

Lengua, traducción y autorrepresentación aymara en Perú

Domenico Branca ¹ Boris Blanco-Gallegos²

¹Universidad de Sassari, Italia

²Instituto de Estudios de las Culturas Andinas de Puno, Perú

E-mail: dbranca@uniss.it

Recibido: 13/04/2020. Aceptado: 28/06/2021.

Cómo citar: Branca, Domenico y Boris Blanco-Gallegos. 2021. «Lengua, traducción y autorrepresentación aymara en Perú». *América Crítica* 5 (2): 89-95. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4942>

Abstract—The aim of this article is to reflect on Aymara self-representation in the Peruvian context. The issue of language has a fundamental importance in global political-identity claims, as it represents a communicative tool that belongs primarily to a personal intimacy and, at the same time, to the idea of being part of a wider group. Anthropology has thoroughly investigated the role of language in ethnic and group constructions, its role as a marker in the construction of the boundaries between “us” and “others”, as well as the political need to study the texts produced by the social actors themselves. In this line, this text, resulting from a long-term ethnographic research in the Puno region, analyses indigenous self-representation and the use of the Aymara language in a wide range of texts, from literary translations to scientific papers, with the main objective of contributing to the discussion on ethnic self-representation. — *self-representation, Aymara, ethnic identity, Peru.*

Resumen—El propósito de este artículo es reflexionar sobre la autorrepresentación aymara en el contexto peruano. El tema de la lengua tiene una importancia fundamental en las reivindicaciones político-identitarias a nivel global, ya que representa una herramienta comunicativa que pertenece, primariamente, al campo de la intimidad personal y, al mismo tiempo, a la idea de formar parte a un conjunto más amplio. La antropología han indagado detenidamente el rol de la lengua en las construcciones étnicas y grupales, el papel de marcador que cumple en la construcción de los confines entre el “nosotros” y los “otros”, así como la necesidad política de estudiar los textos producidos por los propios actores sociales. En esta línea, este texto, resultado de una investigación etnográfica de larga duración en la región de Puno, analiza la autorrepresentación identitaria y el uso de la lengua aymara en textos muy diversos, desde traducciones literarias hasta artículos científicos, con el objetivo principal de contribuir a la discusión sobre la autorrepresentación étnica. — *autorrepresentación, aymara, identidad étnica, Perú.*

Maynit maynit jiskt' asifiani khitipxtansa sasa Maynit saniwa pampa jaqitwa sasa maynisti saniwa kampsinutwa sasa maynisti saniwa mistitwa sasa¹.

¹ “De uno en uno preguntémos / quiénes somos / unos irán a decir, gente de la pampa somos / unos irán a decir, campesinos somos / unos irán a decir, *misti* somos /” (Alanoca Arocutipá 2008: 9). La traducción del aymara al castellano es de Domenico Branca. Agradecemos a Edwin Quispe Curasi por la revisión lingüística.

INTRODUCCIÓN

Las teorías antropológicas y sociológicas sobre el nacionalismo y las identidades étnicas se han ocupado de forma extensiva de las problemáticas inherentes a los idiomas en la construcción y reivindicación política (Anderson 1993: 102-122; Hobsbawm 1998: 31 y ss. Smith 1984: 45). En el contexto latinoamericano, y en

particular peruano, el tema de la lengua ha representado, y sigue haciéndolo, una importante herramienta político-cultural de reivindicación identitaria (Coronel-Molina y Grabner-Coronel 2005: 7-27). En los Andes, el caso de la lengua aymara tiene un interés especial ya que, a diferencia del quechua – que puede contar con una larga tradición literaria con autores de nivel indiscutible, entre otros José María Arguedas – este idioma está conociendo sólo recientemente un uso cada vez más importante en el espacio público (Mamani y Mamani 2017). En sus largas historias, las lenguas originarias americanas han sido relegadas, por lo menos desde tiempos coloniales, a un mero empleo rural. La presencia indígena en los pueblos y hasta en las grandes ciudades ha sido sistemáticamente escondida bajo, dependiendo del contexto, la marginalización o el completo olvido (Santillán y Villegas 2016: 112). Pero lenguas como el aymara no sólo son medios de comunicación que sirven para hablar de lo “tradicional”; son lenguas que pueden, y de hecho lo hacen, estar injertadas creativamente dentro del mundo global y contemporáneo.

El texto en el exergo es la primera estrofa de una poesía de Vicente Alanoca Arocutipá, antropólogo y poeta aymara peruano, titulada *Khitipxtansa*, traducible como “¿Quiénes somos?”. Tomamos esta poesía como punto de partida para este artículo cuyo tema es la autorrepresentación aymara peruana a través del uso artístico, científico y literario de la lengua aymara en el Perú contemporáneo, es decir, intentando trabajar desde una perspectiva etnográfica que esté fundamentada en los textos producidos por los propios actores sociales (Mafeje 2001). Este escrito tiene un dúplice objetivo: contribuir a la discusión sobre la lengua aymara como herramienta de autorrepresentación identitaria (Branca 2014), a través de algunos ejemplos etnográficos de obras de intelectuales aymara peruanos²; y reflexionar acerca del papel de la escritura etnográfica como representación (Vargas-Cetina 2013) marcada por situaciones de poder entre el/la antropólogo/a y los sujetos que éste/a describe (Clifford y Marcus 1991).

Sería hasta superfluo decir que, ya desde hace tiempo, los “otros” se representan por sí mismos, sin la necesidad de que lleguen desde afuera para que se les enseñe a hacerlo. Por esta razón no es nuestra intención indagar si lo hacen – y sí, lo hacen; mucho más sencillamente, nos interesa ver cómo lo hacen, a través del uso políti-

co de su propia lengua. Nos referiremos en particular a algunos autores que están contribuyendo a construir un país, el Perú, en el que la idea de nación única, molingüe y homogénea sea superada por el reconocimiento de su pluralidad lingüística, étnica y cultural. Si bien somos los autores materiales de estas páginas, nuestras interpretaciones se basan en datos recogidos³ gracias a la ayuda de un gran número de mujeres y hombres en el Perú, autoras/es también.

DE LA REPRESENTACIÓN A LA AUTORREPRESENTACIÓN

Definimos el término ‘representación’ como la forma de hablar que un sujeto o grupo(s) tiene, en una situación de poder, con respecto a un sujeto o grupo(s) en una condición subalterna respecto al primero. En este sentido, no se trata sólo de hablar *de*, sino también de hablar *por*. Viceversa, con autorrepresentación entendemos la manera en que un sujeto o grupo(s) simbólicamente desaventajados en términos socio-políticos y económicos, tienen a la hora de representarse a sí mismos o ser voceros de su propio grupo. No hay, pues, una medida que indique de forma clara cuán autorizados se puede ser, y esta autoridad puede cambiar de contexto a contexto, y de acuerdo a las circunstancias históricas (Hall, 2010a, 2010b).

Ahora bien, en el caso andino tampoco existió un tiempo en que ciertos grupos sólo eran representados por los otros; piénsese en casos como los de Guamán Poma de Ayala, Pachukiti Yupanqui o el Inca Garcilaso que, cada uno con sus propias condiciones sociales, e insertados en contextos políticos, fueron voceros de instancias particulares durante el virreinato colonial. Sin embargo, por larga parte de la historia, casos como estos representaron una excepción dentro de una norma que, de hecho, veía la representación como un ejercicio de poder en manos de una minoría blanco-criolla compuesta – dependiendo de los momentos históricos – por funcionarios coloniales, misioneros, eruditos, viajeros, científicos nacionales y extranjeros, escritores, funcionarios estatales y, también, miembros de ONGs internacionales. Esto no quiere decir que las representaciones no fueron, también en muchos casos, empáticas. Significa, más bien, que la Historia nos ha transmitido una visión, y por supuesto, la oficial.

No es posible, sin embargo, indicar una fecha exacta en que los ‘otros’ “toman la palabra” en una arena política que puede tener divergencias escalares, de lo local a lo regional y a lo nacional, hasta llegar a lo internacional. El

2 Estamos conscientes de que este artículo tiene un marcado sesgo de género. Sin embargo, debemos relevar la escasa presencia femenina en los espacios culturales públicos cosa que, de hecho, no implica su ausencia total.

3 Para más datos sobre los trabajos de campo, y para una contextualización etnográfica sobre el conjunto aymara peruano, véase Branca (2017a) y Quispe Martínez y Blanco Gallegos (2018).

indigenismo en el Perú, en la primera parte del siglo XX, fue sin duda un punto de quiebre. El indigenismo peruano no fue un movimiento monolítico, en absoluto, sino un complejo fenómeno artístico, político y cultural en cuyo interior convivían – no sin tensiones – individuos de procedencia distinta, de orientaciones políticas a menudo conflictivas, y de trascendencias diferentes. Se podría esquematizar citando tres macro-bloques: individuos criollos fascinados por el “indio” como portador de valores “puros” y “tradicionales”; provincianos blanco-mestizos que, paternalísticamente, se esforzaban por “salvar” esos “indios” de la barbarie en que habían sido relegados; e intelectuales provincianos cuyo afán era de rescatar el bagaje cultural indiano para refundar la nación, como en el caso de Gamaliel Churata (Mancosu 2021). Con el indigenismo hay un cambio de patrones que pone el acento en el personaje más “ingombrante” de la historia cultural peruana, preparando el terreno para que puedan surgir los primeros intelectuales orgánicos indígenas, en particular, a partir de los años 70 del siglo XX (Branca, 2017a). En 1973, en el *Manifiesto de Tiwanaku* (publicado en Bolivia) quizás por primera vez se reivindica la existencia de un “nosotros, los campesinos quechua y aymara”. La historia de la autorrepresentación indígena y, en el caso que trataremos a continuación, aymara, es larga y procede de una serie de eventos socio-históricos que tuvieron lugar sobre todo a partir de la década de los 70, en todo Latinoamérica. En particular, ha sido marcada recientemente, sobre todo a partir de los años 2000, por el surgimiento de la reivindicación política de la nación aymara en Puno⁴ (Branca, 2017a). Quienes “narran” la identidad y la ‘nación aymara’ en Puno son, en la mayoría de los casos, personas que se autorrepresentan como aymara en contexto urbano y que a menudo proceden del

4 El Departamento de Puno tiene una población que rodea el 1,300,000 habitantes, de los cuales acerca de 320,000 personas han aprendido el aymara como lengua materna, 450,000 el quechua, y 417,000 el castellano. Los datos están referidos al último censo disponible, el del 2007, y por tanto, ya se han quedado relativamente antiguos. Cabe destacar, además, que el número de los hablantes de quechua y aymara no refleja la autopercepción de las personas, ya que el aspecto lingüístico – si bien muy importante – no necesariamente es *conditio sine qua non* para la autorrepresentación identitaria. La capital del Departamento, Puno, tiene alrededor de 140,000 habitantes, y otra ciudad importante, Juliaca, se aproxima a los 250,000. Como en otros lugares del Perú, de América Latina y del Continente, a partir de las últimas décadas está conociéndose una urbanización cada vez más importante, tanto que, en el caso de Puno, en 2009-2010 por primera vez la población urbana superó a la población rural. Hay que destacar, también, la relevante migración altiplánica hacia la Costa, y en particular, hacia Lima, a partir de la década de los 50. La capital del Perú es hoy una metrópolis de más de 9,000,000 de habitantes (Branca 2016).

ámbito rural, con estatus económicos y sociales distintos de los que constituyen la colectividad que describen y en la que fundamentan su narración política (Branca 2016, 2017a)⁵. Esto no significa que la “colectividad” se hace describir pasivamente y que no tiene voz. Significa que quién narra la identidad aymara tiene un discurso público que puede ser – o no – compartido, rechazado, ninguneado por quienes simplemente viven su identidad como aymara y que pueden – o no – participar en otro momento en el espacio público.

“AYMARA MARKACHIRINAKATAWA”

Autores como Moisés Suxo Yapuchura participan en la arena intelectual⁶ reivindicando su aymaridad urbana en cuanto hijo de migrantes unicachinos en Lima (Suxo Yapuchura 2008)⁷. En su ensayo de 2008, Suxo describe las complejas relaciones entre las estrategias económicas y las prácticas étnicas de los aymaras originarios de Unicachi en la capital peruana, mostrando cómo los lazos de parentesco permiten a los individuos enfrentarse a los

5 Sobre el papel de la clase en las representaciones étnicas en los Andes, Alison Spedding (2009: 516) escribe: “Considero que se rechaza debatir la clase social referente a los grupos indígenas actuales, por que los dirigentes, activistas e intelectuales que se reclaman indígenas, tienen una posición de clase que es distinta a la de sus representados y más cercana a los grupos históricamente considerados no indígenas. Sus estilos de vida y prácticas lingüísticas y culturales cotidianas se les acercan a estos no indígenas, a la vez que sus carreras políticas y académicas se fomentan en base a la discriminación positiva que se puede obtener al exhibirse como indígena”.

6 Acerca de la noción de intelectual periférico y su escritura científica véase Romero.

7 Es sentido común en el Perú asociar lo aymara a los Andes, especialmente a Puno y, por lo general, a la zona rural (Branca 2019). Por supuesto, no es una invención, pero tampoco responde totalmente a la realidad. Las personas que se autoidentifican como aymara residen en Puno y Juliaca, Ilave y Juli, y en otras ciudades del país como Arequipa, Tacna, Ilo y, por supuesto, Lima. En particular, se trata de descendientes de migrantes que se han mudado a las urbes en el curso de las décadas pasadas. Como afirman Gupta y Ferguson, “se sobreentiende, claro está, que los territorios geográficos a los que se les asigna una cultura y una sociedad no son necesariamente los de una nación. Se cuenta, por ejemplo, con la idea de áreas culturales que atraviesan las fronteras de los estados-nación, de la misma manera que se conciben naciones multiculturales. Contamos asimismo con las nociones de nuestra propia disciplina, que a menor escala establecen una correlación entre ciertos grupos culturalmente unificados (tribus o pueblos) y “su” territorio: “los nuer” viven en “Nuerlandia”, y así sucesivamente. La ilustración más clara de esta manera de pensar son los clásicos “mapas etnográficos” que profesaban mostrar la distribución espacial de pueblos, tribus y culturas. Pero en todos estos casos, el espacio mismo se constituye en una especie de plano neutro sobre el cual se inscriben las diferencias culturales, las memorias históricas y las organizaciones sociales. Es así como el espacio opera como un principio organizativo en las ciencias sociales, pero al mismo tiempo se le sustrae del ámbito analítico” (Gupta y Ferguson 2008: 235).

problemas cotidianos en un contexto como el limeño, sin dejar de lado las relaciones con la comunidad de origen, a la que vuelven en ocasiones particulares como fiestas comunitarias o pasajes importantes de la vida (Matos Mar 1984; Kingman Garcés y Bretón 2017: 240).

Suxo forma parte del Colectivo Aymara, una organización que se gestó en Lima en 2016 y que parte, sobre todo, de una preocupación lingüística y de la voluntad de rescate de la misma autoidentificación como aymara, tanto en el ámbito rural como en el urbano. Es relevante el mismo cuestionamiento que hacen de la estructura del Estado y de la univocidad de la nación. Como se lee en su *Plan de Acción Estratégico*⁸, el Colectivo aboga para el “fortalecimiento de la identidad nacional aymara”, y el establecimiento de un Estado y una sociedad peruana que sean pluriculturales. Otro aspecto central en la agenda del Colectivo es la dimensión lingüística, considerada interrelacionada con el ámbito cultural, en su sentido más amplio. La importancia de la lengua es, como para otros conjuntos indígenas o no, cabal, y el Colectivo imparte cursos de lengua aymara, abiertos a la ciudadanía⁹.

Emplear la lengua indígena aymara para comunicaciones científicas, obras artísticas y poéticas o prácticas traductivas es un acto político. En noviembre de 2017 los antropólogos aymara Vicente Alanoca Arocutipá y Edwin Quispe Curasi publicaron en la revista *Americanía* de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España, lo que puede ser considerado como uno de los primeros artículos académicos de antropología en lengua aymara, acompañado por su correspondiente traducción en castellano. De acuerdo con el resumen:

La primera versión de este artículo está escrita en aimara desde el territorio aimara, que forma parte del Perú. Esta cultura sufrió hace 500 años una flagelación a nivel de sus costumbres y de la lengua, pero a pesar de ello la cultura aimara sigue viva en los países de Perú, Bolivia y Chile. En estos países existe una política de unificación y fortalecimiento cultural frente a la opresión de los que quieren que esta cultura desaparezca, siendo ésta una política reivindicativa que viene siendo emprendida por un pensamiento de descolonización de los propios actores de esta cultura (Alanoca Arocutipá y Quispe Curasi 2017).

En el artículo se otorga amplio espacio al tema lingüístico, de hecho un componente central en las reivindicaciones aymara (Branca 2014), componente además implemen-

8 Agradecemos por su disponibilidad y apoyo al Colectivo Aymara en Lima y, en particular, a Leoncio Seje y a Moisés Suxo.

9 Domenico Branca participó en algunas clases en junio de 2017. Había estudiantes de las más distintas procedencias étnicas.

tado también en niveles administrativos, como en las sentencias jurídicas leídas en la ciudad de Ilave (Peña Jumpa 2019). Este proceso requiere de sujetos conscientes del idioma y especializados en la compleja tarea de la traducción, entendida en su significado antropológico más amplio. No solamente como traducción lingüística, sino también como traducción cultural. Y, como se dijo antes, la traducción es un acto político (Branca, 2017b: 78).

Lo sabe bien Roger Gonzalo Segura, lingüista aymara originario de Pomata, Puno, y docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Lima. Gonzalo Segura tradujo al aymara el clásico libro de Antoine de Saint-Exupéry, *El principito*, trasladado como *Pirinsipi wawa* (Gonzalo Segura 2016)¹⁰. En una entrevista afirma:

[T]rabajar por mantener vital una lengua nativa u originaria como el aimara es también hoy una labor de los periodistas, de la prensa, del cine, de los medios de comunicación en general... Eso está muy bien. Eso significa que no han trabajado en vano ni los líderes de las comunidades indígenas ni los intelectuales de las diversas ciencias como la Pedagogía, la Lingüística, la Antropología, la Sociología, para poner en la agenda pública el tema de la diversidad lingüístico-cultural como uno de los ejes fundamentales para fortalecer los cimientos de la nación peruana, la que aún está en construcción. Y la traducción de *El principito*, ahora *Pirinsipi wawa*, es un aporte más para demostrar que la lengua está más vital que nunca, y es preciso que sus hablantes la mantengan así, desarrollándola en diversos campos del saber humano (Lovón).

Asimismo, Luz Delia Justo Pinto, instando a su identidad y cultura aymara e interés profesional, ha elaborado un manual bilingüe (castellano-aymara) para que los diferentes profesionales de la salud puedan realizar uno de los procesos más cruciales para el diagnóstico clínico: la elaboración de la historia clínica. Y es que, desde los años ochenta, el Estado peruano ha implementado el Programa de Servicio Rural y Urbano Marginal de Salud (SERUMS)¹¹, lo que implica un constante traslado de médicos a poblaciones aymaras. Así, el texto, que va más allá de meras traducciones terminológicas, se convierte en una guía de conversación (desde el saludo hasta indicaciones médicas o visitas en próximos días) en aymara – tomando en cuenta los propios parámetros de lo que

10 En 2022 se publicará otra traducción de *El principito*, a cargo de Alan Ever Mamani Mamani, que se titulará *Lanqapu Yupallqally*.

11 En el Perú, para poder trabajar en el Estado o poder continuar con sus estudios, los médicos cirujanos, odontólogos, enfermeros, obstetras y químico farmacéuticos realizan el SERUMS por un periodo de doce meses.

significa hacer una historia clínica – entre médico y paciente para así lograr de manera más óptima la atención de la salud (Justo Pinto 2018).

El tema de las traducciones y el perfil sociológico de los traductores desde y hacia lenguas indígenas está cobrando cada vez más fuerza en todo Latinoamérica y en el Perú, y demuestra la vitalidad y creatividad de los hablantes de esas lenguas indígenas. El uso de tecnologías globales, como internet y de redes sociales como facebook¹², es también una realidad que, por sí sola, rompe con los estereotipos de aislamiento y esencialización de los idiomas originarios y de sus hablantes, demostrando que la modernidad es una región constantemente tomada, ocupada, traducida e interpretada de forma creativa, reivindicativa y política.

Si el cusqueño Martín Chambi es conocido y reconocido como el primer fotógrafo indígena, Óscar Quispe Catacora puede ser anoverado entre los primeros directores de cine aymara. Su película, *Wiñaypacha*, es el primer filme peruano en lengua aymara, alcanzando difusión nacional e internacional y mereciéndose diferentes premios. En julio de 2017, al conversar con Óscar en Puno, emergieron diversos temas, entre los cuales estaba su necesidad de transmitir y legitimar una visión émica, es decir, propia de la cultura aymara – autorrepresentarse. Dijo Óscar: “Esta película está muy relacionada con la identidad cultural de acá de la región de Puno, porque es la primera película hablada netamente en aymara, realizada por aymara, producida por aymara”. En este sentido, la autorrepresentación restituiría una visión, en la medida de lo posible, no mediada: la película, continúa el director, tiene “por lo tanto [...], una visión netamente andina. No es lo mismo que un cineasta de la capital o del extranjero venga y tenga, digamos, esa percepción. No es lo mismo que una persona del lugar lo vea” (Entrevista a Óscar Catacora, Puno, 19/07/2017)¹³. Y, efectivamente, la recepción de *Wiñaypacha* fue realmente impresionante. Las personas se autoidentificaban con ella, al menos por el hecho de que relataba una condición, un punto de vista, una visión ontológica de la realidad en la que se reconocían, o que asociaban con su propia biografía personal o

familiar.

Finalmente, hay que ver cómo también el Estado ha modificado su autorrepresentación en las últimas décadas, por supuesto, debido al contexto latinoamericano en que grupos distintos reivindican cada vez con más fuerza su presencia, y también por las recientes medidas constitucionales de estados como Bolivia y Ecuador. De acuerdo con el historiador peruano Manuel Burga, si hasta mediado del siglo XX, y quizás más adelante todavía, el país representaba a sí mismo como mestizo y uninacional (Burga 2005: 166), la tendencia actual va más bien hacia el reconocimiento de su heterogeneidad y – aunque todavía sin que se explicita en su Constitución – como plurinacional. Un ejemplo es la presentación del telenoticiero en lengua aymara transmitido desde el 24 de abril de 2017 en TV Perú. El nombre del telenoticiero es “Jiwasanaka”, en aymara el adjetivo posesivo de la 4ª persona plural, traducible como “nosotros” (incluyendo cualquier persona). Se realiza en Lima y sus conductoras, puneñas, también trabajan en la compleja tarea de la traducción de términos “modernos” en aymara. Se entrevistaron¹⁴ a los conductores en Lima y entre otros temas conversamos sobre la recepción del programa en zonas rurales en Puno. A este propósito, cuando estuvimos en la comunidad campesina aymara de Ancasaya, cerca de Ilave y de Puno, al preguntar sobre el éxito del programa, algunas comuneras criticaron la actitud vertical y centralista del programa limeño, cuestionando en particular el título del noticiario, ya que, nos dijeron, el programa trataba temas generales y no la realidad cotidiana y los problemas de las comunidades.

CONCLUSIÓN

¿De qué manera puede contribuir una antropología crítica a las luchas de los sujetos con quiénes los antropólogos trabajan? Una de las formas más exploradas, tanto práctica como teóricamente, es la de la restitución de lo publicado por los estudiosos o, también, de compromiso concreto en términos económicos y de desarrollo local y comunitario¹⁵. Además de esto, coincidimos plenamente con June Nash quien sostiene que

los paradigmas antropológicos están formados más explícitamente por los movimientos sociales que encuentran en el campo porque estas luchas, ya sea por la autonomía y la dignidad o por los dere-

12 A este propósito hay que señalar el importante trabajo de difusión y enseñanza de la lengua aymara realizado por el lingüista aymara boliviano Elías Reynaldo Ajata Rivera. Véase, por ejemplo, el blog <http://eliasreynaldo.blogspot.com/> y la página facebook <https://www.facebook.com/groups/798450220168095/>. Así también, en la actualidad se puede encontrar diferentes aplicaciones para smartphones que ayudan con el aprendizaje y la traducción de este idioma.

13 La entrevista fue realizada por Domenico Branca junto con Paola Mancosu en julio de 2017.

14 La entrevista fue realizada por Domenico Branca junto con Paola Mancosu en julio de 2017.

15 Pensamos por supuesto, y en particular para el contexto puneño, en Ralph Bolton y su fundación de micro-crédito en Chijnaya (Bolton, Greaves y Zapata 2010; Bolton 2015).

chos y recursos de la tierra, son una parte aceptada del estudio de campo. A medida que las personas desarraigadas y desposeídas se convierten en protagonistas de la historia, los antropólogos han aprendido a escuchar y beneficiarse de sus historias. La relación etnográfica ahora incluye una exploración colaborativa junto con la observación participante, ya que los antropólogos reconocen la contribución que hacen a la disciplina, así como la recopilación de datos en el campo (Nash 2013: 256).

La emergencia de la así llamada antropología crítica y postmoderna, sobre todo a partir de las décadas de los 70 y 80, ha contribuido largamente a la reflexión sobre el papel de la representación y de las relaciones de poder en juego entre quiénes representan y quiénes están representados en las etnografías.

Se puede concluir, entonces, retomando la pregunta inicial de Alanoca: si el poeta y antropólogo se preguntaba *khitipxtansa*, “¿quiénes somos?”, ahora, cada vez con más fuerza, la respuesta está siendo *nayaxa aymarätwa*, “soy aymara”.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo forma parte de los resultados del proyecto *Epistemologías alternativas. Talleres de Autorrepresentación en Amazonía, Andes y Palestina* (responsable científico Riccardo Badini), financiado por la Región Autónoma de Cerdeña. Una primera versión de este texto, bastante diferente, fue leída por Domenico Branca, junto con Paola Mancosu, en ocasión del Congreso Internacional *Naciones otras* que tuvo lugar en la Universidad de Cagliari, en mayo de 2018. A Domenico Branca se deben la investigación etnográfica, la escritura del ensayo y la investigación bibliográfica. A Boris Blanco se deben la estructuración, la investigación bibliográfica y la revisión del texto. Queremos dedicar este trabajo a la memoria de Óscar Catacora, gran cineasta aymara y amigo que nos dejó hace algunos meses.

REFERENCIAS

- Alanoca Arocutipa, Vicente. 2008. *Aymara marka. Juk'a amuyt'awinaka*. Arequipa: Centro de Idiomas de la Universidad de San Agustín.
- Alanoca Arocutipa, Vicente, y Edwin Quispe Curasi. 2017. “Aymaranakana sarnaqawipa jakaskakiwa. Jichhurunakana Perú uraqituqina”. *Americanía Número especial - Lenguas originarias*, 186-207.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bolton, Ralph. 2015. “La vida de un antropólogo en el Altiplano peruano: Reflexiones y recuerdos, 1962-2012”. En *Libro memoria. VI Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología del Perú*, editado por Luis Enrique Rivera Vela, 151-183. Puno: Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional del Altiplano.
- Bolton, Ralph, Tom Greaves y Florencia Zapata, edición. 2010. *50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Branca, Domenico. 2014. “La lengua jaqi aru (aymara) como elemento de identidad”. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* 19 (2): 10-24.
- Branca, Domenico. 2016. “‘La nación aymara existe’. Narración, vivencia e identidad en el Departamento de Puno, Perú”. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Branca, Domenico. 2019. “The urban and the rural in Puno, highland Peru”. *Anthropology Today* 35 (6): 18-20. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12542>.
- Branca, Domenico. 2017a. *Identidad aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración*. Lima: Editorial Horizonte.
- Branca, Domenico. 2017b. “Notas sobre antropología y traducción”. *Pluralidades: Revista para el debate intercultural* 5-6:75-92.
- Burga, Manuel. 2005. *La Historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Clifford, James, y George Marcus. 1991. *Retóricas de la antropología*. Traducido por José Luis Moreno-Ruíz. Madrid: Ediciones Júcar.
- Coronel-Molina, Serafin, y Linda Grabner-Coronel. 2005. “Introducción”. En *Lenguas e identidades en los Andes. Perspectivas ideológicas y culturales*, editado por Serafin Coronel-Molina y Linda Grabner-Coronel, 7-27. Quito: Abya-Yala.
- Gonzalo Segura, Roger Ricardo. 2016. *Traducción de Pirinsipi wawa. Aka pankka qillqirina jamuqatanakapaniwa (El principito)*. Buenos Aires: Javier Meras.
- Gupta, Akhil, y James Ferguson. 2008. “Más allá de la ‘cultura’: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia”. 7:233-256.
- Hall, Stuart. 2010a. “El espectáculo del ‘Otro’”. En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 419-445. Popayán/Lima/Bogotá/Quito: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Enviñon Editores.
- Hall, Stuart. 2010b. “El trabajo de la representación”. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 447-482. Popayán/Lima/Bogotá/Quito:

- Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Envión Editores.
- Hobsbawm, Eric. 1998. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Justo Pinto, Delia Luz. 2018. *Manual en Aymara: Elaboración de la Historia Clínica*. Puno: Colmena Editores, 2018. Puno: Colmena Editores.
- Kingman Garcés, Eduardo, y Víctor Solo de Saldívar Bretón. 2017. "Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (2): 235-253. <https://doi.org/10.1111/jlca.12216>.
- Lovón, Marco. 'Pirisinpi wawa': 'El principito' de Roger Gonzalo Segura. Visitado. <http://blog.pucp.edu.pe/blog/lenguaje/2016/06/28/pirisinpi-wawa-el-principito-de-roger-gonzalo-segura/>.
- Mafeje, Archie. 2001. "Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition". En *En African Social Scientists Reflections Part 1*, editado por Archie Mafeje, 28-74. Nairobi: Heinrich Boll Foundation.
- Mamani, Mauro, y Alan Mamani. 2017. *Harawikuna, Jarawinaka. Quechua/Aymara*. Lima: Lluvia Editores.
- Mancosu, Paola. 2021. "La poética de una nación otra. *Khirkhilas de la sirena de Gamaliel Churata*". *América Crítica* 5 (1): 75-79. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4870>.
- Matos Mar, José. 1984. *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Nash, June. 2013. "Epilogue. Identity and the Politics of Representation". En *Anthropology and the Politics of Representation* 2, editado por Gabriela Vargas-Cetina, 252-257. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Peña Jumpa, Antonio Alfonso. 2019. *La primera sentencia oficial en aymara*. Visitado. <https://www.servindi.org/actualidad/126464>.
- Quispe Martínez, Dante Euclides, y Gallegos Blanco Gallegos. 2018. "Etnoecología de los pastores de Puna: Un estudio de caso en la comunidad de Sisipa, Pomata". Tesis doctoral, Universidad Nacional del Altiplano.
- Santillán, Alfredo, y Marialina Villegas. 2016. "Imágenes para repensar las urbes latinoamericanas. Reflexiones a propósito de las postales sobre Quito". *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación* 130:107-126.
- Smith, Anthony D. 1984. *Il revival etnico*. Bologna: Il Mulino.
- Spedding, Alison. 2009. "Esencialismo ¿estratégico para quienes? Sobre el ocaso del discurso del mestizaje". *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 23:503-523.
- Suxo Yapuchura, Moisés. 2008. *La voz de una nación. Los aymaras de Lima Metropolitana. Caso Unicachi*. Lima: Editorial San Marcos.
- Vargas-Cetina, Gabriela. 2013. "Introduction. Anthropology and the Politics of Representation". En *Anthropology and the Politics of Representation*, editado por Gabriela Vargas-Cetina, 1-15. Tuscaloosa: University of Alabama Press.