

# La lengua *jaqi aru* (aymara) como elemento de identidad

## The Aymara (*jaqi aru*) Language as an Element of Identity

REBUT: 14.10.2014 // ACCEPTAT: 20.12.2014

Domenico Branca

*Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)*

### Resumen

A partir de un enfoque que rechaza las identidades sociales y étnicas como esencias ontológicas puras y ahistóricas, y considerándolas, al contrario, como construcciones cronológicamente ubicables, resultado de procesos complejos de larga duración, se discutirá el papel que juega el idioma en la autoidentificación de los aymara peruanos. Se dividirá el artículo en dos secciones. En la primera, se discutirá el punto de vista de los actores sociales en relación a la lengua aymara y, en la segunda, se mostrará la manera en que el Estado peruano define a los aymara a través de los censos basados en un indicador exclusivamente lingüístico. Se tendrán en cuenta, además, las demandas indígenas de participación en la construcción de los parámetros censuales y la carga inferiorizante que la lengua aymara ha padecido en el curso de la historia con respecto al más prestigiado castellano.

**Paraules clau:** Lengua, identidad, aymara, Perú, censo

### Abstract

This paper starts from an approach that rejects the notion of social and ethnic identities as pure and ahistorical ontological essences, and instead takes them to be chronologically locatable constructions resulting from complex long-duration processes. The article is divided into two sections. First, I will discuss the social actor's point of view in reference to the Aymara language. Second, I will show how the Peruvian state defines the Aymaras through the census, using an exclusively linguistic marker. Indigenous demands for participation in the construction of the census parameters are considered, as well as the asymmetric treatment of the Aymara language as inferior in relation to Spanish, which has historically enjoyed a position of prestige.

**Key words:** language, identity, Aymara, Peru, census

*Asta que aprendimos a escribir en español pero  
nunca dejamos de ablar la lengua  
de nuestros ancestros [...]   
Ablar en español desir que esistimos  
pensar en español con pasión y ternura  
dominar el español para luchar”*

(Ayala, 2012: pp.127-128)

## **Introducción**

Vivimos en un mundo de identidades elegidas pero también impuestas. Nos clasificamos y clasificamos a los otros en base a elementos escogidos y naturalizados. Elementos que, históricamente, han determinado civilización y barbarie, normalidad y anormalidad. La tradición occidental (Ventura 1994) ha catalogado científicamente a sus otros, a menudo creando conjuntos que ahora se definen como grupos étnicos. La existencia de individuos que se reconocen como aymara – y que son reconocidos o buscan serlo por los otros –, no implica la existencia de una *aymaridad* como entidad *a priori*, como estructura arraigada dentro de los integrantes de este grupo. Una visión de tal suerte, “buena para pensar”, como la denomina Restrepo (2004: 16) conduciría a la creencia en una existencia ontológica de grupos separados, lo que Brubaker (2002) define “grupismo”, y se constituiría como otro elemento más dentro de un sistema de clasificación formal. Tampoco sería correcto recluir al conjunto en examen dentro de un análisis de tipo instrumental, puesto que la etnicidad y la identidad no son sólo una especie de recurso, ya sea político, económico o cultural, manipulado por élites que buscan beneficios de tipo simbólico o material, ni un hecho objetivo que existe por sí mismo, como fenómeno social o individual. Esto conllevaría un reduccionismo que daría a las élites demasiado poder, en términos de constricción, y demasiado poco a los actores sociales.

Partiendo del presupuesto que las identidades son construcciones históricamente creadas (Amselle 1990, Stolcke 2008) y socialmente significantes, buscaré evidenciar el punto de vista de los actores sociales, lo que ellos mismos piensan y dicen acerca de la lengua, y qué lugar le asignan en los discursos sobre su identidad. Por otro lado, buscaré mostrar cómo el poder, ejercido por el Estado peruano, determina quién es y quién no es aymara, y lo hace justamente a través de los censos, cuya pregunta cognoscitiva – por lo menos a partir de 1940 – se enfoca en la lengua aprendida en la niñez, subrayando al mismo tiempo las críticas que los mismos actores sociales hacen de este método.

Los datos analizados en este texto han sido recogidos durante mi trabajo de campo en el departamento peruano de Puno, ubicado en el sur del país, al confín con el Estado Plurinacional de Bolivia, siendo doctorando en antropología social y cultural en la Universitat Autònoma de Barcelona, con un proyecto de tesis sobre identidad y nación aymara. Es posible distinguir tres áreas ecológicas principales, en un territorio que se coloca por su mayoría a más de 3,000 msnm: la sierra, el altiplano y la selva, esta última en la parte norte de la región. El departamento, dividido en trece provincias, cuenta con una población de alrededor 1,400,000 habitantes, cuyos centros principales son Juliaca, motor económico de la región, y Puno, capital departamental. Históricamente, la zona ha visto la interacción de tres grupos etnolingüísticos, es decir, los quechua, los aymara y los mestizos (Primov 1974), estos últimos descendientes de blancos de habla hispana.

Dividí la investigación de campo en dos estadías. La primera parte, seis meses entre julio y enero de 2013/14, realizada en Puno, donde vivía con una familia aymara originaria de la comunidad de Ancasaya y de la cercana parcialidad de Alpacollo, en la provincia de El Collao-Ilave, a mayoría aymara. El jefe de la familia, que de hecho me

ha adoptado, es un intelectual muy reconocido no sólo a nivel regional sino también nacional. Este hecho me permitió entrar en círculos universitarios e intelectuales y conocer las comunidades aymara del entorno, viviendo las más variadas ocasiones festivas y cotidianas. La segunda parte de la estancia, cuatro meses entre julio y noviembre de 2014, viví en la comunidad de Ancasaya, visitando también la parcialidad de Alpacollo, bastante cercana. A lo largo de este período, he podido realizar entrevistas en profundidad a diferentes sujetos, desde los intelectuales hasta los campesinos, además de vivir en el campo y participar en eventos organizados por asociaciones aymara, tales como la Unión Nacional de Comunidades Aymara (UNCA).

### ***Breve cuadro histórico***

Para entender por qué para los aymaras la lengua se constituye como elemento trascendente de identidad, es útil contextualizar las múltiples emergencias de los que ahora se conocen como aymara.

Diversos autores (Albó 1984, Bouysse-Cassagne 1987, Cerrón-Palomino 2013) han evidenciado la presencia de múltiples grupos en la zona altiplánica y, en el caso en examen, Bouysse-Cassagne (1978: 1058), señala que antes de la llegada de los Incas a la región del Collao, etnias de lengua aymara se encontraban distribuidas en numerosos señoríos y constituían el grupo más importante demográfica y políticamente. En un estudio posterior, Thérèse Bouysse-Cassagne (1987) hacía notar que en el área andina coexistían numerosos grupos étnicos que se asemejaban a lo que Albó – a este propósito – ha definido un “tejido policromático” (Albó 1984: 29). Esta conformación espacial, pero también socio-política, ha sido analizada por John Murra (1975: 59-116), quien propuso el modelo de los “archipiélagos verticales”, un “ideal andino compartido por etnias” (*Ibid.*: 60) distantes entre sí geográficamente y distintas a nivel de complejidad político-económica. Con la conquista inca de mediados del siglo XV (Rowe 1945), termina la independencia de los señoríos de habla aymara en los Andes. O, con palabras de Murra: “la última vez que los Aymara fueron verdaderamente libres fue antes de su incorporación en el estado Inca, alrededor del año 1450 de la era cristiana” (Murra 1988: 1951). Se ha demostrado que existía un “lenguaje simbólico compartido” (Platt 1988: 413) entre los vencedores (los incas), y los vencidos (las “federaciones” y “confederaciones” aymaraparlantes), hecho que facilitó la inserción de estos señoríos al interno del nuevo esquema de organización.

Ahora bien, cabe preguntarse cuál era el sentimiento de identidad, es decir, si existía verdaderamente una conciencia común, entre individuos que hablaban un mismo idioma, de pertenecer a un único pueblo. Como dije, la zona de poblamiento de grupos de lengua aymara era el *suyu* más meridional, el Qullasuyu. Albó (1984: 33) afirma que resulta difícil para esta época hablar “de algo así como cultura *aymara*, como contrapuesta a otras. ¿Era éste el criterio identificatorio de los grupos y sociedades que poblaban el actual espacio aymara?” Probablemente, más que de una conciencia de pertenecer a un mismo Estado o a una misma nación – en el moderno sentido del término – sería más correcto hablar de una pertenencia local al propio contexto parental y social. Por supuesto las interacciones con otros grupos eran frecuentes, sobre todo en términos económicos. Sin embargo, leer la pertenencia identitaria de estos grupos a través de categorías analíticas actuales es forzar *ad hoc* la realidad del contexto en estudio. El término identidad es una construcción analítica sucesiva, desarrollada en otro tiempo y lugar y, en cierta medida, esencializante de las relaciones entre seres humanos. Es posible que existiera la conciencia de compartir con otros grupos e individuos un idioma inteligible, una serie de rasgos comunes, sin por ello llegar a esa

visión superestructural de ser un pueblo.

Con la conquista y colonización española se van modificando y desarticulando una serie de elementos consituyentes de la estructura y superestructura previa a la invasión ibérica. Uno de los hechos más violentos y duraderos perseguidos y realizados por los españoles fue el haber marcado y naturalizado al *otro*, de acuerdo con un proyecto de subalternización del otro mismo. Para Albó (1984: 35) hay que tener en cuenta, también, el hecho de que “como consecuencia de todo lo anterior, se fue perdiendo el sentido de pertenencia a grupos étnicos distintos”, ya que con la organización de la estructura colonial se fueron creando, construyendo e institucionalizando una serie de categorías de naturalización y minorización de los dominados. La cuestión lingüística, tuvo un papel fundamental: se eligieron – por razones de evangelización – tres lenguas principales: el *runa simi*, el *jaqi aru* y el *puquina*<sup>1</sup>. Por ello, “al combinarse los diversos factores descritos hasta aquí, cada vez más fueron identificándose ciertas regiones geográficas con determinados territorios y se fue perdiendo el antiguo esquema con muchos idiomas en cada lugar” (Albó 1984: 35). Estoy de acuerdo con Albó cuando sostiene que es en este período en el que se puede “hablar con rigor de algo así como «mundo aymara»” (*Ibíd.*) como consecuencia de las intervenciones españolas en los espacial, en lo lingüístico y en la visión de los mismos habitantes. Además, la historia aymara así como la conocemos, es resultado de una “creación o consecuencia de los nuevos ordenamientos coloniales” (*Ibíd.*).

De hecho, uno de los primeros en referirse a las comunidades asentadas en la zona sur andina como “naciones” – en su acepción de “pueblo” – fue el cronista Polo de Ondegardo, quien “llamó *aymaraes* a la gente (*jaqi*) de los señoríos o reinos de la región” (Tintaya 2007: 174), probablemente en base a informaciones lingüísticas previas (*Ibíd.*). Siempre según Tintaya – y es una interpretación que me parece verosímil – la palabra “aymara” es una corrupción española de *jayamar aru* para indicar *jaqi aru*. Siempre para el autor *jaqi aru* sería una “heterodesignación, un reconocimiento que hace que el *aymara* aparezca como una identidad designada” (*Ibíd.*: 175). Entonces, no existía una identidad aymara, ni una categorización hecha por otros, sino que era un “atributo cultural” de “indios” que hablaban esa lengua<sup>2</sup>. Durante el levantamiento de Túpaj Amaru y de los Katari (1781), junto a las reivindicaciones por la tierra y contra de la explotación, se da “también la defensa de los valores y las costumbres, la defensa y reivindicación del *jaqi aru*, (lengua *aymara*) en tanto rasgo o atributo cultural” (*Ibíd.*).

Durante el período republicano, y particularmente en la primera mitad del siglo XX, por lo que atañe el Perú, hubo algunos levantamientos importantes que ponían énfasis sobre la cuestión identitaria y de la educación (Ayala 1989, 2006, Alanoca 2007); también intelectuales como José María Arguedas y Gamaliel Churata empezaron a valorar al indio, contribuyendo a una lenta toma de conciencia que, a causa de la fuerte presencia estatal, por un lado, y de las organizaciones campesinas de izquierda, por el otro, percibían sin simpatía el discurso étnico, al igual que la condición de “indio”. Propiamente el discurso izquierdista de clase y su reproducción de “la vieja tradición de desprecio hacia lo indio” (Pajuelo Teves 2007: 101), frenaron el desarrollo de una conciencia étnica en el Perú. Fue en los años 80 cuando empezaron a nacer – sobre todo en el sur, bajo la influencia de los grupos bolivianos, como el katarista – las primeras organizaciones que hacían uso de un discurso indianista, como la Federación de Comunidades y Campesinos de la Nacionalidad Aymara Tupak Katari. Sin embargo,

<sup>1</sup> El *runa simi* es la lengua hablada por los quechua, el *jaqi aru* la hablada por los aymara, mientras el *puquina* es desaparecido.

<sup>2</sup> Se vea también Cerrón-Palomino (2013: 65-85).

el inicio del conflicto promovido por Sendero Luminoso, en particular en la zona andina, puso en segundo plano la emergencia étnica, y dejó una herida profunda en la historia peruana reciente. El “factor étnico” (*Ibid.*: 104), irrumpió definitivamente con las elecciones del 90, cuando Alberto Fujimori se convirtió en el primer presidente de origen japonés en la historia del Perú, y sucesivamente, con la presidencia del “cholo” Toledo (Oliart 2002, Pajuelo Teves 2007).

En los años 2000 dicho “factor étnico” se fue consolidando hasta cobrar una trascendencia muy relevante en la región de Puno. Es de este periodo la propuesta de una Nación Aymara, empujada sobre todo por intelectuales tales como Vicente Alanoca (2013) y José Luis Ayala (2009).

### ***La lengua jaqi aru vista por los aymara***

Para escribir el presente trabajo, se han utilizado las entrevistas realizadas a personas que se autodefinen como aymara, aduciendo, en los diferentes casos, distintas motivaciones acerca de su autorepresentación identitaria (Branca 2014b). En general, se trata 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 u 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. Sin embargo, es posible distinguir algunos grupos principales, empezando con una identidad definible como “lingüística” (Branca 2014a). De hecho, la identificación en cuanto aymara se estructura alrededor de numerosos elementos, entre ellos el idioma, 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. A la pregunta acerca de su identificación “nacional”, un agrónomo procedente de Vilque Chico, en la provincia de Huancané (Puno, 19/07/13), contesta: “Claro, por supuesto, nuestro país que es Perú es multilingüe; está el español mismo, el quechua, el aymara e idiomas más de la selva [...]. Sí, yo me identifico con lo que es el idioma aymara”.

Sin embargo, para algunos entrevistados, 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: “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” (Puno, 13/08/13)<sup>3</sup>. 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, 13/08/13). 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

<sup>3</sup> Véase a este propósito Alanoca (2013) y Llanque (1990).



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... El... El inglés tiene su territorio, su cultura, su idioma. Son propias de nacionalidades. Pero, acá, en Perú no existe (Puno, 13/08/13).

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” (Fabiatti 2013: 13, traducción mía). 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 (Barth 1976) tan objetivas como la misma lengua, el territorio, los “usos y costumbres”, la vivencia.

En otra entrevista, al contrario, emerge la ambivalencia, es decir, el carácter no cerrado y de construcción que caracteriza las identidades. Una chica – al contestarme a una pregunta acerca de su identificación – me respondió que ella se sentía “peruana”. Siendo procedente de una comunidad, Pisacoma, en la provincia de Chucuito-Juli, le pregunté entonces si se sentía “sólo peruana”. Me contestó:

*Entrevistada:* 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.

*Yo:* Entonces, ¿tú no te defines aymara porque no hablas aymara? ¿Por esto?

*Entrevistada.:* Eh, no lo sé [ríe]... Verdad, no lo sé, porque es un punto donde me estaría faltando, yo soy aymara pero no lo hablo (Puno, 1/10/13).

Normalmente en el campo, tanto en acontecimientos cotidianos como en ocasiones festivas, la comunicación es en aymara<sup>4</sup>; para esta 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<sup>5</sup> o del pueblo, o cuando sus papás hacen en el alferado<sup>6</sup>,

<sup>4</sup> Aunque, a menudo, a los niños pequeños se les habla en español.

<sup>5</sup> Se refiere a la institución escolar.

<sup>6</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. En una web de promoción turística de Puno se presentan a los alferados de la Fiesta de la Candelaria (la más importante de Puno) en estos términos: “Los Alferados de la Fiesta de la Candelaria, son aquellas personas constituidos en hogar de ejemplo y bajo matrimonio religioso, que conociendo obligaciones frente a la Patrona de Puno, se DEVOTAN y se comprometen a cumplir una serie de tareas que son

o cuando es carnaval... En diferentes escenarios, ahí es dónde lo aprende” (*Ibíd.*).

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*<sup>7</sup>, 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”, afirma un profesor de escuela rural (Puno, 23/11/13). 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 (Puno, 6/11/13). 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” (*Ibíd.*). Hablar la lengua no es todo, “es incompleto” (*Ibíd.*), 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, 11/09/13). Pero, esta interioridad no es exclusiva del *jaqi* – el ser humano –, no es, parafraseando a Ayala (2011), *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 (*Ibíd.*). 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”<sup>8</sup>. 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*<sup>9</sup>. El idioma permite una comunicación y un entendimiento del contexto en un sentido amplio, a partir de las relaciones con los otros *jaqinaka* – seres humanos – y de éstos con los *achachilas*<sup>10</sup>, los

---

costumbre del pueblo frente a la Iglesia. Los Alferados, cumplen todas sus obligaciones sin escatimar esfuerzo alguno, generalmente es un desprendimiento de toda cuantificación material, sin observar limitaciones de ningún tipo y que a dicho desprendimiento, en el tiempo hemos podido observar, que esta conducta deviene en una de beneficio incalculable (Paz, tranquilidad y recogimiento) y que tales beneficios solamente son apreciados por quienes han sido actores de dicha actividad. Los alferados se ocupan de los arreglos florales que se encuentran al pie de la Santísima Virgen de la candelaria, así como de los castillos que se queman la noche de víspera (1 de febrero), así como asiste a las misas de alba, vísperas y fiesta acompañado de una banda, junto a las autoridades de la ciudad, la alferada lleva a los niños Jesús en brazos, y el alferado lleva una Cruz Alta” (<http://www.punomagico.com/festividad%20candelaria%202007%20ALFERADOS%20FIESTA.htm>, consultado el 8/04/14).

<sup>7</sup> “Mestizo”. Sin embargo, el *misti* era también el patrón de la hacienda, el que no era aymara. Actualmente se utiliza también para indicar a aquellas personas que han migrado y vuelven al campo con un estatus económico, social o cultural superior y lo ostentan.

<sup>8</sup> Entrevista a ingeniero mecánico, docente universitario, realizada en Puno el 13/08/13.

<sup>9</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 reductible al de la Madre Naturaleza, ya que es mucho más denso. El término “pacha” comprende en sí mismo los conceptos de espacio y tiempo; 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, propio como homenaje a ella.

<sup>10</sup> Seres tutelares que residen en los cerros.

*apus*<sup>11</sup> y los *ajayus*<sup>12</sup> y, en general, con 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” (Puno, 2/08/11):

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 silbidos, la onomatopeya 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>13</sup>.

### ***Los censos peruanos y 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 apartado he analizado la manera en que los individuos perciben la lengua aymara, y cómo la definen como elemento importante en la construcción de sus identidades en cuanto sujetos colectivos. En esta sección 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 disponemos de los datos relativos a 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”, posiblemente el primer trabajo hecho por un científico profesional sobre este conjunto. Escribe Forbes: “En el Perú, 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>14</sup>. El año pasado la Guía de Forasteros<sup>15</sup> 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,

<sup>11</sup> “Ente superior, divino como invisible, pero perceptible a través de los sentidos” (Ayala 2011: 31).

<sup>12</sup> Espíritu vital (Ayala 2011: 31).

<sup>13</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).

<sup>14</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” (Gootenber 1995: 5).

<sup>15</sup> Así en el texto.



379.884 peruanos<sup>16</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, Alberti 1975:100-101), sobre una población censada de 6.207.967<sup>17</sup> individuos, los aymaraparlantes representaban el 2.9% del total, 184.743 personas (*Ibíd.*). Los datos fueron recogidos tomando en cuenta el idioma y la raza: “En Perú, el censo de 1940 preguntaba sobre lengua y raza [...], e informaciones adicionales sobre el comportamiento cultural” (Knapp 1989: 4, traducción mía). Después de veintiún años (INEI 1961, Escobar, Matos Mar, Alberti 1975: 100) el nuevo censo indica una población de 9.906.746 peruanos<sup>18</sup>, mientras el número de aymaras baja a 162.175, o sea al 1.6%<sup>19</sup>. Disminuye aún más en 1972, llegando al 1.1%, siendo los aymaras 149.664, sobre un total de 13.538.208<sup>20</sup>. En 1981<sup>21</sup>, la población de monolingües aymara baja ulteriormente: 122.357 individuos sobre un total peruano de 17.005.210<sup>22</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 1 cómo la población de monolingües aymara ha ido disminuyendo en el tiempo, pasando del 2.9% sobre el total al 0.7%.

**Tabla 1. 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: Mi elaboración de los 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 2, el número total de hablantes aymara ha ido aumentando, mientras han menguado los porcentajes<sup>23</sup>, debido al aumento de la población peruana en su conjunto.

<sup>16</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>17</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>18</sup> La población total era de 10.420.357 individuos, y la tasa de omisión del 4%.

<sup>19</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>20</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>21</sup> En 1961, 1972 y 1981 se preguntaba “about language” (Knapp 1989: 4).

<sup>22</sup> Nos referimos a la población censada. La población total era de 17.762.231 personas, con una tasa de omisión censal del 4.10%.

<sup>23</sup> Calculados sobre la población censada, y no sobre el total de la población.

**Tabla 2. 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: Mi elaboración de los 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>24</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 aymara y las demás lenguas aborígenes, según la ley” (Constitución Peruana 1993: 15, cursiva mía). En el caso del censo de 2007<sup>25</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>26</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 actual 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, 2/08/13).

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: “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” (*Ibíd.*).

Es interesante subrayar la visión indígena acerca del censo, ya que se advierte la

<sup>24</sup>Población total de 22.639.443 personas, con una tasa de omisión de 2.35%, 1.75% inferior respecto al 1981.

<sup>25</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>26</sup>Población total de 28.220.764 personas, con una tasa de omisión del 2.84%.

necesidad de contarse a sí mismos, poniendo en duda la oficialidad estatal. Como bien lo subraya Anderson (1996), 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<sup>27</sup> “naturales”. Por eso oficialmente los “aymaras” son unas 500.000 personas, es decir que cerca 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. Perú dice quiénes son los aymara a través de su propia concepción; pero ellos reivindican el derecho de *saber* quiénes y cuántos son, interviniendo en el método de contabilización 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 acá de lo que Albó ha definido 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:

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” (Puno, 13/08/13): [...] ¿quién quiere identificarse con lo peor, lo negativo?, como lo han pintado estos términos (*Ibíd.*).

Propio a causa de 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” no queda eliminada. En diversas entrevistas, de hecho, se hace referencia al trato hacia los aymarahablantes monolingüe 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”. No parece raro, entonces, que – también por oportunidad laboral o aceptación social – uno esconda su conocimiento del aymara. Un entrevistado, por ejemplo, me dijo que su hijo quería ser guardia y por este motivo pretendía cambiarse el apellido de Quispe a Quisbert, para no 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 da un renacimiento de la lengua, a través de propuestas como la educación intercultural bilingüe, tema importante en la agenda política estatal y adoptada también por los aymara peruanos (Alanoca 2013: 174-177).

<sup>27</sup> Sobre la inferiorización de los sujetos y la consiguiente creación de identidades sociales en América Latina véase a Bonfil Batalla (1972), de Rojas (2013), Maldonado-Torres (2007), Quijano (1992a, 1992b, 2000), Stolcke (1992, 2008), Mignolo (2009).

En conclusión, 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 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 históricamente definido 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 históricamente relegado el *jaqi aru* (y también el quechua y los otros idiomas nativos) en una categoría inferior con respecto al castellano, por todas las cargas discriminatorias de carácter racial que los procesos coloniales han determinado.

De hecho, como bien sintetizan Coronel-Molina y Graebner-Coronel (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”.

## **Bibliografía**

- ALANOCA AROCUTIPA, V. (2007) “La historia aún no contada. Comentario al libro «El presidente Carlos Condorena Yujra» de José Luis Ayala”, *Cabildo Abierto. Revista de Análisis Político*, núm. 24, p. 19.
- ALANOCA AROCUTIPA, V. (2013) *Conflictos aimaras*, Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- ALBÓ CORRONS, X. (1980) *Lengua y sociedad en Bolivia*, La Paz, Instituto Nacional de Estadística.
- ALBÓ CORRONS, X. (1984) “Formación y evolución de lo Aymara en el espacio y el tiempo”, in *Coloquio Estado y Región en los Andes* (10-14 jul.1984), pp. 29-43.
- ALBÓ CORRONS, X. (2002) *Identidad étnica y política*, La Paz: CIPCA.
- ALBÓ CORRONS, X. (2006) “Chi siamo noi? Identità locale, identità etnica e identità di classe tra gli aymara di oggi” in Colajanni, A. (de.) *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e stato in America Latina*, Roma: Meltemi, pp. 31-77.
- AMSELLE, J.L. (1990) *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- ANDERSON, B. (1996) *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma: Manifesto Libri.
- AZURMENDI, M.J. (2003) “Lengua e identidad: a propósito de una publicación reciente”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, vol. 48, núm. 1 (2003), pp. 409-429.
- AYALA, J.L. (1989) *Wancho Lima: cronivela*, Lima: Kollao Editorial Periodística S.R.
- AYALA, J.L. (2006) *El presidente Carlos Condorena Yujra*, Lima: Editorial San Marcos.

- AYALA, J. L. (2009) *Aymar Marka, Nación Aymara*, Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- AYALA, J.L., (2011) *Diccionario de la cosmo percepción andina. Religiosidad, jaqisofía y el universo andino*, Lima: Grupo Editorial Arteidea.
- AYALA, J.L., (2012) *Rotación de las elipsis y otros contraensayos*, Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- BARTH, F. (ed.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización de las diferencias culturales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BONFIL BATALLA, G. (1972) “El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, núm. 9 (1972), pp. 105-124.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T. (1978) “L'espace Aymara: Urco et uma”, *Annales. Économie, Sociétés, Civilisation* 33, núms. 5-6 (1978), pp. 1057-1080.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T. (1987) *La identidad Aymara: Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*, La Paz: Hisbol-Ifea.
- BRANCA, D. (2014a) “Algunos apuntes preliminares sobre los elementos que definen la identidad aymara en el departamento de Puno (Peru)”, *XXXVI Congreso Internacional de Americanística – Circolo Amerindiano*, Perugia 6-13 maggio.
- BRANCA, D. (2014b) “Aymara y peruanos. Algunos apuntes sobre la doble identificación en el departamento de Puno (Perú)”, *Congreso USP-UAB*. Universitat Autònoma de Barcelona, 10 aprile 2014.
- BRUBAKER, R. (2002) “Ethnicity without groups”, *European Journal of Sociology*, núm. 43, pp. 163-189.
- CERRÓN-PALOMINO, R. (2013) “Aimara”, in Mamani Chambi, P. (ed.) *Lingüística regional puneña*, Puno: Universidad Nacional del Altiplano, pp. 65-85.
- CORONEL-MOLINA, S.M., GRAEBNER-CORONEL L.L. (2005) *Lenguas e identidades en los Andes: perspectivas ideológicas y culturales*, Quito: Editorial Abya Yala.
- DE ROJAS, J.L. (2013) “Indianización y confines. Dos conceptos debatibles”, in Bernabéu, S., Giudicelli, C., Hazard, G. (eds.) *La indianización. Cautivos, renegados, «hommes libres» y misioneros en los confines americanos, s. XVI-XIX*, Madrid: Doce Calles / École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 19-31.
- ESCOBAR, A., MATOS MAR, J., ALBERTI G. (1975) *Perú, ¿país multilingüe?*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ETHNOLOGUE.COM, <http://www.ethnologue.com/language/ayr>, consultado el 9/3/13.
- FABIETTI, U.E.M. (2013) *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma: Carocci.
- FISHMAN, J.A., (2001) *Llengua i identitat*, Alzira: Bromera.
- FORBES, D. (1870) “On the aymara indians of Peru and Bolivia”, *The Journal of Ethnological Society of London (1869-1870)*, vol. 2, núm. 3 (1870), pp. 193-305.
- GOOTENBERG, P. (1995) *Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX)*.



*Algunas revisiones*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- KNAPP, G. (1989) "Potencial Ethnic Territories: Mapping Linguistic Data from Modern Andean Censuses", *Pre-publication working papers of the Institute of Latin American Studies University of Texas at Austin*, núm. 89-13, pp. 1-20.
- LLANQUE CHANA, D. (1990) *La cultura aymará. Desestructuración o afirmación de identidad*, Lima: Idea / Tarea.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007) "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 79-91.
- MIGNOLO, W. (2009) "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad", in *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, Museo de Arte Moderno de Barcelona, 2009 (dic.), pp. 39-49.
- MURRA, J. (1975) "El «control vertical» de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en Murra, J. (1975), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, pp. 59-116.
- MURRA, J. (1988) "El Aymara libre de Ayer", in Albó, X. (1988), *Raíces de América: El mundo Aymara*, Madrid: Alianza, pp. 51-73.
- OLIART, P. (2002) *El Estado peruano y las políticas sociales dirigidas a los pueblos indígenas en la década de los 90*, Documento Inédito CLASPO.
- PAJUELO TEVES, R. (2007) *Reinventando comunidades imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, vol. 192, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- PLATT, T. (1988), "Pensamiento político Aymara", in Albó, X. (1988), *Raíces de América: El mundo Aymara*, Madrid: Alianza, pp. 365-445.
- POZO, E. (2011) "Lo Aymara. Sobre los discursos identitarios reivindicativos Aymara en el sur de Puno", Piura, del 23 al 26 agosto de 2011, pp. 2-45.
- PRIMOV, G. (1974) "Aymara-Quechua Relations in Puno", *International Journal of Comparative Sociology*, núm. 15, pp. 167-181.
- PUNOMÁGICO.COM,  
<http://www.punomagico.com/festividad%20candelaria%202007%20ALFERADOS%20FIESTA.htm>, consultado el 08/04/14.
- QUIJANO, A. (1992a) "Colonialidad y modernidad-racionalidad", in Bonilla, H. (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito: Tercer Mundo Editores / FLACSO / Ediciones Libri Mundi, pp. 437-447.
- QUIJANO, A., (1992b) "'Raza', 'etnia', 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", in Forgues, R. (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima: Amauta.
- QUIJANO, A. (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, núm. 2, 2000 (Fall/Winter), pp. 342-386.
- RESTREPO, E. (2004) *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel

*Foucault*, Cali: Editorial Universidad del Cauca.

ROWE, J.H. (1945) "Absolute Chronology in the Andean Area", *American Antiquity*, vol. 10, núm. 3 (1945), pp. 265-284.

SMITH, A.D. (1984) *Il revival etnico*, Bologna: Il Mulino.

STOLCKE, V. (1992) *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid: Alianza.

STOLCKE, V. (2008) "Los Mestizos no nacen, se hacen", in Stolcke V., Coello, A. (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI–XXI)*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.

TINTAYA, P. (2007) "Identidad aymara en San José de Kala", *Identidades Étnicas*, vol. 2, núm. 7, pp. 169-202.

VALDIVIA VARGAS, N. (2011) *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*, Lima: GRADE.

VENTURA I OLLER, M. (1994) "Etnicitat i racisme", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 5, pp. 116-133.

© Copyright Domenico Branca, 2014

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2014

Fitxa bibliogràfica:

BRANCA, Domenico. (2014) "La llengua *jaqi aru* (aymara) como elemento de identidad", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 (2), Barcelona: ICA, pp. 10-24. [ISSN 1696-8298].

