda y expresión de derechos humanos. Caso: Ilave (Puno-Peru) en 2004*. Universidad Pablo de Olavide.
- Alanoca Arocutipa, V. (2008c). A manera de presentación. In Y. Larico Cari & G. Mamani Chambilla (Eds.), *Nacionalismo aymara. El proceso peruano* (p. 3). Puno: Editorial Ñaupá's.
- Alanoca Arocutipa, V. (2008d). “Nación Aymara”. *Repensar el Perú desde Ilave*. Puno: Ediciones Cadena del Sur.

- Alanoca Arocutipa, V. (2013). *Conflictos aimara*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Albó, X. (1972). Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena*, 32(3), 773–816.
- Albó, X. (1980). *Lengua y sociedad en Bolivia*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
- Albó, X. (1984). Dominar o servir? Hitos de una larga búsqueda eclesiástica en el mundo quechua y andino. *Allpanchis*, XX(24), 97–130.
- Albó, X. (1986). ¿Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? In L. T. Briggs, D. Llanque Chana, & T. Platt (Eds.), *Identidades andinas y lógicas del campesinado* (pp. 147–195). Ginebra / Lima: Mosca Azul Editores / IUDED.
- Albó, X. (1987). Formación y evolución de lo aymara en el espacio y el tiempo. In J. L. Rénique (Ed.), *Coloquio: Estado y región en los Andes* (pp. 29–43). Cusco: Centro de Estudios “Bartolomé de las Casas”.
- Albó, X. (1991a). La experiencia religiosa aymara. In M. Marzal (Ed.), *El rostro indio de Dios* (pp. 271–341). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Albó, X. (1991b). El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara. In F. Salomon & S. Moreno (Eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*. Quito: Abya-Yala.
- Albó, X. (1994). El mundo de adentro en el ciclo vital del aymara. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporaneas*, VI(18), 175–201.
- Albó, X. (2002). *Identidad étnica y política*. La Paz: CIPCA.
- Albó, X. (2004). Los nuevos q’uchus católicos aymaros. In B. Guerrero (Ed.), *Amt’aña, para recuperar espacios. Libro homenaje a Domingo Llanque Chana* (pp. 57–136). Iquique: IECTA.
- Albó, X. (2007). Muerte andina, la otra vertiente de la vida. In J. A. Flores Martos & L. Abad González (Eds.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (pp. 137–154). Madrid: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Albó, X., Greaves, T., & Sandoval, G. (1983). *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. 3. Cabalgando entre dos mundos*. La Paz: CIPCA.
- Albó, X., & Layme, F. (1992). *Antología de la literatura aymara*. La Paz: CIPCA-hisbol-JAYMA.

- Albó, X., & Layme, F. (1996). El renacimiento de la literatura aymara. *Oralidad. Lenguas, Identidad Y Memoria de América*, 8, 4–12.
- Albó, X., & Mamani, M. (1976). *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. La Paz: CIPCA.
- Alegría, C. (1996). *Los perros hambrientos*. Madrid: Cátedra.
- Allen, C. J. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179–196.
- Allen, G., & Albó, X. (1972). Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi (Bolivia). *Allpanchis*, IV, 43–119.
- ALLPA. (2009). *Las comunidades campesinas en la región Puno*. Lima: ALLPA.
- Altamirano, T. (1987). Sobre los aymaras en la ciudad. *Anthropologica*, 5(5), 261–268.
- Alvar, M. (1987). *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Álvarez Calderón, A. (2009). *Pilgrimages Through Mountains, Deserts and Oceans: The Quest for Indigenous Citizenship (Puno 1900-1930)*. Stony Brook University.
- Amselle, J.-L. (1990). *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford University Press.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anónimo. (1819). Description of Cusco. *The Belles Lettres Repository, and Monthly Magazine*, 1, 223–266.
- Ansión, J. (Ed.). (1989). *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- Ansión, J., & Sifuentes, E. (1989). La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de degolladores. In J. Ansión (Ed.), *Pishtacos. De verdugos a sacaojos* (pp. 61–105). Lima: Tarea.
- Apaza Ticona, J. (2005). Buscar la pareja y matrimonio en las comunidades aymaras. *Apumarka*, IX(8), 99–110.
- Appadurai, A. (1986). Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28(2), 356–361.
- Appadurai, A. (1988). Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, 3(1), 36–49.

- Appadurai, A. (2001). *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi.
- Ares Queija, B., & Stella, A. (Eds.). (2000). *Negros, mulatos, zambaigos: Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Arguedas, J. M. (1989). El indigenismo en el Perú. In *Indios, mestizos y señores* (pp. 9–20). Lima: Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (1991). *Musica, danza e riti degli indios del Perù*. (A. Melis, Ed.). Torino: Einaudi.
- Arguedas, J.M. (1997). *I fiumi profondi*. Torino: Einaudi.
- Arguedas, J. M. (2012). Folklore del Valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. In *Obras Completas. Tomo VIII* (pp. 15–235). Lima: Editorial Horizonte.
- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Armstrong, J. A. (1982). *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Arnold, D. (1992). La casa de adobes y piedras del inka. Género, memoria y cosmos en Qaqachaka. In D. Arnold, D. Jiménez Aroquipa, & J. de D. Yapita (Eds.), *Hacia un orden andino de las cosas* (pp. 31–108). La Paz: Hisbol/ILCA.
- Arnold, D. (1996). Introducción. In D. Arnold & J. de D. Yapita (Eds.), *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa* (pp. 1–28). La Paz: Hisbol/ILCA.
- Arnold, S. P. (2004). *Ritualidad y cambios: el caso aymara*. Puno: IDEA/CEP.
- Arnold, D., & Yapita, J. de D. (2006). *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education and Land in the Andes*. Pittsburg: Pittsburgh University Press.
- Arroyo, C. (2004). La experiencia del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15(1), 185–208.
- Asch, M., Samson, C., Heinen, D., Kenrick, J., Lewis, J., Saugestad, S., Turner, T., Kuper, A. (2004). “Discussion” On the Return of the Native. *Current Anthropology*, 45(2), 261–267.
- Ayala, J. L. (1989). *Wancho Lima (cronivela)*. Lima: Kollao Editorial Periodística.
- Ayala, J. L. (1990). “Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui”. *(Auto)biografía de Mariano Larico Yujra*. Lima: Kollao Editorial Periodística.

- Ayala, J. L. (2002). *Literatura y cultura aymara*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Ayala, J. L. (2005a). *Celebración cósmica de Rita Puma*. Huancané: Municipalidad Provincial de Huancané.
- Ayala, J. L. (2005b). *Morir en llave. Acrónica de un conflicto de la nación Aymara con el Estado-nación*. Lima: Editorial San Marcos.
- Ayala, J. L. (2006). *El presidente Carlos Condorena Yujra*. Lima: Editorial San Marcos.
- Ayala, J. L. (2007). *Resurrección y fusilamiento de Mariano Paqo*. Lima: Editorial San Marcos.
- Ayala, J. L. (2009). *Aymar marka, nación aymara*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- Ayala, J. L. (2011a). *¡Mata a esa chola de la waraqa! ¡Mata a esa chola! ¡Mata esa chola, carajo!* Lima: Arteidea.
- Ayala, J. L. (2011b). Los aymaras y la descolonización del poder. *Los Andes*. Puno (26 de noviembre). Retrieved from <http://www.losandes.com.pe/Politica/20110626/51696.html>.
- Ayala, J. L. (2011c). *Diccionario de la cosmopercepción andina*. Lima: Arteidea.
- Báez-Jorge, F. (1993). Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad. In M. Portilla (Ed.), *Motivos de la antropología indigenista. Indagaciones en la diferencia* (pp. 17–38). México: Fondo de Cultura Económica.
- Balibar, E. (1991). ¿Existe un neorracismo? In E. Balibar & I. Wallerstein (Eds.), *Raza, nación y clase* (pp. 31–48). Madrid: IEPALA.
- Balibar, E., & Wallerstein, I. (Eds.). (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Banks, M. (2005). *Ethnicity: Anthropological constructions*. London/New York: Routledge.
- Banton, M. (2007). Max Weber on “Ethnic Communities”: A critique. *Nations and Nationalism*, 13(1), 19–35.
- Barnadas, J. M. (1983). *Au/ctos de fe*. Cochabamba: Historia Boliviana.
- Barnard, A. (2006). Anthropology: Kalahari Revisionism, Vienna and the “Indigenous People” Debate. *Social Anthropology*, 14(1), 1–16.
- Barre, M.-C. (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo Veintiuno Editores.



- Barrios, C., & Padrón, M. (Eds.). (1986). *Comunidad campesina y empresa comunal*. Lima: CLACEDEP/DESCO.
- Barth, F. (1976). Introducción. In F. Barth (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 9–49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (2001). *Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina*. México: Diario de Campo-INAH.
- Bastien, J. W. (1982a). Herbal Curing by Qollahuaya Andeans. *Journal of Ethnopharmacology*, 6, 13–28.
- Bastien, J. W. (1982b). Exchange Between Andean and Western Medicine. *Social Science and Medicine*, 16(7), 795–803.
- Bastien, J. W. (1983). Pharmacoepia of Qollahuaya Andeans. *Journal of Ethnopharmacology*, 8, 97–111.
- Bastien, J. W. (1985). *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Long Grove: Waveland Press.
- Bastien, J. W. (1987). *Healing in the Andes: Kallawayas Herbalists and their Medicinal Practices*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Bellier, I., & Hocquenghem, A.-M. (1991). De los Andes a la Amazonía una representación evolutiva del “otro.” *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 41–59.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, 29, 7–22.
- Bertonio, L. (1603). *Arte y grammatica muy copiosa dela lengua aymara: Con muchos, y varios modos de hablar para su mayor declaracion con la tabla delos capitulos, y cosas que en ella se contienen. &c.* Roma: Luis Zannetti.
- Bertonio, L. (1612). *Vocabulario de la lengua aymara. Primera parte,,: donde por abecedario se ponen en primer lugar los vocablos de la lengua española para buscar los que les corresponden en la lengua aymara. Compuesto por el P. Ludouico Bertonio .italiano dela Compañia de Ies.* Juli: Impresso en la casa de la Compañia de Iesus de Iuli pueblo en la Prouincia de Chucuito (Peru): Por Francisco del Canto.
- Bertonio, L. (2011). *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara.* (F. Layme, Ed.). La Paz: ILLA-A.

- Betanzos, J. de. (2013). Suma y narración de los incas. In J. L. Velásquez Garambel (Ed.), *Antología de crónicas sobre el Collao* (pp. 15–20). Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Bhabha, H. K. (2010). Introducción: Narrar la nación. In H. K. Bhabha (Ed.), *Nación y narración, entre la ilusión de la identidad y las diferencias culturales* (pp. 11–20). Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Bigio, I. (2002). El nacionalismo radical aymara. Retrieved March 3, 2013, from <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=ES&cod=3174>.
- Bigio, I. (2011). Los nacionalismos étnicos trascienden fronteras. El primer estado indígena americano y la irrupción del nacionalismo aymara. Retrieved March 3, 2013, from <http://www.bolpress.com/?Cod=2011120202>.
- Billaud, S. (2009). Los que se quedaron. Los exterratenientes y sus descendientes hoy en la ciudad de Puno (Perú). In J. M. Cáceres-Olazo Monroy (Ed.), *Cultura, historia y sociedad en la meseta del Q'ollao. Simposio: la Meseta del Titicaca; contribuciones a sus culturas del pasado y del presente (52 ICA, Sevilla: España - 17-24 de julio de 2006)* (pp. 215–226). Lima: UNFV.
- Bolton, R. (2011). Para matar a un ladrón. Una sesión de hechicería kallawayá en la región del lago Titicaca del Perú. In *No somos iguales. Agresión, autoridad y conflicto en el altiplano peruano. Estudios antropológicos en la sierra sur de los Andes* (pp. 217–258). Lima: Editorial Horizonte.
- Bolton, R. (2013). Susto, hostilidad e hipoglucemia. In R. Bolton (Ed.), *Susto, coca y los efectos de la altura en la cultura andina. Estudios en la antropología de la salud y en la antropología psicológica* (pp. 25–54). Lima: Editorial Horizonte.
- Bolton, R., & Bolton, C. (2013). Concepción, embarazo y alumbramiento en una aldea qolla. In R. Bolton (Ed.), *Susto, coca y los efectos de la altura en la cultura andina. Estudios en la antropología de la salud y en la antropología psicológica* (pp. 109–130). Lima: Editorial Horizonte.
- Bonfiglio, G. (1986). Introducción al estudio de la inmigración europea en el Perú. *Apuntes*, 18, 93–127.
- Bonfil Batalla, G. (1970). Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. In A. Warman (Ed.), *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 39–65). México: Nuevo Tiempo.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105–124.
- Bonte, P., & Izard, M. (2009). *Dizionario di antropologia e etnologia*. Torino: Einaudi.

- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Bouroncle Carreón, A. (1961). Contribución al estudio de los aymara. *Tareas del Pensamiento Peruano*, II(7), 9–85.
- Bourricaud, F. (1962). *Changements à Puno. Étude de sociologie andine*. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.
- Bourricaud, F. (1970). ¿Cholificación? In F. Fuenzalida, E. Mayer, & G. Escobar (Eds.), *El indio y el poder en el Perú* (pp. 183–198). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bouysse-Cassagne, T. (1978). L'espace aymara: urco et uma. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33(5/6), 1057–1080.
- Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad Aymara: Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: Hisbol/IFEA.
- Bowen, J. R. (2000). Should We Have a Universal Concept of 'Indigenous Peoples' Rights?': Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century. *Anthropology Today*, 16(4), 12–16.
- Bowen, R. (2005). Il mito del conflitto etnico globale. In F. Dei (Ed.), *Antropologia della violenza* (pp. 125–144). Roma: Meltemi.
- Bracamonte, E. (1976). Relaciones de la Nación Aymara con la comunidad boliviana. In *Los aymara dentro de la Nación Boliviana* (pp. 35–46).
- Branca, D. (2012). «Across the Broad Atlantic»: Halloween in Sardegna e Irlanda. *Archivio di Etnografia*, VIII(1), 9–27.
- Branca, D. (2014). La lengua jaqi aru (aymara) como elemento de identidad. *Quaderns-E de l'Institut Català d'Antropologia*, 19(2), 10–24.
- Branca, D. (2015). Desde la periferia teórica. Las “ecuaciones emancipatorias aymara”. Una propuesta de Vicente Alanoca. In *Perú al pie del orbe/ Le Pérou au pied de l'orbe. VII Congreso de la Asociación Internacional de Peruanistas*. Poitiers, 7-9 octubre 2015.
- Bravo Guerreira, M. C. (1992). Del poder dual a la diarquía en el Estado Inca. *Revista Complutense de Historia de América*, (18), 11–62.
- Breuilly, J. (1993). *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55–83.

- Brubaker, R. (1996). *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without Groups. *European Journal of Sociology*, 43(2), 163–189.
- Brubaker, R. (2009). Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology*, 4(2), 169–182.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2001). Más allá de “Identidad.” *Apuntes de Investigación Del CECyP*, 7, 1–66.
- Buechler, H., & Buechler, J.-M. (1971). *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Burga, M. (2005). *La Historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Burgess, E. (1978). The Resurgence of Ethnicity: Myth or Reality? *Ethnic and Racial Studies*, 1(3), 265–285.
- Burman, A. (2009). Colonialism in Context An Aymara Reassessment of “Colonialism”, “Coloniality” and the “Postcolonial World.” *Kult*, 6, 117–129.
- Burman, A. (2010). The strange and the native: Ritual and activism in the aymara quest for decolonization. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 15(2), 457–475.
- Burman, A. (2011a). *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006-2010)*. La Paz: Plural Editores.
- Burman, A. (2011b). Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia. *Journal of Latin American Studies*, 43(1), 65–91.
- Burman, A. (2011c). Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación. In F. Gil Garcia (Ed.), *Salud y enfermedad en América Latina desde la perspectiva intercultural*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 11.
- Buttitta, I. E. (2009). I morti in questua. Figure dell’alterità nei riti tradizionali del meridione d’Italia. In C. Dărăbuș (Ed.), *Străinul: schiță imagologică* (pp. 15–37). Baia Mare: Editura Universității de Nord/Editura Ethnologica.
- Caballero, V. (1992). Urbanización de la sociedad rural puneña, crecimiento y cambios en las comunidades campesinas. *Debate Agrario*, 14, 107–120.
- Cáceres Monroy, J. L. (2006). Orkopata y el indigenismo en Puno. *Apumarka*, X(9), 11–16.

- Cáceres-Olazo Monroy, J. M. (1998a). Montoneras y guerrillas como formas de participación andina en la revolución tupacamarista en Puno (1780-1783). *Gazeta de Antropología*, 14, 1–18.
- Cáceres-Olazo Monroy, J. M. (1998b). Contenidos anticoloniales y mesiánicos en la revolución tupac amarista de 1780 en la meseta del Q'ollao. *Supay. Revista Universitaria*, 1(1), 7–21.
- Cahill, D. (1999). *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Calhoun, C. (1998). *Nationalism*. Buckingham: Open University Press.
- Calisaya Calamollo, E. (2013). *Participación política de las mujeres aymaras en los gobiernos locales de la provincia de Chucuito-Juli (Puno-Perú)*. *Testimonios de regidoras aymaras*. Universidad Indígena Intercultural.
- Calla, R., Pinelo, J. E., & Urioste, M. (Eds.). (1989). *CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*. La Paz: CEDLA.
- Canessa, A. (1993). *The Politics of Pacha. The conflict of values in a Bolivian Aymara Community*. London School of Economics.
- Canessa, A. (2007). Who is indigenous? Self-Identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia. *Urban Anthropology*, 36(3), 195–237.
- Canessa, A. (2008). Alteridad y maldad en los Andes meridionales: el caso del kharisiri. In I. Gareis (Ed.), *Entidades malélicas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas* (pp. 101–118). Herzogenrath/Maastricht: Shaker Verlag.
- Canessa, A. (2012). *Intimate Indigeneities. Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andan Life*. Durham: Duke University Press.
- Cañedo-Argüelles, T. (2005). *La Visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo y Pleitos por los cacicazgos de Torata y Moquegua. Estudio analítico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cariapaza Roque, M. (2009). La nacion aymara despierta. Retrieved December 29, 2015, from <http://mallkumilton.blogspot.it/2009/01/la-nacion-aymara-despierta.html>.
- Carpio Torres, J. B., Velásquez Sagua, H. L., & Cutipa Añamuro, G. (2009). *Antropología en el Altiplano peruano: 25 años*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Carrasco Gutiérrez, A. M., & González Cortez, H. (2014). Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, XIV(2), 217–231.

- Carter, W. (1968). Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual. *American Anthropologist*, 70(2), 238–263.
- Carter, W. (1977). Ritual, the Aymara, and the Role of Alcohol in Human Society. In B. M. d Toit (Ed.), *Drugs, Rituals and Altered States of Consciousness* (Vol. 1, pp. 101–110). Rotterdam: A.A. Balkema.
- Carter, W. (1980). El matrimonio de prueba en los Andes. In E. Mayer & R. Bolton (Eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes* (pp. 363–424). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Carter, W., & Albó, X. (1988). La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto. In *Raíces de América. El mundo aymara* (pp. 451–494). Madrid: Alianza Editorial.
- Carter, W., & Mamani, M. (1982). *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Editorial Juventud.
- Castellano, D. (2013). La nazione legittima lo Stato e il diritto pubblico? Appunti sull'identità come presupposto fondativo del potere politico. In V. Fiorillo & G. Dioni (Eds.), *Patria e nazione. Problemi di identità e di appartenenza* (pp. 59–67). Milán: Franco Angeli.
- Castillo, C. (1967). *Una visión personal de la poesía boliviana*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Castillo Guzmán, G. (2001). Fiesta y embriaguez en comunidades andinas del sur del Perú. In G. Cánepa (Ed.), *Identidades representadas: performance, experiencias y memoria en los Andes* (pp. 437–456). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9–23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Casula, F. (2013). I sardi pocos, locos y mal unidos? Retrieved April 19, 2016, from <http://www.labarbagia.net/notizie/attualita/5909/i-sardi-pocos-locos-y-mal-unidos>
- Cerrón-Palomino, R. (1992). La forja del castellano andino o el penoso camino de la ladinización. In C. Hernández Alonso (Ed.), *Historia y presente del español de América* (pp. 201–234). Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Cerrón-Palomino, R. (2003). *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Cerrón-Palomino, R. (2013). Aimara. In P. Chambi (Ed.), *Lingüística regional puneña* (pp. 65–85). Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Chandra, K. (2006). What Is Ethnic Identity and Does It Matter? *Annual Review of Political Sciences*, 9, 397–424.
- Chervin, A., Créqui-Monfort, G. de, & Grange, E. S. de. (1908). *Anthropologie bolivienne* (3 voll.). París: Libraire H. Le Soudier.
- Chiaramonti, G. (1995). Andes o Nación: La Reforma Electoral de 1896 en el Perú. In A. Annino (Ed.), *Historia de las Elecciones en Iberoamérica, siglo XIX* (pp. 336–343). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Chiaramonti, G. (2004). Los Nudos del Sufragio: un problema de gobernabilidad republicana. In C. Mc Evoy (Ed.), *La Experiencia Burguesa en el Perú* (pp. 285–307). Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.
- Chiaramonti, G. (2005). A Propósito del Debate Herrera-Gálvez de 1849: Breves Reflexiones sobre el Sufragio de los indios Analfabetos. In C. Aljovín de Losada & S. López (Eds.), *Historia de las Elecciones en el Perú* (pp. 325–358). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Chirino Soto, E. (1985). *Historia de la República / 1930 -1985. Tomo II. Desde Sánchez Cerro hasta Alan García*. Lima: AFA Editores.
- Choque Canqui, R. (2010). El manifiesto de Tiwanaku (1973) y el inicio de la descolonización. *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, 4(11), 11–15.
- Chuqiwanaka, F. (2016a). Ortografía indoamericana. *Boletín Titikaka*, 65.
- Chuqiwanaka, F. (2016b). Ortografía indoamericana (carta de F. Chuqiwanaka a G. Churata). *Boletín Titikaka*, II(XXV), 101–102.
- Churata, G. (2010). *Resurrección de los muertos / Alfabeto del incognoscible*. (R. Badini, Ed.). Lima: ANR.
- Churata, G. (2012). *El pez de oro. Retablos del Laykakhuy*. (H. Usandizaga, Ed.). Madrid: Cátedra.
- Churata, G. (2016a). “Revolucionar la lengua es la más honda revolución - Unamuno.” *Boletín Titikaka*, 65.
- Churata, G. (2016b). Revistas comentarios. *Boletín Titikaka*, 27, 112.
- Churata, G. (s.f.). *Mayéutica*. (R. Badini, Ed.). La Paz: Plural Editores, *en publicación*.

- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. (F. Pease, Ed.). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Cirese, A. M. (2006). *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*. Roma: Meltemi.
- Cliche, K. (2005). Internet por / para los aymaras. *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, 1, 53–58.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J., & Marcus, G. (1991). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Clua i Fainé, M. (2008). *Cultura, ètnia i nació: Una aproximació a l'estudi del nacionalisme des de l'antropologia social*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Clua i Fainé, M., & Sánchez García, J. (2014). Más enllà de la identitat: noves conceptualitzacions per a vells problemes? *Quaderns-E de l'Institut Català d'Antropologia*, 19(2), 1–9.
- Cobo, B. (1892). *Historia del Nuevo Mundo - Tomo III*. (M. Jiménez de la Espada, Ed.). Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces.
- Cobo, B. (1893). *Historia del Nuevo Mundo - Tomo IV*. (M. Jiménez de la Espada, Ed.). Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces.
- Coello de la Rosa, A. (2005). Espacios de exclusión, espacios de poder: La reducción de indios de Santiago del Cercado a la Lima colonial ( 1568-1590 ). In A. Gutiérrez Escudero & M. L. Laviana Cuetos (Eds.), *Estudios sobre América: siglos XVI - XX* (pp. 1507–1519). Sevilla: AEA.
- Cohen, A. P. (1994). Boundaries of Consciousness, Consciousness of Boundaries: Critical Questions for Anthropology. In H. Vermeulen & C. Govers (Eds.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries* (pp. 59–79). Amsterdam: Het Spinhuis.
- Comaroff, J. (1994). Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricas, escenas sudafricanas. *Etnicidad Y Violencia [Simposio]*. A Coruña: Universidade, Servicio de publicación.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview.
- Condori, A. (2013). La nación aymara y la autodeterminación. Retrieved October 4, 2015, from <http://chichiranka.blogspot.it/2013/01/la-nacion-aymara-y-los-caminos-de-la.html>.



- Connor, W. (1978). A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group is a . . . *Ethnic and Racial Studies*, 1(4), 377–400.
- Connor, W. (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama Editorial.
- Colchester, M. (2002a). Indigenous Rights and the Collective Conscious. *Anthropology Today*, 18(1), 1–3.
- Constitución Política del Perú (1993).
- Contreras, J. (1979). El compadrazgo y los cambios en la estructura de poder local en Chinchero (Perú). *Boletín Americanista*, 29, 5–29.
- Contreras, J. (Ed.). (1988). *Identidad étnica y movimientos indios: la cara india, la cruz del 92*. Editorial Revolución.
- Convenio n. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. (2005). Organización Internacional del Trabajo / Fondo Indígena.
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. (2007). Perú: La nación aymara despierta. Retrieved May 2, 2014, from [http://movimientos.org/es/enlacei/show\\_text.php3%3Fkey%3D10421](http://movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D10421).
- Corntassel, J. (2003). Who is Indigenous? “Peoplehood” and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity. *Nationalism and Ethnic Politics*, 9(1), 75–100.
- Coronel-Molina, S., & Grabner-Coronel, L. (2005). Introducción. In S. Coronel-Molina & L. Grabner-Coronel (Eds.), *Lenguas e identidades en los Andes. Perspectivas ideológicas y culturales* (pp. 7–27). Quito: Abya-Yala.
- Cossíos Meza, D. (2008). Cossíos, 2008, Breve bestiario peruano. Lima: Editorial Casatomada.
- Cotler, J. (1992). *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cox, C. W. (1998). Death Rituals and Social Change among the Aymara of Peru: The Subversive Strength of Ritual. *Illness, Crisis, & Loss*, 6(2), 197–212.
- Crandon-Malamud, L. (1991). *From the Fat of Our Soul. Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Cruz Layme, A. M. (2014). El pueblo aymara de Perú y los pueblos indígenas. *Puno junto al Misti*, 11(3), 31.
- Damonte, G. (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: GRADE.

- de la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics.” *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370.
- de Llano, A. (2009). Boletín Titikaka. Vanguardismo a 3800 metros de altura. In *No hay tal lugar. Literatura latinoamericana del siglo XX* (pp. 27–36). Mar del Plata: Eudem.
- de Mora, J. J. (1846). El hombre americano. *Revista de España, de Indias y del Extranjero*, 6, 166–183.
- de Rojas, J. L. (2013). Indianización y confines. Dos conceptos debatibles. In S. Bernabéu, C. Giudicelli, & G. Havard (Eds.), *La Indianización. Cautivos, renegados, «hommes libres» y misioneros en los confines americanos, s. XVI-XIX* (pp. 19–31). Madrid: Doce Calles / École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Degregori, C. I. (1989). Entre los fuegos de Sendero y el Ejército: regreso de los “pishtacos.” In J. Ansión (Ed.), *Pishtacos. De verdugos a sacaojos* (pp. 109–114). Lima: Tarea.
- Degregori, C. I. (2004). *Ilave: desafío de la gobernabilidad, la democracia participativa y la descentralización*. Lima: Grupo Propuesta Ciudadana.
- Degregori, C. I. (2005). “Hasta las últimas consecuencias”: Gobierno local y conflicto en Ilave, Perú, 2004. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 78, 89–99.
- Degregori, C. I., & Sandoval, P. (2007). La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 299–334.
- Degregori, C. I., Ávila, J., & Sandoval, P. (2001). *Enseñanza de antropología en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Dei, F. (2005) (Ed.). *Antropologia della violenza*. Roma: Meltemi.
- Delannoi, G., & Taguieff, P. A. (Eds.). (1993). *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós.
- Delgado Súmar, H. (2009). “Wayrasqa” o “wayra qapisqa.” Lima: INMETRA.
- Descola, P. (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deutsch, K. W. (1953). *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge: MIT Press.
- Díaz Romero, B. (1906). *Tiahuanacu. Estudio de prehistoria americana*. La Paz: Imprenta Artística de Castillo y co.

- Diez, A. (2007). Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios. In P. Castillo, A. Diez, Z. Burneo, J. Urrutia, & P. del Valle, *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales/ALLPA.
- Dobyns, H. F., Holmberg, A. R., Opler, M. E., & Sharp, L. (1966). *Recommendations for Future Research on the Processes of Cultural Change*. Ithaca: Comparative Studies of Cultural Change. Department of Anthropology. Cornell University.
- D'Orbigny, A. (1839). *Voyage dans l'Amérique Méridionale*. París: Chez Pitois-Levrault etc.
- D'Orbigny, A., & Eyriès, J. B. (1842). *Viaje pintoresco a las dos Américas, Asia y África*. Barcelona: Imprenta y Librería de Juan Oliveres.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Durston, A. (2014). Inocencio Mamani y el proyecto de una literatura indígena en quechua (Puno, Perú, década de 1920). *A Contracorriente*, 11(3), 218–247.
- Duviols, P. (1979). La dinastía de los Incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. *Journal de La Société Des Américanistes*, 66(1), 67–83.
- Eguren, F. (1989). Los nuevos grupos dominantes en la agricultura peruana. *Debate Agrario*, 7, 11–32.
- Eguren, F. (2006). Reforma agraria y desarrollo rural en el Perú. In F. Eguren (Ed.), *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina* (pp. 11–31). Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Eguren, F. (2009). La reforma agraria en el Perú. *Debate Agrario*, 44, 63–100.
- Eguren, F. (2015). ¿Campesino, indígena o agricultor familiar? *La Revista Agraria*, 16(174), 7–9.
- Eller, J. D., & Coughlan, R. M. (1993). The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments. *Ethnic and Racial Studies*, 16(2), 183–202.
- Encinas, J. A. (s.f.). *Historia de la fundación de Puno*. Puno: Centro de Estudios Latinoamericanos “Arturo Peralta”/ Cuervo Editores.
- Einaudi, L. (1976). Revolution from Within? Military Rule in Peru Since 1968. In D. Chaplin (Ed.), *Peruvian Nationalism. A Corporatist Revolution* (pp. 401–427). New Brunswick: Transaction Books.

- Epstein, A. L. (1978). *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock.
- Eriksen, T. H. (1993). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Eriksen, T. H. (1996). The Epistemological Status of the Concept of Ethnicity. In *The Anthropology of Ethnicity (Conference Paper)*. Amsterdam.
- Escárzaga, F. (2004). Fronteras volátiles. Los aymaras de Perú y Bolivia. *Guaca*, 1(1), 27–43.
- Escobar, A. (1978). *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Escobar, A., Matos Mar, J., & Alberti, G. (1975). *Perú ¿pais bilingüe?* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Epezúa Salmón, D. (2015). El lenguaje como campo de batalla. La expresión americana kuika según Gamaliel Churata. *Caracol*, 9, 18–90.
- Estatuto del Consejo Indio de Sud América (CISA). (1998). Retrieved September 30, 2014, from [http://www.puebloindio.org/CISA/CISA\\_estatut.htm](http://www.puebloindio.org/CISA/CISA_estatut.htm).
- Estermann, J. (2008). *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya-Yala.
- Fabietti, U. (2013). *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- Favaloro, R. (2011). *¿Conoce usted a San Martín?* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Favre, H. (2007). *El movimiento indigenista en América Latina*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Lluvia Editores.
- Fernández Juárez, G. (1996). El mundo “abierto”: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras. *Revista Española de Antropología Americana.*, 26, 205–229.
- Fernández Juárez, G. (1997). El don de la palabra en el proceso de formación de un yatiri aymara. *Revista de Dialectología Y Tradiciones Populares*, LII(1), 105–122.
- Fernández Juárez, G. (1998). Religiosidad popular y heterodoxia en los Andes: El caso del «niño compadrito». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIII(1), 101–124.

- Fernández Juárez, G. (1999). *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz: CIPCA.
- Fernández Juárez, G. (2001). Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 33(1), 1–25.
- Fernández Juárez, G. (2002a). *Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris*. Universidad Complutense de Madrid.
- Fernández Juárez, G. (2002b). *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2004a). Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia. In G. Fernández Juárez (Ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina: Perspectivas antropológicas* (pp. 279–303). Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (Ed.). (2004b). *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2004c). *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2006a). “Al hospital van los que mueren”. Desencuentros en salud intercultural en los Andes bolivianos. In G. Fernández Juárez (Ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural* (pp. 317–336). Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (Ed.). (2006b). *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2006c). Kharisiris de agosto en el Altiplano aymara de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 38(1), 51–62.
- Fernández Juárez, G. (2008). *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2011). Ñatitas, «almas» y «condenados». Trasiego de osamentas en los Andes, siglos XVI-XXI. In R. Izquierdo Benito & F. Martínez Gil (Eds.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII* (pp. 229–253). Madrid: Sílex ediciones.
- Fernández Juárez, G. (2012). «Almas», apxatas y «ñatitas»: el ciclo ceremonial de Todos los Santos en el Altiplano aymara de Bolivia. In *Jornadas sobre Antropología de la muerte. Identidad, creencias y ritual* (pp. 64–87). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

- Fernández Juárez, G. (2015). Diablo y ch'amakani: Antropofagia simbólica y maleficio en el altiplano aymara de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 47(1), 157–166.
- Fernández Juárez, G., & Albó, X. (2008). Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 239–255.
- Ferrari, A. (1984). El cocepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los Siete Ensayos de José Carlos Mariátegui. *Revista Iberoamericana*, 50, 395–409.
- Ferrer del Río, A. (1864). Don José Joaquín de Mora. *La América. Crónica Hispano-Americana*, VIII(21), 5–7.
- Fishman, J. A. (1972). *Language and Nationalism: Two Integrative Essays*. Rowley: Newbury House.
- Flores Galindo, A. (1994). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- Flores, A., Gutiérrez, F., & Velasco, A. (1986). Nosotras las mujeres aymaras... In *La mujer en el mundo andino*. La Paz: Ediciones Chitakolla.
- Foster, G. M. (1980). Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana. In M. Kenny & M. de Miguel (Eds.), *La antropología médica en España* (pp. 123–147). Barcelona: Anagrama.
- Forbes, D. (1870). On the Aymara Indians of Bolivia and Peru. *The Journal of the Ethnological Society of London (1869-1870)*, 2(3), 192–305.
- Francke, M. (1977). *El movimiento indigenista en la sierra sur peruana*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES).
- Frisancho Pineda, S. (1983). *Negros en el altiplano puneño*. Puno: Editorial “Samuel Frisancho Pineda”.
- Fuenzalida, F., Mayer, E., Escobar, G., Bourricaud, F., & Matos Mar, J. (Eds.). (1970). *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Galasso, N. (2007). *Seamos libres, y lo demás no importa nada. Vida de San Martín*. Buenos Aires: Colihue.
- Galindo, M. (2007). *Visiones aymaras sobre las autonomías. Aportes para la construcción del estado nacional*. La Paz: PIEB.
- Gallegos, L. (1985). Wancho - Lima. *Boletín de Lima*, 42, 91–95.

- Garatea, C. (2013). Tras los orígenes del español andino. Problemas y realidades. *Tinkuy, Boletín de Investigación y Debate*, 20, 126–137.
- García Canclini, N. (1991). ¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual. *Alteridades*, 1(1), 58–64.
- García, M. A. (1997). *La construcción del estado nacional en Perú y la marginación política indígena (siglo XIX)*. Universidad Internacional de Andalucía. Sede Iberoamericana Santa María de la Rábida.
- Garcilaso de la Vega Inca (1976). *Comentarios reales de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Gascón, J. (2005). Compadrazgo y cambio en el Altiplano peruano. *Revista Española de Antropología Americana*, 35, 191–206.
- Geertz, C. (1980). Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought. *The American Scholar*, 49(2), 165–179.
- Geertz, C. (1988). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, E. (1964). *Thought and Change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gellner, E. (1997). Reply to Critics. *New Left Review*, (221), 82–118.
- Gellner, E. (2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gil Garcia, F. (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio. *Anales Del Museo de América*, 10, 59–83.
- Gil García, F., & Fernández Juárez, G. (2008). Dossier: El culto a los cerros en el mundo andino El culto a los cerros en el mundo andino. *Revista Espanola de Antropologia Americana*, 38, 105–113.
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Identidades Étnicas*, 1(1), 129–144.
- Giraud, L., & Martín-Sánchez, J. (Eds.). (2011). *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970. La ambivalente historia del indigenismo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Girault, L. (1984). *Kallawaya. Guérisseurs itinérants des Andes*. París: Éditions de l'ORSTOM.

- Girault, L. (1988). *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: Escuela Profesional Don Bosco.
- Glazer, N., & Moynihan, D. (1975). Introduction. In N. Glazer & D. Moynihan (Eds.), *Ethnicity: Theory and Experience* (pp. 1–26). Cambridge: Harvard University Press.
- Gluckman, M. (1940). Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. *Bantu Studies*, 14(1), 1–30.
- Gluckman, M. (1940). Analysis of a Social Situation in Modern Zululand (continued). *Bantu Studies*, 14(1), 147–174.
- Godoy Orellana, M. (2003). Entre las guerras civiles y las demandas indígenas: Juan Bustamante en el levantamiento de Huancané (Perú), 1866-1868. *Revista de Historia Indígena*, 7, 159 – 183.
- Golte, J. (1980). *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- González Cortez, H., & Gavilán Vega, V. (1990). *Etnia, cultura e identidad aymara*. Arica: TEA.
- González Cortez, H., & Gundermann Kröll, H. (1996). Organizaciones aymaras, identidad étnica e integración. In X. Albó, M. I. Arratia, J. Hidalgo, & E. Al (Eds.), *La integración surandina cinco siglos después* (pp. 395–416). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- González Prada, M. (1978). *Nuestros indios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gonzalo Segura, R. R. (2016). *Traducción de Pirinsipi wawa. Aka panka qillqirina jamuqatanakapaniwa (El principito)*. Buenos Aires: Javier Meras.
- Gootenberg, P. (1995). *Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX): algunas revisiones*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Green, E. D. (2006). Redefining Ethnicity. In *47th Annual International Studies Association Convention, San Diego, CA*. San Diego.
- Greenfeld, L. (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard: Harvard University Press.
- Grondín, M. (1970). *Nación aymara y nación boliviana*. Oruro: INDICEP.
- Grossberg, L. (2006). Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*, (5), 45–65.



- Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Gruzinski, S. (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Guevara, T. (1916). *Historia de la civilización de la Araucanía*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6–23.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice. “The Field” as Site, Method, and Location in Anthropology. In *Anthropological Location. Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 1–46). Berkeley: University of California Press.
- Hall, S. (1993). For Allon White: Metaphors of Transformation. In A. White (Ed.), *Carnival, Hysteria and Writing: Collected Essays and Autobiography* (pp. 1–25). Oxford: Clarendon Press.
- Hall, S. (1998). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. In D. Morley, V. Walkerdine, & J. Curran (Eds.), *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo* (pp. 27–62). Barcelona: Paidós.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? In S. Hall & P. du Gay (Eds.), (pp. 13–39). Madrid: Amorrortu.
- Hall, S. (2010). La cuestión de la identidad cultural. In E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 363–404). Popayán: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar / Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador / Envió Editores.
- Handelman, D. (1987). The Organization of Ethnicity. *Ethnic Groups*, 1, 187–200.
- Hannerz, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1), 7–39.
- Hardman, M. J., Vásquez, J., & Yapita, J. de D. (2001). *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical*. La Paz: ILCA.

- Harms Espejo, C. (1922). *Bolivia en sus diversas fases, principalmente económica: obra ilustrada con numerosas fotografías y dos mapas en colores: uno mineralógico y otro de las diferentes vías de comunicación*. Santiago: Talleres.
- Harris, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 11, 135–152.
- Harris, O., & Albó, X. (1976). *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí*. La Paz: CIPCA.
- Hastings, A. (1997). *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayes, C. J. H. (1960). *Nationalism: A Religion*. New York: Macmillan.
- Hazen, D. C. (1974). *The Awakening of Puno: Government Policy and the Indian Problem in Southern Peru, 1900-1955*. Yale University.
- Hechter, M. (1975). *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hemming, J. (1982). *La conquista de los incas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernando Marsal, M. (2007). El hibridismo (im)posible: El pez de oro de Gamaliel Churata. *Wayra*, 3(6), 25–36.
- Hernando Marsal, M. (2010). Una propuesta lingüística vanguardista para América Latina. *Estudios*, 18(35), 49–75.
- Herrarte, G. (2007). Identidad Étnica. Grupos étnicos y otros mitos sobre la etnicidad: interacción, cognición y una visión de etnicidad sin grupos étnicos. *Revista de La Universidad del Valle de Guatemala*, (16), 111–127.
- Hickman, J. (1974). Control social y la adaptación de los aymaras urbanos y rurales en la zona de Chucuito (Perú). *Estudios Andinos*, 4(2), 111–130.
- Hickman, J. (1975). *Los aymara de Chinchera, Perú: persistencia y cambio en un contexto bicultural*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Hobsbawm, E. (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2000). La izquierda y la política de la identidad. *New Left Review*, 0, 114–125.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

- Holguín Callo, O. (1999). Historia y proceso de la identidad de Perú. El proceso político-social y la creación del Estado'. *Araucaria*, 1(151-169).
- Horowitz, D. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Hroch, M. (1985). *Social Precondition of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huamán, M. Á. (2009). En defensa del indigenismo. *Letras*, 80(115), 11–25.
- Huanca, T. (1989). *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.
- Huarachi Coila, L. (2008). Construcción de un futuro diferente para los aymaras y quechuas. *Revista Intercultural AymaraQuechua*, XIII(14), 9–10.
- Huguet Polo, A. (2014). El derecho de las comunidades campesinas a la consulta previa. Retrieved September 27, 2016, from <https://www.servindi.org/actualidad/109598>.
- Hutchinson, J. (1987). *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. London: Allen & Unwin.
- Hutchinson, J. (1994). *Modern Nationalism*. London: Fontana.
- Hyslop, J. (1979). El área lupaca bajo el dominio incaico. Un reconocimiento arqueológico. *Histórica*, III(1), 53–81.
- IDECA. (2016). Diego Irrarázaval: “Tengo muy buenos recuerdos de ser editor del boletín IDEA”. Entrevista a Diego Irrarázaval. Retrieved October 4, 2016, from <http://idecaperu.org/diego-irrazaval-tengo-muy-buenos-recuerdos-de-ser-editor-del-boletin-idea/>.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2007). Censos Nacionales 2007. XI de Población y VI de Vivienda. Sistema de consulta de resultados censales. Cuadros estadísticos. Retrieved from <http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/#>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2008). *Censos Nacionales 2007: XI de población y VI de vivienda. Perfil sociodemográfico del Perú*. Lima: INEI/UNFPA/PNUD.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2009). *Perú: Estimaciones y proyecciones de población por departamento, sexo y grupos quinquenales de Edad 1995-2015*. Lima: INEI/UNFPA/CEPAL/CELADE.
- Isaacs, H. (1975). *Idols of the Tribe*. New York: Harper & Row.

- Jacobsen, N., & Domínguez, N. (2011). *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané (1866–1868)*. Lima: SER.
- Jackson, J. (1993). El concepto de “nación indígena”. Algunos ejemplos en las Américas. In C. A. Uribe Tobón (Ed.), *La construcción de Las Américas* (pp. 219–241). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Jaffrelot, C. (1993). Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica. In G. Delannoi & P. A. Taguieff (Eds.), *Teorías del nacionalismo* (pp. 203–464). Barcelona: Paidós.
- Jahaira Huarcaya, F. A. (2003). *Identidad aymara. Caso del Altiplano del Perú*. FLACSO.
- Jenkins, R. (1996). Ethnicity Etcetera: Social Anthropological Points of View. *Ethnic and Racial Studies*, 19(4), 807–822.
- Jolicoeur, L. (1997). *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?* Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Jordá, E. (2003). *Teología desde el Titikaka: cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Editorial Verbo Divino.
- Julio César. (1986). *La guerra de las Galias. Con las notas de Napoleón*. (J. Goya Muniáin & M. Balbuena, Eds.). Barcelona: Ediciones Orbis.
- Kapsoli, W. (1991). Los pishtacos: degolladores degollados. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 61–77.
- Karsten, R. (1952). *La civilisation de l'empire Inca, un état totalitaire du passé*. París: Payot.
- Kato, T. (1990). Una metáfora: el pishtaco. In *Actas del I Congreso de la Confederación Académica Nipón-España-Latinoamérica (CANELA)* (pp. 54–65).
- Katzew, I. (2004). *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven/London: Yale University Press.
- Kedourie, E. (1993). *Nationalism*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Kenrick, J., & Lewis, J. (2004). Indigenous Peoples' Rights and the Politics of the Term “Indigenous.” *Anthropology Today*, 20(2), 4–9.
- Kesseli, R., & Pärssinen, M. (2005). Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d. C.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 34(3379-410).

- Kingman Garcés, E., & Bretón, S. de S. V. (2016). Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, en publicación.
- Klarén, P. F. (2012). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Knapp, G. (1989). *Potential Ethnic Territories: Mapping Linguistic Data from Modern Andean Censuses*. Austin.
- Kohn, H. (1955). *Nationalism: Its Meaning and History*. Princeton: Van Nostrand.
- Kohn, H. (1967). *The Idea of Nationalism*. New York: Collier Books/Macmillan.
- Konstantinov, F. V. (Ed.). (1957). *El materialismo histórico*. México: Editorial Grijaldo.
- Kuklick, H. (1997). After Ishmael The Fieldwork Tradition and its Future. In *Anthropological Location. Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 47–65). Berkeley: University of California Press.
- Kuczynsky-Godard, M. (1944). *La pampa de Ilave y su hinterland*. Lima: Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.
- Kuper, A. (2003a). The Return of the Native. *Current Anthropology*, 44(3), 389–395.
- Kuper, A. (2003). The Return of the Native. *New Humanis*, 118(3), 5–8.
- La Barre, W. (1947). Potato taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia. *Acta Americana*, 1(5), 83–103.
- La Barre, W. (1948). The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia. In *Memoire 68, American Anthropological Association*.
- Lacroix, F. (1843). Pérou et Bolivie. In *L'Univers. Histoire et description de tous les peuples. Mexique, Guatemala et Pérou* (pp. 329–513). Typographie de Firmin Didot Frères.
- Larico Cari, Y., & Mamani Chambilla, G. (2008). *Nacionalismo aymara. El proceso peruano*. Puno: Editorial Ñaupá's.
- Lee, R. B. (2006). Twenty-First Century Indigenism. *Anthropological Theory*, 6(4), 455–479.
- Lefferts, W. (1927). *Our Neighbors in South America*. Philadelphia: Lippincott Company.

- Leibner, G. (2003). Indigenismo, autoridad intelectual y jerarquías sociales: dos reportajes a un indio en Amauta. *Histórica*, XXVII(2), 467–483.
- Levine, H. B. (1999). Reconstructing Ethnicity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(2), 165–180.
- Lévi-Strauss, C. (1952). Le Père Noël supplicié. *Les Temps Modernes*, 77, 1572–1590.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lewin, B. (1999). *Tupac Amarú*. Ediciones elaleph.com.
- Lins Ribero, G., & Escobar, A. (2006). Las antropologías del mundo: transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder. *Universitas Humanística*, 2(61), 15–49.
- Lipski, J. M. (s.f.). Contacto y conflicto: el vocalismo del castellano andino (Imbabura, Ecuador). *Inédito*, 1–49.
- Lizarraga, R. (2013). Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile. In J. L. Velásquez Garambel (Ed.), *Antología de crónicas sobre el collao* (pp. 145–160). Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Llagostera, A. (2010). Retomando los límites y las limitaciones del “archipiélago vertical.” *Revista de Antropología Chilena*, 42(1), 283–295.
- Llanque Chana, D. (1973). El trato social entre los aymara. *Allpanchis*, 19–32.
- Llanque Chana, D. (1990). *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*. Puno/Lima: IDEA/Tarea.
- Llanque, A. (1995). Manejo tradicional de la uywa (ganado) en la sociedad pastoril aymara de Turco. In D. Genin, H.-J. Picht, R. Lizarazu, & T. Rodríguez (Eds.), *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos-ovinos del altiplano árido boliviano* (pp. 93–116). La Paz: ORSTOM/CONPAC/IBTA.
- Llobera, J. R. (1996). *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Barcelona: Anagrama.
- Llobera, J. R. (1999). *Recent Theories of Nationalism*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- López-Baralt, M. (1998). Wakcha, pachakuti y tinku: Tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas. In J. V. Murra & M. López-Baralt (Eds.), *Las cartas de Arguedas* (pp. 298–330). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Lovón Zavala, G. (1985). El sur andino peruano y la coyuntura de sequía: 1982-1983. In M. G. Caputo, J. E. Hardoy, & H. M. Herzer (Eds.), *Desastres naturales y sociedad en América Latina* (pp. 13–29). Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Lucht, R. (2004). Una nueva lectura de la Visita a Chucuito (1567): Interrelaciones múltiples y el ganado de la comunidad. *Indiana*, 21, 175–194.
- Luque, E., & Pilco, R. (2012). *Etnohistoria de Santiaguillo*. Lima: Imprenta Roal.
- Luque Talaván, M. (1999). La Intendencia de Puno: De circunscripción colonial a departamento de la República del Perú (1784-1824). *Revista Complutense de Historia de America*, 25, 219–252.
- Lussu, E. (2010). *Un año en el altiplano*. Barcelona: Libros del Asteroide.
- Majluf, N. (Ed.). (2000). *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat y la representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima.
- Makaran-Kubis, G. (2009). El nacionalismo étnico en los Andes. El caso de los aymaras bolivianos. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 49, 35–78.
- Malinowski, B. (1987). “Introducción” a F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (pp. 3–10). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Mallon, F. E. (2003). *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México: CIESAS.
- Mamani, C. (1992). La nueva era ...Pachakuti. Programa en la Radio San Gabriel. *Revista Unitas*, 5, 109–113.
- Mamani, M. (1999). Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. *Chungara, Revista De Antropología Chilena*, 31(2), 307–317.
- Mamani Cañazaca, F. (2004). Biografía de un pastor andino. In B. Guerrero (Ed.), *Amt'aña, para recuperar espacios. Libro homenaje a Domingo Llanque Chana* (pp. 6–13). Iquique: IECTA.
- Mamani Chambilla, G. (2016). *El discurso visual aymara en la ciudad de Puno*. Universidad Nacional del Altiplano.
- Mamani Coaquira, L. F. (1998). *El pueblo aimara y los conflictos con el poder*. Lima: Editorial Horizonte.
- Mamani, M., Gundermann Kröll, H., van Kessel, J., Dransart, P., & Galdames Rosas, L. A. (2011). “Casa aymara en Enquelga”. Comentarios. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 43(1), 112–121.

- Mamani, B., & Mendoza, S. (1981). Concepto de los aymaras sobre las enfermedades y sus causas. *Boletín Del Instituto de Estudios Aymara*, 8, 22–35.
- Mancosu, P. (n.d.). En la encrucijada: mestizos y mestizaje en la obra de Gamaliel Churata. Pittsburg: Pittsburg University Press, *en publicación*.
- Manga Qespi, A. E. (1994). Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, 24, 155–189.
- Mannia, S. (2015). *Questue e figure vicariali in area euromediterranea*. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- Mannia, S. (n.d.). *I morti in questua. Figure dell'alterità e simbolismo rituale*. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta, *en publicación*.
- Manrique, N. (2013). Historia y utopía en los Andes. *Debates En Sociología*, 12-14, 201–211.
- Maraza Vilcanqui, B. (2003). ¿Quiénes somos los aymaras? *Grito Aymara*, 4–5.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111–127.
- Marcus, G. & Cushman, D., (1991). Las etnografías como textos. In C. Reynoso (Ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 171–213). Barcelona: Gedisa.
- Mariátegui, J. C. (1970). *Ideología y política. Obras completas, vol. XIII*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Markham, C. (1871). On the Geographical Positions of the Tribes which formed the Empire of the Yncas, with an Appendix on the name “Aymara.” *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, 41, 281–338.
- Marroquín, A. D. (1977). *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Martin, L. (2001). Fonología. In M. J. Hardman, J. Vásquez, & J. de D. Yapita (Eds.), *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical* (pp. 24–66). La Paz: ILCA.
- Martínez-Salgado, C. (2012). El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias. *Ciência E Saúde Coletiva*, 17(3), 613–619.



- Martín Sánchez, J. (2002). *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar (1968-1975)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Universidad de Sevilla / Diputación de Sevilla.
- Marzal, M. (1993). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos.
- Matos Mar, J. (1976a). *Yanaconaje y reforma agraria en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, J. (Ed.). (1976b). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, J. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, J., & Mejía, J. M. (1980a). *Reforma agraria: logros y contradicciones, 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, J., & Mejía, J. M. (1980b). *La reforma agraria en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matta, N. (2002). Reseña de “Indigenismo de vanguardia en el Perú” de Cynthia Vich. *Lexis*, XXVI(1), 239–254.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mayer, E. (1970). Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas. In F. Fuenzalida, E. Mayer, G. Escobar *et. al.* (Eds.), *El indio y el poder en el Perú* (pp. 87–152). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mayer, E. (2009). *Ugly Stories of the Peruvian Agrarian Reform*. Durham: Duke University Press.
- Mayer, P. (1971). *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town: Oxford University Press.
- Mayer, E., & Bolton, R. (Eds.). (1980). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mayorga, S., Palacios Ríos, F., & Samaniego, R. (1976). El rito aymara del “despacho.” *Allpanchis*, 9, 225–241.
- Mc Evoy, C. (1999). *Forjando la nación. Ensayos de historia republicana*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

- McIntosh, I., Colchester, M., Bowen, J. R., & Rosengren, D. (2002). Defining Oneself, and being Defined as, Indigenous (A Comment on J. Bowen and M. Colchester). *Anthropology Today*, 18(3), 23–25.
- McKay, J. (1982). An Exploratory Synthesis of Primordial and Mobilizationist Approaches to Ethnic Phenomena. *Ethnic and Racial Studies*, 5(4), 395.
- McKay, J., & Lewins, F. (1978). Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation. *Ethnic and Racial Studies*, 1(4), 412–427.
- Means, P. A. (1919). The Rebellion of Tupac-Amaru II, 1780-1781. *The Hispanic American Historical Review*, 2(1), 1–25.
- Medrano Valdez, Y. (2012). Chacha-warmi. Otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara. *Pluralidades*, 1(1), 11–39.
- Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Méndez, C. (2006). Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y etnicidad en el Perú, siglos XIX al XX. *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, 26(1), 17–34.
- Méndez, C. (2011). De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Histórica*, XXXV(1), 53–102.
- Mendoza, S. (1978). Salud y enfermedad en la cultura aymara. *Boletín Del Instituto de Estudios Aymara*, 2, 38–57.
- Mendoza, S. (1981). Los espíritus y las enfermedades. *Boletín Del Instituto de Estudios Aymara*, 9, 9–17.
- Menéndez López, G. (2000). El proceso del embarazo, parto y puerperio en la mujer del Ande. *Sítua*, IX(17), 1–6.
- Mercado Encinas, M., & Ardiles Ibarra, C. (1956). *Esto es Bolivia: geografía general de Bolivia*. La Paz: Editorial Universo.
- Merton, R. (1972). Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge. *American Journal of Sociology*, 78, 9–47.
- Metienzo, J. de. (2013). Gobierno del Perú. In J. L. Velásquez Garambel (Ed.), *Antología de crónicas sobre el Collao* (pp. 85–90). Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Métraux, A. (1931). Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas. *Sur*, I, 98–131.

- Métraux, A. (1934). Contribution au folk-lore andin. *Journal de la Société des Américanistes*, 26(1), 67–102.
- Métraux, A. (1954). Notes d'ethnographie aymara. *Journal de la Société des Américanistes*, 43(1), 225–228.
- Métraux, A. (1956). Las migraciones internas de los indios aymara en el Perú contemporáneo. In *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio* (pp. 391–408). México: Dirección General de Publicaciones.
- Milla Villena, C. (1983). *Génesis de la cultura andina*. Lima: Fondo Editorial del C.A.P.
- Miracle, A. (1976). *The Effect of Cultural Perception on Aymara Schooling*. University of Florida.
- Miracle, A., & Yapita, J. de D. (1981). El tiempo y el espacio en aymara. In M. J. Hardman (Ed.), *La lengua aymara en su contexto social y cultural* (pp. 64–108). Arica: Dirección de Investigación y Desarrollo Científico.
- Mitchell, C. (1956). *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes Livingstone Institute.
- Mitchell, W. L. (1994). Women's Hierarchies of Age and Suffering in an Andean Community. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 9, 179–191.
- Mitchell, W. L. (2003). Aymara. In C. R. Ember & M. Ember (Eds.), *Encyclopedia of Sex and Gender. Men and Women in the World's Culture* (pp. 274–282). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Molinié Fioravanti, A. (1991a). Presentación. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 1–2.
- Molinié Fioravanti, A. (1991b). Sebo bueno, Indio muerto: la estructura de una creencia andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 79–92.
- Monast, J. É. (1972). *Los indios aimaraes: ¿evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Lohle.
- Monge, C. (1997). *Perú: transición agraria, desestructuración social y evolución del movimiento campesino*. Madrid: Publicaciones del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Monje Ortiz, Z. (1928). *Supay marca*. La Paz: Impresión Artística.

- Montoya Rojas, R. (1986). Identidad étnica y luchas agrarias en los Andes peruanos. In L. T. Briggs, D. Llanque Chana, & T. Platt (Eds.), *Identidades andinas y lógicas del campesinado* (pp. 247–278). Ginebra / Lima: Mosca Azul Editores / IUDED.
- Montoya, R. (1989). *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Montoya Rojas, R. (2005). “Prólogo” a J. L. Ayala, *Morir en llave. Acrónica de un conflicto de la nación Aymara con el Estado-nación* (pp. 7–8). Lima: Editorial San Marcos.
- Montoya Rojas, R. (2007). El mestizaje es una propuesta que ha fracasado rotundamente. *Cabildo Abierto*, 27, 4–5.
- Montoya Rojas, R. (2011). Sorpresa: nación aymara en el escenario político (1 y 2). *La Primera Digital*. 2 y 9 de julio. Retrieved from [http://www.diariolaprimeraperu.com/online/columnistas-y-colaboradores/sorpresa-nacion-aimara-en-el-escenario-politico-1\\_89442.html](http://www.diariolaprimeraperu.com/online/columnistas-y-colaboradores/sorpresa-nacion-aimara-en-el-escenario-politico-1_89442.html) y [http://www.diariolaprimeraperu.com/online/columnistas-y-colaboradores/sorpresa-nacion-aimara-en-el-escenario-politico-2\\_89965.html](http://www.diariolaprimeraperu.com/online/columnistas-y-colaboradores/sorpresa-nacion-aimara-en-el-escenario-politico-2_89965.html).
- Montoya, R., & López, L. E. (Eds.). (1988). *¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Morales, J. A. (1938). *El oro verde de los yungas. Libro de propaganda industrial*. La Paz: Impresión del Instituto nacional de readaptación de inválidos.
- Moreno Navarro, I. (1973). *Los “cuadros del mestizaje” americano. Estudio antropológico del mestizaje*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.
- Morote Best, E. (2011). Tradición: Revista Peruana de Cultura (Compilación). Retrieved October 15, 2015, from [https://archive.org/stream/chloetessier\\_ymail/23.%20Efra%C3%ADn%20Morote%20Best%20-%20Antolog%C3%ADa%20art%C3%ADculos\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/chloetessier_ymail/23.%20Efra%C3%ADn%20Morote%20Best%20-%20Antolog%C3%ADa%20art%C3%ADculos_djvu.txt).
- Mostajo, F. (1952). El carisiri o kari-kjari aimara, el ñacac o ñacaco quechua y el catecate y otros mitos y supersticiones huancaneños. *Perú Indígena*, III(7-8), 170–183.
- Mújica, E., Rivera, M., & Lynch, T. (1983). Proyecto de estudio sobre la complementariedad económica Tiwanaku en los valles occidentales del centro-sur andino. *Chungara, Revista De Antropología Chilena*, 11, 85–109.
- Muñoz Morán, O. (2012). Casas y no-casas entre los quechuas. Habitar el tiempo en una comunidad de Potosí, Bolivia. *Diálogo Andino*, 39, 73–84.

- Murra, J. V. (1964). Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu. *Revista Peruana de Cultura*, 2, 76–102.
- Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, J. V. (1988). El aymara libre de ayer. In X. Albó (Ed.), *Raíces de América. El mundo aymara* (pp. 51–73). Madrid: Alianza Editorial.
- Murúa, M. de. (2013). Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas. In J. L. Velásquez Garambel (Ed.), *Antología de crónicas sobre el Collao* (pp. 105–121). Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Nairn, T. (1977). *Los nuevos nacionalismos en Europa. La desintegración de la Gran Bretaña*. Barcelona: Península.
- Noejovich, H. O., & Salles, E. C. (2004). Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI. *Fronteras de La Historia*, 9, 205–230.
- Novoa, M. (2004). La civitas inconclusa: ideas sobre la soberanía de la nación en 1860-1900. In C. Mc Evoy (Ed.), *La Experiencia Burguesa en el Perú* (pp. 267–284). Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.
- O'Phelan Godoy, S. (1995). *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Ochoa, V. (1975). Medicina popular en la cultura aymara. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymara (Chucuito)*, 23-24, 1–44.
- Ochoa, V. (1976). Ritos para difuntos. *Boletín Ocasional Del Instituto de Estudios Aymara (Chucuito)*, 39, 1–18.
- Ochoa, V. (1988). El kharisiri y los awki-awki. In X. Albó (Ed.), *Raíces de América. El mundo aymara* (pp. 507–508). Madrid: Alianza Editorial.
- Ochoa, V., & Sayritupa, D. (1976). Murusiña (Primer corte de pelo). *Boletín Ocasional Del Instituto de Estudios Aymara (Chucuito)*, 30, 1–11.
- Ødegaard, C. V. (2016). Border Multiplicities: At the Cross-Roads between Improvisation and Regulation in the Andes. *Journal of Borderlands Studies*, 31(1), 1–16.
- Ogan, E. (1992). Ethnicity in Theory and Practice. *Reviews in Anthropology*, 21(2), 127–135.
- Omura, K., Plaice, E., Ramos, A. R., Robins, S., & Suzman, J. (2003). “Comments.” *Current Anthropology*, 395-400(44), 3.

- Onofre Mamani, L. D. (2001). Alma imaña. Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú). *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 33(2), 1–13.
- Oporto, L., & Fernández, R. (1981). La fiesta de Todos los Santos. Casos particulares. *Revista Boliviana de Etnomusicología Y Folklore*, 2(1), 11–22.
- Orta, A. (1999). Syncretic Subjects and Body Politics: Doubleness, Personhood, and Aymara Catechists. *American Ethnologist*, 26(4), 864–889.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Osborne, H. (1952). *Indians of the Andes: Aymaras and Quechuas*. London: Routledge.
- Otero D'Costa, E. (1950). Mestizajes del castellano en Colombia. *Thesaurus*, VI(1), 15–80.
- Otero, G. A. (1933). *Horizontes incendiados*. La Paz: Imprenta Layetana.
- Ovando Sanz, J. A. (1962). *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*. La Paz: Editorial Canelas.
- Özkırmı, U. (2010). *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Painter, M. (1981). *The Political Economy of Food Production an Example from an Aymara-Speaking Region of Peru*. University of Florida.
- Pajuelo Teves, R. (2005). *Municipalidades de centros poblados y conflicto local: las lecciones del caso Ilave*. Lima: SER.
- Pajuelo Teves, R. (2006). *Participación política indígena en la sierra peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pajuelo Teves, R. (2007). *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pajuelo Teves, R. (2009). “No hay ley para nosotros...”. *Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso Ilave*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Asociación Servicios Educativos Rurales – SER.
- Palacios, J. (2016). La pedagogía de Mayku Qqapa y Mama Ojllu. *Boletín Titikaka*, II(XXXII), 129–131.

- Palacios, J., & Chuqiwanca, F. (1914). Alfabeto syentífico keshwa-aymara. *La Escuela Moderna*.
- Palacios Ríos, F. (1982). El simbolismo Aymara de la Casa. *Boletín del Instituto de Estudios Aymara*, 2(12), 37–57.
- Palacios Ríos, F. (1984). Muerte en los Andes: estructura social y ritual entre los pastores aymaras. *Boletín de l'Instituto de Estudios Aymara*, 2(13), 48–68.
- Panfichi, A., & Dammert, J. L. (2006). Participación, concertación y confrontación en espacios locales. El caso de la Mesa de Concertación Para la Lucha Contra la Pobreza del departamento de Puno. *Debate Agrario*, 40-41, 325–348.
- Paredes, M. R. (1920). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares en Boliva*. La Paz: Arno Hermanos / Libreros Editores.
- Parodi, C., & Luján, M. (2014). El espanol de América a la luz de sus contactos con el mundo indígena y el europeo. *Lexis*, XXXVIII(2), 377 – 399.
- Pärssinen, M. (2002). Confederaciones interprovinciales y grandes señores interétnicos en el Tawantinsuyu. *Boletín de Arqueología PUCP*, 6, 23–41.
- Patterson, O. (1975). Context and Choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study. In N. Glazer & D. Moynihan (Eds.), *Ethnicity: Theory and Experience* (pp. 305–349). Cambridge: Harvard University Press.
- Peirano, M. (2004). “In this Context”. As várias histórias da antropologia. In F. A. Peixoto, H. Pontes, & L. Moritz Schwarcz (Eds.), *Antropologia, histórias, experiências* (pp. 99–121). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Peña Jumpa, A. A. (1998). *Justicia comunal en los Andes del Perú. El caso de Calahuyo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Peña Jumpa, A. A. (2000). Poder judicial comunal: Alternativa de paradigma en los procesos de reforma judicial. El caso de los aymaras del sur andino. *El Otro Derecho*, 25, 51–107.
- Peña Jumpa, A. A. (2004). *Poder judicial comunal aymara en el sur andino. Calahuyu, Titihue, Tiquirini-Totería y Liga Agraria de Huancané*. Bogotá: ILSA.
- Peña Jumpa, A. A. (2014). Comunidades campesinas y nativas. ¿Qué son las comunidades campesinas y nativas? Una perspectiva jurídica. Retrieved from <http://agroenf.com/2014/01/14/comunidades-campesinas-y-nativas-antonio-pena-jumpa/>

- Peña Jumpa, A. A. (2015). Las Comunidades Campesinas y nativas en la Constitución Política del Perú: un análisis exegético del artículo 89° de la constitución. *Derecho & Sociedad*, 40(195-206).
- Pilco, R. (2004). Nación aymara y movimientos indígenas en América Latina: retos y perspectivas. *Estudios Aymaras-IDEA*, 70, 36–45.
- Pilco, R. (2009). Hacia un pluralismo y sistema jurídico andino. *Los Andes*. Puno, 9 de octubre.
- Pilco, R. (2011). Nación aymara y movimientos indígenas en Latinoamérica. Retrieved December 9, 2013, from <http://redcomunicadoresperu.blogspot.pe/2011/06/nacion-aymara-y-movimientos-indigenas.html>.
- Pilco, R. (2014). Movimiento aymara peruano: luchas y perspectivas. In F. Escárcega, R. Gutiérrez, J. J. Carrillo, E. Capece, & B. Nehe (Eds.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Volumen III* (pp. 223–237). México: Universidad Autónoma Metropolitana/BUAP/CIESAS/CEAM.
- Pilco, R. (2016). *Construcción colectiva de las demandas y propuestas de educación superior indígena en el Perú. El caso de la Unión Nacional de Comunidades Aymaras – UNCA (1980-2014)*. Universidad Mayor de San Simón.
- Pinazo Blas, D. (2016). Relatando algunas vivencias de mi identidad. Puno: Curso de “Epistemologías”, Maestría en Lingüística Andina y Educación, *Documento inédito*.
- Pizarro Cabezas, R., & Alanoca Arocutipá, V. (2015). *Aimaras. Comunidades rurales en Puno*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Pizarro, P. (2013). Relación del descubrimiento y conquista del Perú. In J. L. Velásquez Garambel (Ed.), *Antología de crónicas sobre el Collao* (pp. 91–103). Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Platt, T. (1988). Pensamiento político Aymara. In X. Albó (Ed.), *Raíces de América. El mundo aymara* (pp. 365–445). Madrid: Alianza Editorial.
- Platt, T. (2006). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito–historia en los Andes. In G. Fernández Juárez (Ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural* (pp. 145–172). Quito: Abya-Yala.
- Platt, T. (2010). Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (Norte de Potosí, Bolivia). *Chungara, Revista De Antropología Chilena*, 42(1), 297–324.
- Platt, T., Bouysse-Cassagne, T., & Harris, O. (2006). *Qaraqara-Charka: Mallku, inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII): Historia antropológica de una*



- confederación Aymara*. Lima/La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural Editores.
- Plummer, J. F. (1966). Another Look at Aymara Personality. *Cross-Cultural Research*, 1(2), 55–78.
- Polar, O., & Arias, A. (1991). *Pueblo aymara. Realidad vigente*. Juli: Instituto de Pastoral Andina/Prelatura de Juli/Tarea.
- Porras Barrenechea, R. (1944). Cedulaario del Perú, siglos XVI, XVII y XVIII. Lima.
- Portocarrero, G. (1992). Educación e identidad nacional: de la propuesta etnocida al nacionalismo andino. *Debates en Sociología*, 17, 9–29.
- Portocarrero, G. (Ed.). (2014). *Perspectivas sobre el nacionalismo en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Portocarrero, G. (2015). *La urgencia por decir “nosotros”. Los intelectuales y la idea de nación en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pozo, E. (2011). Lo aymara. Sobre los discursos reivindicativos aymara en el sur de Puno (pp. 1–45). Piura, del 23 al 26 de agosto de 2011.
- Pozo, E. (2015). *La promesa de lo aymara: la “Unión de Comunidades Aymaras” (UNCA) y la formación del discurso identitario reivindicativo en el sur de Puno*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pratt, M. L. (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Primer Gran Parlamento de la Nación Aymara (Aymar jach'a ulaqa). (1996). Retrieved October 20, 2015, from [http://www.puebloindio.org/Parlamento\\_Aymara/Parlamento\\_Aymara.htm](http://www.puebloindio.org/Parlamento_Aymara/Parlamento_Aymara.htm).
- Primov, G. (1974). Aymara-Quechua Relations in Puno. *International Journal of Comparative Sociology*, XV(3-4), 167–181.
- Quijada, S. (1958). Pishtaco o muna chipico. *Perú Indígena*, 16-17, 99–104.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. (E. Lander, Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2006). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, 19(50), 51–77.

- Quintanilla Chacón, A. (2011). Minera Santa Ana, faenón y soberbia. *Los Andes* (20 de mayo), p. 4. Puno.
- Quiroga, A. (1901). *La cruz en América (arqueología argentina)*. Buenos Aires: Imprenta y litografía “La Buenos Aires”.
- Quispe Santos, W. P. (2011). ¡Mata a esa chola carajo! *Los Andes*. Puno, 19 de setiembre. Retrieved from <http://www.losandes.com.pe/Opinion/20110919/55640.html>.
- Radin, P. (1942). *Indians of South America*. New York: Doubleday, Doran & Co Inc.
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Ramos, A. R. (1996). Nações dentro da nação. Um desencontro de ideologias. In G. Zarur (Ed.), *Etnia e nação na América Latina* (pp. 79–87). Washington: OEA.
- Ramos, G., & Yannakakis, Y. (Eds.). (2014). *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Ramos Salazar, H. (1997). *Hacia una teología aymara. Desde la identidad cultural y la vida cotidiana*. La Paz: CTP-CMI.
- Ramos Zambrano, A. (1982). *Puno en la rebelión de Túpac Amaru*. Puno: Universidad Nacional Técnica del Altiplano.
- Rénique, J. L. (2009). Indios e indigenistas en el altiplano sur andino peruano, 1895-1930. In M. Aguiluz Ibargüen (Ed.), *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino* (pp. 81–112). México: UMSA-PCD.
- Rénique, J. L. (2016). *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*. Juliaca/Lima: Universidad Nacional de Juliaca/La Siniestra Ensayos.
- Rappaport, J. (2007). Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, LXXIII(220), 615–630.
- Restrepo, E. (2004a). Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder. In O. Barbary & F. Urrea (Eds.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. (pp. 227–244). Medellín: CIDSE/IRD/COLCIENCIAS.
- Restrepo, E. (2004b). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michael Foucault*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2006). Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana*, 5, 24–35.

- Reynoso, C. (2012). “Así consulte al gobierno, la gente no va a aceptar la mina”. Entrevista a Mauro Cruz Layme. *Cabildo Abierto*, 63, 16–17.
- Reynoso, C. (2013). *El rumor de las aguas mansas*. Lima: Peisa.
- Ricoeur, P. (1996). *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Río Ruiz, M. Á. (1998). Visiones de la etnicidad. *Reis – Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 2, 79–106.
- Rivera Andía, J. J. (2008). Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 191–215.
- Rivera Vela, L. E. (2007). ¿Mestizos, quechuas o aymaras? Dudas y reafirmaciones para una autoidentificación étnico-cultural. *Antropología: Revista de Investigación, Análisis y Debate*, 4, 47–55.
- Rivière, G. (1991). Lik'ichiri y kharisiri... A propósito de las representaciones del otro en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 23–40.
- Rivière, G. (1994). El sistema de aynuqa: memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano). In E. Hervé, D. Genin, & G. Rivière (Eds.), *Dinámicas de descanso de la tierra en los Andes* (pp. 89–105). La Paz: IBTA/ORSTOM.
- Rojas Rimachi, E. (1989). Los “sacajojos”: el miedo y la cólera. In J. Ansión (Ed.), *Pishtacos. De verdugos a sacajojos* (pp. 141–147). Lima: Tarea.
- Rokkan, S. (1971). Nation-Building: A Review of Models and Approaches. *Current Sociology*, 19(3), 7–38.
- Rokkan, S., Sælen, K., & Warmbrunn, J. (1971). Nation-Building: Recent Effects of Theory Construction and Comparative Analysis. A Selected Bibliography. *Current Sociology*, 19(3), 39–80.
- Roldán, L. F. (1988). La categoría social de indio: etnocentrismo y conciencia étnica. *Boletín de Antropología Americana*, 18, 49–83.
- Rosaldo, R. (1988). Ideology, Place, and People Without Culture. *Cultural Anthropology*, 3(1), 77–87.
- Rouma, G. (1913). *Les indiens quitchoas et aymaras des hauts plateaux de la Bolivie: résultats de la Mission anthropologique organisée en 1911 sous les auspices du gouvernement de la République de Bolivie et de la Société anthropologique “Sucre” sous la direction de l'aut.* Bruxelles: Société Anthropologique de Bruxelles.

- Rubel, A. (1967). El susto en Hispanoamérica. *América Indígena*, XXXVII(1), 69–90.
- Rubel, A., O’Neill, C. S., & Collado-Ardon, R. (1984). *Susto, a Folk Illness*. Berkeley: University of California Press.
- Saavedra, B. (1903). *El ayllu*. La Paz: Imprenta Artística - Velarde, Aldarosa y Ca.
- Saavedra, J. L. (2010). En torno al pensamiento del intelectual aymara Simón Yampara. *Reflexión Política*, 12(24), 52–59.
- Saavedra, J. L. (2012). La insurgencia del poder kolla. Una aproximación al pensamiento político de Fernando Untoja. *Reflexión Política*, 14(27), 22–37.
- Said, E. (1989). Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors. *Critical Inquiry*, 15(2), 205–225.
- Saignes, T. (1978). De la filiation à la résidence: les ethnies dans les vallées de Larecaja. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33(5), 1160–1181.
- Saignes, T. (1981). Des Lupacas dans les vallées orientales des Andes: trajets spaciaux et repères démographiques (XVI-XVII siècles). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 17, 147–182.
- Saignes, T. (1988). Reseña de “La identidad aymara” de Thérèse Bouysson-Cassagne. *Journal de la Société des Américanistes*, 74(1), 236–239.
- Saignes, T. (1989). Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina*, 7(1), 83–127.
- Saignes, T. (Ed.). (1993). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol/IFEA.
- Salazar-Soler, C. (2007). La presencia de la antropología francesa en los Andes peruanos. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 36(1), 93–107.
- Salazar-Soler, C. (2013). ¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino. In F. Lestage & C. Salazar-Soler (Eds.), *Fabriquer, traiter et gérer la différence: un retour sur l’histoire*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 13.
- Salinas Valdivia, J. C. (2012). Muerte para edificar la vida. Nacionalismo aymara y registro textual en Wancho Lima de José Luis Ayala. In *XVII Coloquio de Estudiantes de Literatura. Estructuras Narrativas y tradiciones populares en la literatura hispanoamericana* (pp. 1–13). Lima.

- Salles, E. C., & Noejovich, H. O. (2016). El reino lupuqa: articulación entre tierras altas y bajas. *Diálogo Andino*, 49, 73–79.
- Salomon, F. (1982). Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective. *Latin American Research Review*, 17(2), 75–128.
- Salomon, F. (1985). The Historical Development of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development*, 5(1), 79–98.
- Sancho de la Hoz, P. (1866). Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla, y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión. In J. García Icazbalceta (Ed.), *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América* (pp. 309–423). México: Imprenta Particular del Autor.
- Sarmiento de Gamboa, P. (1942). *II parte de Historia Índica*. (R. Levillier, Ed.), *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida y su obra. Tomo III*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Sarmiento de Gamboa, P. (1993). La leyenda de Pachacutec Inca Yupanqui. In E. Bendezú Aybar (Ed.), *Literatura quechua* (pp. 71–93). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Schramm, K. (2005). “You Have Your own History. Keep your Hands off Ours!” On being Rejected in the Field. *Social Anthropology*, 13(2), 171–183.
- Schwartz, J. (2013). Lenguajes utópicos. “Nwestra ortografía bangwardista”: tradición y ruptura en los proyectos lingüísticos de los años veinte. In *América Latina: palabra, literatura y cultura* (pp. 37–69). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Seligmann, L. J. (1995). *Between Reform & Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford: Stanford University Press.
- Seol, B. S. (2008). A Critical Review of Approaches to Ethnicity. *International Area Studies Review*, 11(2), 333–364.
- Serulnikov, S. (1989). *Reivindicaciones indígenas y legalidad colonial. La rebelión de Chayanta (1777-1881)*. Buenos Aires: CEDES.
- Serulnikov, S. (1996). “Su verdad y su justicia”. Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780. In *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Serulnikov, S. (2010). *Revolución en los Andes. La era de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- Seton-Watson, H. (1965). *Nationalism, Old and New*. Sydney: Sydney University Press.
- Seton-Watson, H. (1977). *Nations and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen.
- Shils, E. (1957). Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. *British Journal of Sociology*, 7(13), 55.
- Sifuentes, E. (1989). La continuidad de la historia de los pishtacos en los “robojos” de hoy. In J. Ansi3n (Ed.), *Pishtacos. De verdugos a sacaojos* (pp. 149–154). Lima: Tarea.
- Smith, A. D. (1973). Nationalism. A Trend Report and Bibliography. *Current Sociology*, 21(3), 7–178.
- Smith, A. D. (1984). *Il revival etnico*. Bologna: Il Mulino.
- Smith, A. D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, A. D. (2000). *Nacionalismo y modernidad. Un estudio cr3tico de las teor3as recientes sobre naciones y nacionalismo*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Smith, B. (2010). Of Marbles and (Little) Men: Bad Luck and Masculine Identification in Aymara Boyhood. *Journal of Linguistic Anthropology*, 20(1), 225–239.
- Smith, B. (2011). *Language and the Formation of Masculine Potency in Peruvian Aymara Boyhood*. The University of Chicago.
- Smith, B. (2016). Turning Language Socialization Ontological: Material Things and the Semiotics of Scaling Time in Peruvian Aymara Boyhood. *Language and Communication*, 46, 42–50.
- Snyder, L. L. (1954). *The Meaning of Nationalism*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Snyder, L. L. (1968). *The New Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Šolc, V. (2011). Casa Aymara en Enquelga. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 43(1), 89–111.
- Solinas, P. G. (2015). Sahlins, la parentela, essere e non essere: non è un problema. *Anuac. Rivista dell'Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali*, 4(1), 189–195.
- Somers, M. R. (1992). Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation. *Social Science History*, 16(4), 591–630.

- Somers, M. R. (1994). The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society*, 23, 605–649.
- Spedding, A. (2004). *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Spedding, A. (2005). De kharisiris y kharsutas: epidemiología de la enfermedad de kharisiri. *Textos Antropológicos*, 15(1), 145–179.
- Spedding, A. (2011). Por qué no voy a salir a marchar “en defensa del TIPNIS”. De represiones y salvajes nobles imaginarios. Retrieved October 17, 2013, from <http://redcontraelracismo.blogspot.it/2011/10/por-que-no-voy-salir-marchar-en-defensa.html>.
- Stolcke, V. (2000a). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política Y Cultura*, 14, 25–60.
- Stolcke, V. (2000b). La “naturaleza” de la nacionalidad. *Desarrollo Económico*, 40(157), 23–43.
- Stolcke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Estudios Feministas*, 12(2), 77–105.
- Stolcke, V. (2008). Los mestizos no nacen, se hacen. In V. Stolcke & A. Coello de la Rosa (Eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI–XXI)* (pp. 14–51). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Surrallés, A., & García Hierro, P. (Eds.). (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.
- Suxo Yapuchura, M. (2008a). *La voz de una nación. Los aymaras de Lima Metropolitana. Caso Unicachi*. Lima: Editorial San Marcos.
- Suxo Yapuchura, M. (2008b). Etnicidad y pujanza económica entre los aimaras de Unicachi en Lima. *Revista Intercultural AymaraQuechua*, XIII(14), 15.
- Suxo Yapuchura, M. (2011). Los aymara, una Nación Histórica. Retrieved June 16, 2016, from <http://www.markapacha.com/blog/los-aymaras-una-nacion-historica/>.
- Szemiński, J. (1984). *La utopía tupamarista*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Szemiński, J. (1989). Reseña de “La identidad aymara” de Thérèse Bouysson-Cassagne. *Cahiers des Amériques Latines*, 44(3), 600–601.

- Szemiński, J., & Ziółkowski, M. (2015). *Mythes, rituels et politique des incas dans la tourmente de la Conquista*. Paris: L'Harmattan.
- Szücs, J. (1986). Sur le concept de nation: reflexions sur la theorie politique medievale. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 64(1), 51–62.
- Tamayo Herrera, J. (Ed.). (1981). *El pensamiento indigenista*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Tamayo Herrera, J. (1982). *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima: Ediciones Treintaitrés.
- Taylor, G. (1991). Comentarios etnolingüísticos sobre el término pishtaco. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 3–6.
- Terradas Saborit, I. (2004). La contradicción entre identidad vivida e identificación jurídico-política. *Quaderns de L'institut Català d'Antropologia*, 20, 63–79.
- Thomas, V. (1993). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thomson, S. (2010). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Tintaya, P. (2007). Identidad aymara en San José de Kala, Bolivia. *Identidades Étnicas*, 2(3), 169–202.
- Tomasi, J. (2009). El lugar de la construcción: prácticas y saberes en la puna argentina. *Cuadernos de La Facultad de Humanidades Y Ciencias Sociales*, 36, 141–157.
- Torres Luna, A. (1968). *Puno histórico*. Puno: Talleres gráfico de Colegio Unión Ñaña.
- Tschopik, H. (1946). The Aymara. In J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians. The Andean Civilizations* (Vol. 2, pp. 501–574). Washington: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.
- Tschopik, H. (1968). *Magia en Chucuito. Los aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Urteaga, H. (1931). *El imperio incaico en el que se incluye la historia del ayllu y familia de los incas*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- Urviola Montesinos, L. (1989). Indigenismo. *Hojas Escritas*, V(1), 31–35.
- Usandizaga, H. (2012). Introducción. In H. Usandizaga (Ed.), *El pez de oro* (pp. 11–117). Madrid: Cátedra.



- Valdivia, N. (2012). El uso de las categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú. *Análisis & Propuestas*, 17, 1–4.
- Valero, J., & López, C. (1998). Uso y tenencia de la tierra en Puno: titulación y registro de la propiedad rural. *Debate Agrario*, 27, 25–58.
- van Buren, M. (1996). Rethinking the Vertical Archipelago: Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes. *American Anthropologist*, 98(2), 338–351.
- van den Berg, H. (1985). *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA/IDEA.
- van den Berg, H. (1989). La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano. *Anthropos*, 84, 155–175.
- van den Berghe, P. (1967). *Race and Racism: A Comparative Perspective*. New York: Wiley.
- van den Berghe, P. (1978). Race and Ethnicity: a Sociobiological Perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 1(4), 401–411.
- van den Berghe, P. (1981). *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Science Publisher.
- van Kessel, J. (1978-1979). Muerte y ritual mortuorio entre los aimaras. *Norte Grande*, 6, 77–93.
- Vásquez, E. (1976). *La rebelión de Juan Bustamante*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Vásquez Cuentas, G. (2014). La Nación Aymara: pasado, presente y futuro. *Pukara*, 8(91), 7–10.
- Vega, J. J. (1982). *Vilcapaza, Ingaricona, Calisaya, Laura y otros héroes puneños tupacamaristas de 1782*. Puno: Universidad Nacional Técnica del Altiplano.
- Velásquez Garambel, J. L. (2009). Juan Bustamante Dueñas y los movimientos campesinos posteriores. Retrieved October 7, 2014, from <https://lasmillenguasdeldiablo.blogspot.it/2009/08/juan-bustamante-duenas-y-los.html>.
- Velásquez Garambel, J. L. (Ed.). (2013). *Antología de crónicas sobre el Collao*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Velásquez Sagua, H. L. (2015). *Tradición y modernidad en el sistema de Aynuqas aymaras en Juli, Perú. Saberes, tecnologías y cultura*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Velásquez Sagua, H. L., Carpio Torres, J. B., Reyes Apaza, F. R., & Flores Mamani, D. (2013). Antropología médica: Hojas, flores y raíces en el contexto sociocultural

Aymara del Altiplano Peruano. *COMUNI@CCIÓN: Revista de Investigación En Comunicación Y Desarrollo*.

Velasco Alvarado, J. (n.d.). Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria. Retrieved April 15, 2016, from <https://www.marxists.org/espanol/tematica/agro/peru/velasco1969.htm>.

Ventura i Oller, M. (1994). Etnicitat i racisme. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 5, 116–133.

Ventura i Oller, M. (2011). Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila. In F. Gil Garcia (Ed.), *Salud y enfermedad en América Latina desde la perspectiva intercultural*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 11.

Ventura i Oller, M. (2012). *En el cruce de caminos. Identidad, cosmovisión y chamanismo Tschachila*. Quito: FLACSO/Abya Yala/IFEA/Universitat Autònoma de Barcelona.

Vera Vera, E. (2010). *Cultura y política en Puno: El dispositivo de la Identidad Etnocultural*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Vera Vera, E. (2011). Del discurso a la producción de sentido intelectual y política regional en Puno. *Revista de Investigación En Comunicación Y Desarrollo*, VII(1), 5–15.

Vich, C. (1996). “Ortografía indoamericana”: Vanguardismo e identidad nacional en el Boletín Titikaka. *Kipus. Revista Andina de Letras*, 5, 19–28.

Vich, C. (2000). *Indigenismo de Vanguardia en el Perú. Un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Viezzer, M. (1977). “Si me permiten hablar”: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Vilca Arpasi, P. C. (2014). *La persistencia de la política: redes políticas en el altiplano puneño*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vilchez Samanez, V. (2006). Wancho Lima capital de la República Aymara (entrevista a José Luis Ayala). Retrieved April 8, 2016, from <http://www.librosperuanos.com/autores/articulo/00000000132/Wancho-Lima-capital-de-la-Republica-Aymara>

Villoro, L. (1979). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios de Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

- Wachtel, N. (1997). *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wacquant, L. (1997). For an Analytic of Racial Domination. *Political Power and Social Theory*, 11, 221–234.
- Walker, C. (2013). *The Tupac Amaru Rebellion*. Harvard: Harvard University Press.
- Wallace, E. (1932). Adventures of an Emerita. *The University of Chicago Magazine*, XXIV(6), 245–250.
- Wiener Ramos, L. (2009). *El pueblo originario aymara peruano como sujeto de derechos colectivos*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Williams, R. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yampara, S. (1992). La sociedad aymara: sistemas y estructuras sociales de los Andes. In *La cosmovisión aymara* (pp. 221–240). La Paz: Hisbol/UCB.
- Yans, V. (2006). On “Groupness.” *Journal of American Ethnic History*, 25(4), 119–129.
- Yelvington, K. (1991). “Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley.” *Comparative Studies in Society and History*, 33(1), 158–168.
- Yeros, P. (1999). *Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics*. New York: St. Martin’s Press.
- Yinger, M. J. (1985). Ethnicity. *Annual Review of Sociology*, 11, 151–181.
- Yvinec, M. (2013). Reinventar el indio después de la Independencia: las representaciones del indígena en el Perú decimonónico (1821-1879). *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 42(2), 387–393.
- Yujra Mamani, C. (1996). *Nuestra cultura nativa es impresionante = Jiwasanakana nayra jakawinakasaxa sarnaqawinakasaxa uraqisanxa musparkañawa*. La Paz: Qullana Uta.
- Zalles, A. (2009). Nationalisme aymara - ¡Jiwasankiwa ch’amaxa, jiwatanwa. *Alternatives Sud*, 129-140, 1–11.

- Zapata, C. (2004). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3(4), 65–87.
- Zapata, C. (2007). Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 39(2), 171–183.
- Zapata, C. (2008). Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/prácticas*, 2(1), 113–140.
- Zapata, G. A. (1989). Sobre ojos y pishtacos. In *Pishtacos. De verdugos a sacaojos* (pp. 137–140). Lima: Tarea.
- Zárate, A. de. (2013). Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú. In J. L. Velásquez Garambel (Ed.), *Antología de crónicas sobre el Collao* (pp. 75–84). Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Zevallos-Aguilar, U. J. (2002). *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

### **Sitografía**

Internet Archive: <https://archive.org/>

Etnologue: <http://etnologue.com>

La7.it: <http://tg.la7.it/repliche-tgla7?id=192544>

### **Videografía**

Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. (2014). Retrieved July 26, 2016, from <https://www.youtube.com/watch?v=7pGICIJpcc4>

### **Diarios y periódicos consultados**

El Comercio

El Correo

El País

El Peruano  
La Primera  
La República  
Los Andes

## GLOSARIO<sup>380</sup>

Todas las palabras son aymara excepto donde señalado con ‘am.’ (americanismo), ‘an.’ (andinismo, que es común en los Andes), ‘pe.’ (peruanismo), ‘qu.’ (quechua), ‘pu.’ (puneñismo)

### A

achachila	<i>antepasado, ser tutelar ‘masculino’</i>
achach wayna	<i>soltero</i>
ajayu	<i>‘espíritu’, ‘alma’</i>
ajayu usu	<i>‘enfermedad del alma’, ‘pérdida del alma’</i>
ají	<i>variedad de pimiento picante (am.)</i>
aka	<i>esta, este, esto</i>
alaxpacha	<i>el ‘mundo de arriba’</i>
alferado	<i>encargada/o de organizar la fiesta de la comunidad (am.)</i>
ali	<i>talo, retoño</i>
allqachu	<i>variedad de papa cultivada</i>
amuyanixiwa	<i>el wawa mira a la gente y produce sonidos</i>
anchanchu	<i>‘espíritu’ malo, generalmente incorpóreo</i>
animu	<i>‘alma’</i>
anjilitu	<i>del español Angelito, son niñas/os muertos</i>
antawalla	<i>ser con cola similar a la del gato, pero en llamas</i>
anticucho	<i>un tipo de brocheta, generalmente de carne de res (an.)</i>

---

<sup>380</sup> La revisión ortográfica de las palabras en aymara y en quechua se debe a la ayuda indispensable de dos amigos, los lingüistas Alan Mamani Mamani y Edwin Quispe Curasi. A ellos mi agradecimiento por todos sus aportes.

añathuya	<i>zorrino</i>
apilla	<i>una variedad de tubérculos; en qu. uqa (ver oca)</i>
apu	<i>‘espíritu’ tutelar de los cerros</i>
apxata	<i>‘lo amontonado’, ayuda mutua en la que se devuelve la misma cantidad o más de lo que se ha recibido</i>
aru	<i>lengua, idioma</i>
aruma	<i>noche</i>
arumanthi	<i>mañana</i>
arumanthikama	<i>hasta mañana</i>
aruntaña	<i>saludar</i>
aruskipawi	<i>conversación, pero ya concretizada o realizada</i>
aski	<i>bien</i>
aski uruphana	<i>fórmula de saludo al encontrarse en la mañana (que sea un buen día)</i>
aski jayp’uphana	<i>fórmula de saludo al encontrarse en la tarde (que sea una buena tarde)</i>
aski arumaphana	<i>fórmula de saludo al encontrarse en la noche (que sea una buena noche)</i>
asu (wawa)	<i>recién nacida/o</i>
awayu	<i>tejido de colores usado para cargar o como manta</i>
aycha	<i>carne</i>
ayni	<i>‘reciprocidad’ en el trabajo u otros aspectos</i>
aynuqa	<i>sistema de rotación de cultivos</i>
awicha	<i>anciana, abuela, ser tutelar ‘femenino’</i>

## C

cachimbo	<i>recién ingresados en la universidad (pu.)</i>
cachimbeada	<i>celebración donde se corta el cabello a los cachimbos (pu.)</i>
camote	<i>una variedad de papa dulce, boniato</i>
cancha	<i>terreno rústico cercado (am., pe.)</i>
canchón	<i>ver cancha</i>
combi	<i>vehículo que funciona como transporte público (am.)</i>

## CH

chacha	<i>hombre, varón</i>
chairo	<i>un tipo de sopa con carne, generalmente de cordero y con ch'uñu (an.)</i>
chakra	<i>campo donde se desarrollan actividades agrícolas (qu., am.)</i>
challwa o chawlla	<i>pescado</i>
chiqapa	<i>directo, correcto</i>
ch'uspa	<i>bolsa pequeña para llevar coca u otros objetos</i>
chuta	<i>montículos que marcan confines en las comunidades</i>
chuyma	<i>'interioridad', sentimiento</i>
chuymani	<i>anciano, persona sensible, sabio</i>

## CHH



chhijchhi *granizo; chhijni en la variedad de Huancané*

## **CH'**

ch'alla *'aspersión' ritual de un líquido*

ch'ama *fuerza*

ch'anca *hilo de lana*

ch'arki *carne deshidratada al sol (qu.)*

ch'iwí *sombra; ch'iju, en la variedad de Huancané*

ch'iyari *negro*

ch'iyari imilla *una variedad de papa llamada 'papa negra'*

ch'ullu *gorro con orejeras (an.)*

ch'uñu *papa procesada a través de la deshidratación y el calor (an.)*

ch'uqi *papa*

ch'uspa *bolsa tejida para llevar coca, símbolo del Teniente (qu., ay.)*

## **F**

fiambre *ver ququ (an.)*

## **G**

guano *del qu. wanu, estiércol, abono empleado en agricultura (an.)*

## **H**

huak'cho

*ver wajcha (qu.)*

## **I**

imilla

*niña, todavía no adolescente*

## **J**

jach'a

*grande*

jaka

*vida*

jakaña

*placenta, vivir*

janaña janiwa wawa chiqiti

*cuando la mujer no puede parir*

janiwa

*no*

janq'u

*blanca/o*

janq'u imilla

*papa blanca, una variedad de la papa*

jaqi

*persona, ser humano*

jaqichasiña

*'hacerse persona', 'devenir ser humano',  
matrimonio*

jaqichasxaniwa

*'hacer saber', informar los padres de la esposa  
de la voluntad de juntarse*

jaqi aru

*'lengua humana', lengua aymara*

jatha

*semilla*

jathasiña

*'engendrar'*

jawasa

*haba*

jawutma

*ver jutma*

jayu

*sal*

jilata	<i>hermano</i>
jirón	<i>calle, vía urbana (pe.)</i>
jisk'a	<i>pequeña/o</i>
jisk'a imilla	<i>niña pequeña, autosuficiente en lo básico</i>
jisk'a yuqallu	<i>niño pequeño, autosuficiente en lo básico</i>
jiwaña	<i>morir</i>
jiwasa	<i>nosotros (inclusivo)</i>
jiwirinaka urupa	<i>Día de los muertos</i>
jiwra	<i>quinua, alimento</i>
jiwra phawaña	<i>sembrar quinua</i>
juma	<i>tú, ustedes (vosotros)</i>
jupa	<i>él, ella</i>
jutma	<i>ven</i>

## **K**

kamisaraki	<i>‘¿cómo estás?’</i>
kari kari	<i>ver kharisiri; la grafía correcta es khari khari</i>
kasarasiña	<i>‘matrimonio’; del esp. casar</i>
kawki	<i>¿dónde?, ¿adónde?</i>
kimsa	<i>tres</i>
kimsa misa	<i>misa de los tres años</i>
kuka	<i>coca</i>
kullaka	<i>hermana</i>

kullpa *pedra envuelta en lana de llama empleada en la t'akja; esta es la grafía del autor que se cita, pero lo correcto es qullpa*

kuta jamach'i *un tipo de ave lacustre; grafía del autor citado, lo correcto es quta jamach'i*

kutiña *remover la tierra ya cultivada en la pasada temporada agrícola, pero sembrando lo que se sembró el año pasado, retornar*

## **KH**

kharisiri *el/la que saca sebo*

kharisiriti *enfermedad provocada por el kharisiri*

khiti *¿quién?*

khitipxtansa *¿quiénes somos?*

khulpa *pedras de barro con yerba*

## **K'**

k'awna *huevo*

k'upaña *romper piedras de barro*

## **L**

laphi *hoja*

laq'a *'tierra dinámica'*

lixwi o laxwi *cerebro*

lik'ichiri *ver kharisiri*

lik'jamawa	<i>pasta de agua y sal que se emplea en la ceremonia del sutichaña</i>
luk'i	<i>variedad de papa amarga</i>
luraña	<i>hacer alguna actividad</i>
<b>LL</b>	
llawlla	<i>seres del campo, 'espíritus' de animales, para alguna/os 'sirena'</i>
lijwana	<i>herramienta de trabajo, parecida al azadón</i>
lluqu	<i>corazón (entendido como órgano)</i>
<b>M</b>	
machaqa	<i>nuevo</i>
machaq alma	<i>alma nueva</i>
maestro	<i>experto en una determinada actividad, p. ej. albañil, yatiri</i>
maná	<i>ver pasankalla</i>
mara	<i>año</i>
mara misa	<i>misa del año</i>
mäyrina	<i>madrina</i>
mathapiwi	<i>asamblea</i>
maya	<i>uno</i>
mayku	<i>'jefe', 'señor', 'autoridad'</i>
mistura	<i>confetis</i>
muchu wawa	<i>ya existe otro wawa de alrededor de un año</i>

municipal	<i>vaso en el que se hecha parte de la cerveza cuando se bebe en los bares en grupo de un solo vaso (pu.); llamado también ‘puchero’</i>
murú	<i>toro sin cuernos</i>
mursuña	<i>fin del luto, cambiar la ropa negra con otra de colores</i>
muruña	<i>primer corte de pelo</i>
murusiña	<i>ver muruña</i>
musq’a	<i>rico, dulce</i>

## N

-naka	<i>pluralizador. Ej. kullaka, hermana; kullakanaka, hermanas</i>
naya	<i>yo</i>
nayra	<i>ojo, lo que está detrás</i>
nayra alma	<i>‘alma vieja’</i>
niya kumtirixiwa	<i>el wawa gatea</i>
niya sartirixi	<i>el wawa aprende a caminar</i>
niya sayirixi	<i>el wawa se para</i>
niya ut’irixiwa	<i>el wawa aprende a sentarse</i>
niyak’uta kuchuqaña	<i>ver muruña</i>
niyak’uta muruña	<i>ver muruña</i>

## Ñ

-ña	<i>marcador de infinitivo. Ej. saraña, ir, andar; funciona también como concretador</i>
-----	---

ñaqak	<i>ver kharisiri qu.</i>
ñuñu	<i>seno</i>
<b>O</b>	
oca	<i>ver apilla</i>
ojota	<i>tipo de sandalia andina, generalmente hechas de llanta de neumático</i>
<b>P</b>	
pacha	<i>época, tiempo</i>
pachamama	<i>‘madre tierra’, ‘naturaleza’</i>
päyriu	<i>padrino</i>
parqi	<i>lugar en pendencia</i>
pasankalla	<i>maíz endulzado</i>
paya	<i>dos</i>
pay suma	<i>forma de agradecimiento, ‘gracias’</i>
phistachasiniwa	<i>‘se hace la fiesta’</i>
pishtaku	<i>ver kharisiri qu.</i>
pollera	<i>falda larga, vestimenta femenina (an.)</i>
Punku	<i>puerta</i>
putu	<i>cocina</i>
<b>PH</b>	
phawaña	<i>sembrar, derramar cosas al viento</i>

phuyu *pluma de ave, neblina*

## Q

qamasa *'coraje'*

qulti *cabello enmarañado*

qumpi *variedad de papa*

ququ *'fiambre', manera de comer comunitaria  
aportando cada una/o algo*

## QH

qhana *'transparencia', claridad, color claro*

qharaya *'cuando recién amanece'*

qhipnaqata *transportar el wawa en el awayu*

qhiri *fogón*

## Q'

q'ara *'el/la que no vale', 'que no tiene nada',  
'blanco', 'criollo'*

q'ipi *bulto*

q'uchuña *cantar canciones religiosas*

## R

risiri *el/la que reza*

rocoto *Capsicum pubescens, un tipo de pimienta  
picante. Del **qu.** ruqutu y del **ay.** luqutu*



rutucha *ver muruña*

rutuchi *ver muruña*

## S

sank'ayu *flor de un tipo de cactus*

sarnaqawi *costumbre, vivencia*

sataña *sembrar*

satiri *la/el que siembra*

sirina, sirinu *sirena, sireno*

sullu *feto*

suma *bueno, bien*

suti *nombre*

sutichaña *atribución del nombre*

sutikatuqaña *'bautismo'*

## T

tacho *recipiente para la basura (pe.)*

taki *medida de peso*

tawaqu *joven mujer*

taypi *lo que está en el medio*

taypi alma apxata *segundo año de luto*

tisiku *tuberculosis*

tispachuru *'Día del despacho del alma'*

tuku	<i>fin</i>
tukut alma apxata	<i>tercer año de luto</i>
tukuña	<i>acabar, terminar</i>
tunta	<i>ch'uñu blanco</i>
turkayaña	<i>cambiar, canjear</i>
tutira	<i>soltera</i>

## TH

thaki	<i>camino</i>
thaya	<i>viento</i>

## T'

t'akara apsuri	<i>ritualista de la t'ajja</i>
t'akja	<i>ceremonia de separación simbólica entre vida y muerte; grafía que emplea el autor citado. La forma correcta sería t'ajja</i>
t'ant'a	<i>pan</i>
t'ant'a achachi	<i>'abuelo de pan'</i>
t'ant'a wawa	<i>figuras de pan de forma humana que se hacen en el Día de los Muertos</i>
t'una	<i>basura, pedazos de un objeto</i>

## U

ukhama kiwa	<i>así es</i>
uma	<i>agua</i>

umaña	<i>beber</i>
uraqi	<i>tierra, suelo</i>
uru	<i>día</i>
usu	<i>enfermedad</i>
usuyiri	<i>partera</i>
uta	<i>casa, morada</i>
uyu	<i>cancha, canchón, cerco</i>
uywaña	<i>criar</i>
uywiri	<i>seres protectores de la morada; 'la/el que cría', persona que cría hija/o ajena/o</i>

## **W**

waja	<i>papas cocidas en un horno de terrones</i>
wajcha	<i>'huerfano'</i>
wali	<i>bien, bueno, útil</i>
wara	<i>'bastón del mando', uno de los símbolo del Teniente</i>
wari	<i>vicuña</i>
warmi	<i>mujer</i>
waru waru	<i>huecos para sembrar papas</i>
waska	<i>ebrio, borracho (an.)</i>
watya	<i>ver waja (qu.)</i>
wawa	<i>bebé, niña/o muy pequeño</i>
waxt'ata	<i>durante el Tispachuru un adulto distribuye caramelos y fruta a las y los niños</i>

wayna	<i>joven varón</i>
wila	<i>sangre, rojo, rojizo</i>
wilamasi	<i>pariente</i>
wilancha	<i>aspersión ritual de sangre animal en las paredes de una casa</i>
williña	<i>derramar</i>
wiphala	<i>bandera, símbolo identitario principalmente aymara</i>
<b>Y</b>	
yatiri	<i>experto de prácticas rituales</i>
yapu	<i>ver chakra</i>
yapuchaña	<i>hacer chakra</i>
yuqallitu	<i>una variedad de papa</i>
yuspagara	<i>‘dios te lo pagará’, forma de agradecimiento</i>