

etnologia

REVISTA D'ETNOLOGIA DE CATALUNYA

DOSSIER

Identitats i reivindicacions nacionals en un món global

**Les vinyetes
filatèliques turístiques:
el cas de Camprodon**

**Reivindicació política
en una festa popular
La Mucada de Mallorca**

REVISTA D'ETNOLOGIA DE CATALUNYA

Número 45. 2020

Edició

Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura
Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural
(DGCPAC)

Director

Xavier Roigé Ventura (Universitat de Barcelona)

Adjunta a direcció

Camila del Marmol Cartañá (Universitat de Barcelona)

Coordinadora del dossier

Montserrat Clua i Fainé (Universitat Autònoma de Barcelona)

Consell de redacció

Roger Costa Solé (DGCPAC), Rafel Folch Monclús (DGCPAC)

Coordinació editorial

Cristina Farran Morenilla (DGCPAC), Verònica Guarch Llop (DGCPAC)

Comitè editorial

Jordi Abella Pons (Ecomuseu de les valls d'Àneu), Oriol Beltran Costa (Universitat de Barcelona), Eliseu Carbonell Camós (Universitat de Girona), Dolors Comas d'Argemir i Cendra (Universitat Rovira i Virgili), Raquel Ferrero Gandia (Museu Valencià d'Etnologia), Jaume Guiscafré Danús (Universitat de les Illes Balears), Maite Hernández Sahagún (Ínclita Cultura i Terra Enllà), Saida Palou Rubio (Universitat de Girona), Isidre Pinyol Cerro (Centre d'Estudis de les Garrigues), Montserrat Solà Rivera (Parc Natural de la Serra del Montsant), Montse Ventura Oller (Universitat Autònoma de Barcelona)

Comitè assessor científic

Sabrina Doyon, Universitè Laval (Canadà); Nina Kammerer, Brandeis University (USA); Gloria Artís, Museo Nacional de las Culturas del Mundo (Mèxic); Ismael Vaccaro, McGill University (Canadà); Marc Jacobs, FARO - Vlaams Steunpunt voor Cultureel Erfgoed, Vrije Universiteit Brussel (Bèlgica); Ahmed Skounti, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine (Marroc); Edmon Castell Ginover, Universidad Nacional de Colombia (Colòmbia); Iñaki Arrieta Urtizberea, Universidad del País Vasco; Juan Agudo, Universidad de Sevilla; Jaume Franquesa, University at Buffalo (USA); Mónica Beatriz Lacarrieu, Universidad de Buenos Aires (Argentina); Eduardo Restrepo, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colòmbia).

Correcció i traducció

STAR Servicios Lingüísticos www.star-spain.com

Realització editorial i disseny gràfic

Entitat Autònoma del Diari Oficial i de Publicacions de la Generalitat de Catalunya

Fotografia de la coberta

Pixabay.com

Contacte

Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural
Plaça de Salvador Seguí, 1-9
08001 Barcelona
Telèfon 933 162 720
rec@gencat.cat
<http://cultura.gencat.cat/rec>

Periodicitat

Anual

La *Revista d'Etnologia de Catalunya* és una publicació periòdica d'accés obert de difusió de les iniciatives, les realitzacions, les teories i les experiències dels investigadors i dels col·lectius d'estudiosos del camp de l'etnologia i l'antropologia. El primer número de la revista va aparèixer el juliol de 1992 i s'ha publicat de manera ininterrompuda fins avui. Des del juny de 2010 s'inicia la segona època de publicació de la revista, en la qual s'inscriu aquest número.

Aquesta revista ofereix l'accés obert, gratuït i immediat a tots els seus articles a través de RACO (<https://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia>). L'ús dels continguts està subjecte a una llicència de Reconeixement – No Comercial – Sense Obra Derivada (by-nc-nd) de Creative Commons. Se'n permet la reproducció, distribució i comunicació pública sempre que no sigui per a usos lucratiu i no es modifiqui el contingut de l'obra. Per veure una còpia de la llicència, visiteu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.ca>.

La revista utilitza l'Open Journal Systems 2.3.7.0, un programari de codi obert per a la gestió i la publicació de revistes.

Les opinions expressades en els diferents treballs que es publiquen són exclusives dels seus autors. En cap cas no implica necessàriament que la revista o el mateix Departament de Cultura les comparteixin.

Dipòsit legal: B-46.605-2010

ISSN electrònic: 2014-6310

ISSN paper: 1132-6581



Maria Àngels Blasco i Rovira

Directora general de Cultura Popular
i Associacionisme Cultural



El volum número 45, de la *Revista d'etnologia de Catalunya* (REC), ja és una realitat. Com a moltes altres iniciatives culturals, socials i econòmiques, el seu calendari de publicació ha patit pels efectes de la crisi sanitària causada per la COVID19. No hi ha cap dubte que el sector cultural en general, però molt especialment el de la cultura popular, han patit de valent durant el darrer any. Però des del Departament de Cultura tenim una confiança absoluta en les persones que, des de finals del segle XVIII, han fet que l'associacionisme cultural mantingui el seu paper d'eina de transformació social i de país i, per tant, d'eina de llibertat; amb un sentit de resiliència que va superar dictadures i que ara sabem que també superarà la pandèmia.

El dossier central de la revista porta per títol *Identitats i reivindicacions nacionals en un món global*, i ha estat coordinat per la Montserrat Clua, professora d'antropologia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Amb el creixement i consolidació dels estats-nació al llarg dels segles passats, les reivindicacions nacionals locals es van arribar a considerar com una realitat residual i en vies de desaparició en un món cada cop més connectat i globalitzat. Però aquesta REC ens explica que no ha estat així. I que les identitats nacionals, i la seva concreció en projectes polítics amb un desig d'una major o menor autonomia respecte d'un estat central, han estat presents en l'esdevenir de moltes societats al llarg de la història recent. El fet que moltes d'aquestes reivindicacions hagin estat més o menys sufocades o soterrades per les estructures estatals no impedeix, ni de lluny, remarcar l'evidència de que ens trobem davant d'una realitat d'actualitat gairebé mundial: la relació conflictiva que es dona entre els estats i les identitats polítiques que no s'ajusten o bé divergeixen, pels motius que siguin, de la identitat central i dominant de caire estatal.

El present dossier aborda totes aquestes qüestions amb aportacions teòriques, analítiques i etnogràfiques d'alt nivell. Alguns dels seus articles ens fan propostes perquè reflexionem sobre idees, i realitats, com els nacionalismes, la modernitat, la globalització i el desafiament que afronta el planeta davant del canvi climàtic. Hi trobareu també aportacions de caire més analític i que ens aproximem a alguns dels aspectes viscuts a Catalunya aquests darrers anys en relació a la reivindicació de l'exercici de l'autodeterminació nacional per part d'una part molt important de la societat catalana. A més, el dossier ens transportarà fins a altres realitats territorials i polítiques: al País Basc, a Portugal, a la zona dels Balcans, a la Casamance (Senegal), i a les terres del poble Aimara, dins la gran regió andina. Tot plegat en un volum de la REC que es va començar a gestar molt abans

de la situació política i social viscuda els darrers anys a Catalunya, i que manté intacte el seu rigor científic i la seva voluntat de servei. I que us convida a la reflexió des del coneixement i el rigor, i no pas des de la polèmica. Us animem a aventurar-vos en la seva lectura i aprofitar l'oportunitat de conèixer més a fons un dels reptes socials globals més destacats del nostre futur més immediat: l'encaix de la diferència (nacional, social i política, però també econòmica) dins un món accelerat i globalitzat que té en l'homogeneïtzació l'eina eficaç per aconseguir els seus objectius.

La revista inclou també les seccions "Miscel·lània" i "Recerques etnològiques", que contenen articles de temàtica diversa. La primera inclou l'interessant cas de les vinyetes filatèliques de Camprodon (Ripollès) i la seva relació amb el procés d'aparició del turisme modern; i també un article sobre l'evolució d'una idea que, al llarg de les darreres dècades, ha estat més o menys present en l'agenda de la política patrimonial catalana: la creació d'un museu nacional d'etnologia. A més, hi trobareu un article sobre la participació del Museu Etnològic i de Cultures del Món de Barcelona en el projecte europeu SWICH, i un text molt suggeridor que aprofundeix en els processos de reproducció i de substitució lingüístiques vinculades a les relacions de gènere.

La secció "Recerques etnològiques" la conforma un primer article en el què, partint de l'anàlisi de la festa de la Mucada de Mallorca, l'autor tracta el que ell anomena *neofestes*, o festes de nova creació, i que a partir de l'ús flexible de la tradició proposen nous models de celebració popular. Acompanyen a aquest text un article que exposa un estudi de cas sobre un dels darrers pastors de la comarca de la Ribera Alta (València), i un darrer que planteja l'evolució de la devoció popular a partir de les representacions en taulells o rajoles populars de la figura de sant Antoni Abat, també a València.

Finalment, a la secció "Crònica" s'apleguen informacions i ressenyes diverses, com ara la primera Viquimarató sobre Música i Dansa Populars. Una iniciativa organitzada per la nostra Direcció General, l'Amical Wikimedia, l'Escola Superior de Música de Catalunya i el Museu de la Música, i que es va portar a terme a finals de 2020. La secció també recull una crònica sobre l'Espai Far de Vilanova i la Geltrú; una crònica sobre el primer Congrés Català d'Antropologia, realitzat a Tarragona a inicis de l'any 2020; i una ressenya, a mode de memorial, dedicada a David Graeber, destacat antropòleg i activista anarquista traspasat recentment de manera sobtada. Finalment, la REC conté la ressenya bibliogràfica del llibre *De bona casa, bona brasa. La casa i l'espai domèstic rural al Berguedà*, el número 30 de la col·lecció "Temes d'Etnologia de Catalunya", inclosa en el catàleg editorial de la nostra direcció general.

Molt bona lectura. ■

Sumari

NÚM. 45 – DESEMBRE 2020

PRESENTACIÓ

- 3 **Maria Àngels Blasco i Rovira**
Directora general de Cultura
Popular i Associacionisme
Cultural

DOSSIER

- 10 **Presentació**
Identitats i reivindicacions
nacionals en un món global
MONTSERRAT CLUA I FAINÉ
Universitat Autònoma de Barcelona
- 18 **Sobreescaïment ideològic**
Obertura i tancament, por i
fàstic al món del segle XXI
THOMAS HYLLAND ERIKSEN
Universitat d'Oslo
- 29 **Nació i nacionalisme**
al segle XXI
Malalts amb salut de ferro
JORGE CAGIAO CONDE
Universitat de Tours
- 45 **Mantenir l'*antropos* al**
panorama: nacionalisme,
canvi climàtic i antropocè
DANIELE CONVERSI
Universitat del País Basc
- 65 **Identitat-continuitat-territori**
en l'arqueologia prehistòrica
sèrbia de la segona meitat
del segle XX
IGOR BOGDANOVIĆ
Universitat Autònoma de Barcelona

- 81 **Sobre la nació aimara**
DOMENICO BRANCA
Acadèmia Austríaca de Ciències
- 92 **Casamance: entre el sol**
de la diversitat i l'ombra
de la política
JORDI TOMÀS GUILERA
CEI-IUL (Centro de Estudos
Internacionais, Instituto
Universitário de Lisboa).
GESA-UdL (Grup d'Estudi
de les Societats Africanes,
Universitat de Lleida).
- 105 **Paisatges emocionals**
i identitats polaritzades
a la Catalunya del Procés
JOSEP MARTÍ
IMF-CSIC, Barcelona

FOCUS

- 122 **Dues antropologies**
i les *malles* de l'imperi
(notes de treball)
ANTÓNIO MEDEIROS
Instituto Universitário de Lisboa –
Universitat de Lisboa
- 132 **Política i imaginació:**
els reptes del sobiranisme
basc actual
Una anàlisi antropològica
en clau etnogràfica
JULIETA GAZTAÑAGA
Universitat de Buenos Aires i
Consell Nacional d'Investigacions
Científiques i Tècniques
(CONICET), Argentina.
- 148 **Un relat etnogràfic**
de l'1-0: agència sobirana
i solidaritat al barri
PANOS ACHNIOTIS
Universitat de Manchester

MISCEL·LÀNIA

- 162 **Les vinyetes filatèliques**
turístiques, un element
publicitari gairebé
desconegut: el cas de
Camprodon
ESTER NOGUER-JUNCÀ
Departament d'Economia.
Universitat de Girona
JOSEP SAURET I PONT
Pavelló de la República -
Universitat de Barcelona
- 174 **El projecte europeu SWICH**
(2014-2018) en el Museu
Etnològic i de Cultures del
Món (Barcelona)
SALVADOR GARCÍA ARNILLAS
Museu Etnològic
i de Cultures del Món
LLUÍS RAMONEDA AIGÜADÉ
Museu Etnològic
i de Cultures del Món
- 186 **Gènere i substitució**
lingüística
Hipòtesis i etnografies
JOAN A. ARGENTER
Càtedra UNESCO de Diversitat
Lingüística i Cultural,
Institut d'Estudis Catalans
- 201 **El Museu Nacional**
d'Etnologia de Catalunya
Relat, propostes i estat de
qüestió (1980-2019)
F. XAVIER MENÉNDEZ
I PABLO
Oficina de Patrimoni Cultural
de la Diputació de Barcelona

RECERQUES

- 220 L'ocàs de l'activitat pastorívola**
Els últims hereus d'una cultura mil·lenària
FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA
Universitat Catòlica de València
JOSEP MENA ÁLVAREZ
Fotògraf freelance professional
- 232 Reivindicació política, subversió de la tradició i construcció identitària en una festa popular en una festa popular**
El cas de la Mucada
MARCEL PICH I ESTEVE
Músic, poeta i antropòleg
- 244 Les devocions populars en la tauelleria valenciana: el cas de sant Antoni Abat**
BEATRIU NAVARRO I BUENAVENTURA
Historiadora autònoma
JOSEP LLUÍS CEBRIÁN I MOLINA
Historiador autònom

CRÒNICA

- 256 La celebració del I Congrés Català d'Antropologia a Tarragona**
SAIDA PALOU RUBIO
Investigadora a l'Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural
- 258 Un objecte, una història. Recull de memòria oral a l'Espai Far de Vilanova i la Geltrú**
MAR SÁNCHEZ
Espai Far
- 262 David Graeber. In memoriam**
ALBERTO LÓPEZ BARGADOS
Grup de Recerca Sobre Exclusió i Control Socials – Universitat de Barcelona
- 265 Ressenya del llibre De bona casa, bona brasa**
La casa i l'espai domèstic rural al Berguedà
OLGA MUÑOZ FRIGOLA, ARQUITECTA
Directora de GRETA, Grup de Recuperació i Estudi de la Tradició Arquitectònica
- 268 La Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural coorganitza la primera Viquimarató de Música i Dansa Popular**
MARCOS YÁÑEZ NAVARRO
Centre de Documentació de la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme



Domenico Branca

ACADEMIA AUSTRIACA DE CIÈNCIES

Doctor en antropologia social i cultural per la Universitat Autònoma de Barcelona, és investigador postdoctoral a l'Institute for Interdisciplinary Mountain Research (Acadèmia Austríaca de Ciències), a Innsbruck, en el marc del projecte *Periurban form in the Peruvian Andes. Peasant perception and performance*. És membre del grup de recerca AHCISP de la UAB i del grup Ciutadanes de l'Institut Català d'Antropologia.

Sobre la nació aimara



Introducció

A partir de la dècada dels vuitanta, alguns autors van teoritzar —en termes i amb gradacions diverses— el final de l'estat modern. La globalització, aquesta força que emergia d'un món cada vegada més connectat i, per això, més petit, hauria acabat abans o després amb els vells llaços ètnics i les antigues lleialtats locals (Padgen, 2002) que, d'acord amb aquests discursos,

ja no haurien tingut cabuda en la nova configuració socioeconòmica política i cultural. Tanmateix, aquestes interpretacions s'anaven desenvolupant en un context en el qual, al contrari, anaven ressorgint, i construint-se *ex novo*, identitats ètniques i reivindicacions separatistes (Smith, 1984). En les ciències socials, en la dècada dels vuitanta es van publicar treballs capitals sobre el nacionalisme (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Hobsbawm 1990), testimoni d'un interès sincrònic en el fenomen; va ser en aquest mateix període que els estudis ètnics van començar a dotar-se

Rètol ingressant a la ciutat d'Ilave, Perú (2013).

DOMENICO BRANCA

Paraules clau: identitats socials; nació; aimara; Puno; Perú

Palabras clave: Identidades sociales; nación; Aymara; Puno; Perú

Keywords: Social identities; nation; Aymara; Puno; Peru

d'un aparell teòric cada vegada més sofisticat (Glazer i Moynihan, 1975; Connor, 1978; McKay i Lewins, 1978). I va ser també en aquest període que es va assistir a l'enfortiment de les teories postcoloniales i dels *subaltern studies* (Said, 1978). És evident, doncs, que les interpretacions optimistes sobre la desaparició de les instàncies separatistes xocaven amb l'ebullició etnicoidentitària a diferents parts del món.

En el cas llatinoamericà, el llarg i accidentat recorregut de les construccions etnicoidentitàries –encara que amb l'ocupació d'un lèxic i d'unes categories molt diverses al llarg del temps– és un tema de llarga durada. A aquestes construccions van contribuir-hi sens dubte les avantguardes literàries dels anys vint, els agents de les quals van aconseguir construir xarxes que connectaven llocs tan distants com Buenos Aires i Quito, Lima i Ciutat de Mèxic (De la Cadena, 2007). El protagonista era l'"indi", el personatge comú a tot el continent al voltant del qual va ser possible articular un discurs sí continental però també declinat localment. Aquest "indi" havia de representar, alhora, el caràcter peculiar d'Amèrica, d'una banda, i l'emblema de la construcció de les nacions –i de les identitats locals– de l'altra. Els Andes van ser un dels centres d'aquest rescat. Cusco, La Paz, Quito, Arequipa, Puno van veure en les dècades dels vint i trenta el naixement de nombroses revistes d'avantguarda els animadors de les quals eren, en la seva aclaparadora majoria, intel·lectuals "mestissos"



que van aconseguir trencar amb la tradició hispanitzant i criolla i introduir a les seves obres –assagístiques, poètiques, etnogràfiques– l'"indi" com a personatge principal, i l'espai andí com a lloc físic, cultural i estètic de la seva presència.

Portada de la revista avantguardista de Cusco Kosko (2014).

ARXIU MUNICIPAL DEL CUSCO

Aquest article sorgeix de la reflexió sobre el concepte de *nació aimara* al Perú contemporani a partir d'una investigació etnogràfica duta a terme al departament de Puno (Perú). Després de mostrar com aquest concepte ha anat adquirint diferents significats al llarg de les èpoques, s'analitza com les i els actors socials fan servir i entenen els conceptes polítics d'*identitat* i *nació aimara* que, sobretot a partir dels anys 2000, han entrat a formar part del debat polític de Puno i s'han tornat centrals en els discursos etnicoidentitaris actuals.

Este artículo surge de la reflexión sobre el concepto de nación aimara en el Perú contemporáneo a partir de una investigación etnográfica llevada a cabo en el Departamento de Puno (Perú). Tras mostrar cómo este concepto ha ido adquiriendo diferentes significados a lo largo de las épocas, se analiza cómo las y los actores sociales emplean y entienden los conceptos políticos de 'identidad' y 'nación aimara' que, sobre todo, a partir de los años 2000 han entrado a formar parte del debate político de Puno, volviéndose centrales en los discursos étnico-identitarios actuales.

Starting from an ethnographic research carried out in the the Department of Puno (Peru), this article aims to reflect on the contemporary concept of Aymara nation. After showing how this concept has acquired different meanings throughout the history, it is analyzed how the social actors use and understand the political concepts of 'identity' and 'Aymara nation', which, especially since the 2000s, have become central to current ethnic-identity discourses of the political debate in Puno.

L'indigenisme no va ser, en absolut, un moviment homogeni; en la seva història es poden trobar actituds més o menys radicals i més o menys originals. També, i tenint en compte les diferències, enfocaments més o menys primordialistes però, en general, paternalistes. Tanmateix, en un país com el Perú on la disciplina antropològica va anar gestant-se per influxos tant interns com externs—d'una banda, el folklore; de l'altra, la influència de l'escola francesa i nord-americana—l'indigenisme va donar un impuls essencial en una primera etapa de reivindicació de l'indígena en termes positius.

Encara fins al 1969, data simbòlica i línia divisòria en la història del Perú, l'estructura economicopolítica del país s'apropava a la d'un règim semifeudal. La terra estava en mans d'uns quants latifundistes, “blancs” i “mestissos” que imposaven periòdicament als camperols indígenes formes de treball obligatori a les seves hisendes. Es tractava d'una societat eminentment rural en la qual l'accés al control de la terra i a l'educació estava rígidament reglamentat i controlat sota divisions ètniques, de classe i de gènere. Tanmateix, les migracions massives de les zones rurals andines cap a les capitals departamentals, i sobretot cap a Lima, començades en la dècada dels quaranta i intensificades en les successives, van anar redissenyant el rostre del país. L'accés més gran a l'educació i el final del sistema semifeudal determinat per la Reforma Agrària de Juan Velasco Alvarado (1969), van comportar canvis d'època. Al departament de Puno, els fills (gairebé sempre homes) de camperols quítxues i aimares, sovint becats per institucions vinculades amb l'Església catòlica, van poder estudiar a les escoles de la capital departamental i especialitzar-se a la Universitat Tècnica de l'Altiplà (com era encara coneguda l'actual Universitat Nacional de l'Altiplà), a Arequipa i Cusco o també a Lima. Molts van optar per carreres professionals vinculades al sector agropecuari, altres per les naixents carreres de ciències socials. La conjuntura historicopolítica era terreny fèrtil perquè sorgissin moviments reivindicatius de tall ètnicoidentitari, gràcies

també a les relacions estretes amb la veïna Bolívia, on emergien amb cada vegada més força fills de camperols o de migrants rurals que anaven conquerint espais polítics i de representació a La Paz.

De la mateixa forma, va ser a partir de la dècada dels setanta que l'antropologia andinista va començar a parar l'atenció cap al fenomen ètnic (Salomon, 1982). En el cas que interessa en aquest estudi, abans a Bolívia i després al Perú i Xile, la reivindicació identitària aimara va anar adquirint un paper cada vegada més important en les dècades successives.¹

En un treball precedent, juntament amb Andrés Mauro Cruz Layme (2017)—llavors president de la Unió Nacional de Comunitats Aimares (UNCA)— contextualitzem el naixement polític de la identitat aimara durant les dècades dels vuitanta i dels noranta (Branca i Cruz, 2017; també Pozo, 2015; Pilco, 2016; Branca, 2017). En aquest text² vull indagar el concepte de *nació aimara* al Perú contemporani, i analitzar la importància, per als subjectes que la reivindiquen, del sentit atribuït al terme *nació*. L'article està dividit en quatre apartats. En el primer, reflexiono sobre la història cultural del concepte de *nació aimara*; en el segon, descriu breument els subjectes que reivindiquen i (viuen) la identitat i la nació aimares. En el tercer apartat descriu alguns elements que les i els actors socials consideren part de la nació aimara, i en el quart discuteixo la idea de la memòria i el concepte d'*identitat narrada*.

Nació aimara

El terme *nació aimara* és antic. A començaments de l'època colonial, era normal que cronistes, sacerdots i funcionaris colonials fessin servir el terme *nació* per designar un grup etnocultural específic.³ En particular, sota aquesta rúbrica es tendia a agrupar conjunts que parlaven un mateix idioma. Si al segle XVII hi ha encara evidències del seu ús (Branca, 2016), aquest desapareix gairebé per complet al món andí als segles XVIII i XIX (Jackson, 1993; Branca, 2016, 2017).

1

Per a una mirada sobre els antecedents sobre identitat i nació aimares a Bolívia, vegeu en particular Bracamonte (1976), Xoc (1992) i Albó (1986, 2002). Sobre els aimares xilens, González i Gavilán (1990) i González i Gundermann (1996). Per al cas peruà, Larico i Mamani (2008), Ayala (2009), Pilco (2009), Alanoca (2013), Pozo (2015) i Branca (2014, 2015, 2016, 2017, 2018).

2

Les reflexions aquí presentades sorgeixen de la meua investigació etnogràfica doctoral a la ciutat de Puno i a les comunitats camperoles d'Ancasaya i Alpacollo, al districte d'Illave, en el marc del projecte de tesi doctoral defensada a la Universitat Autònoma de Barcelona entre 2012 i 2016 (Branca, 2016) sota la direcció de Montserrat Clua i Fainé i Montserrat Ventura i Oller. El treball de camp va tenir una durada total de 13 mesos entre 2013 i 2016. Entre juny i agost del 2017, i desembre i gener del 2018-2019 vaig realitzar dues estades més al voltant de dos mesos per un total de 17 mesos al camp. Sobre la metodologia i les tècniques de recol·lecció de les dades fetes servir en la investigació, així com sobre una panoràmica del context etnogràfic més general, vegeu Branca (2017). Agraïxo a totes i tots els habitants i amics d'Ancasaya i Alpacollo haver-me ajudat, haver-me ensenyat i haver-me allotjat. Així mateix, agraïxo als meus amics i amigues a Puno, als membres de la Unió Nacional de Comunitats Aimares (UNCA) la seva amable ajuda i la seva indispensable amistat.

3

Per a una discussió sobre les fonts colonials i republicanes, vegeu Branca (2016).

En aquest últim període, és gradualment substituït per *raça*, en particular a la segona part del segle XIX. Hi ha evidències del seu ús a inicis del segle XX, sobretot en obres que reprenien fonts més antigues. Però el seu ús contemporani es remunta a la dècada de 1970, quan, d'allà endavant, anirà adquirint cada vegada més presència als espais regionals i nacionals abans de Bolívia i després de Xile i el Perú i serà, en aquest últim país, estretament vinculat amb la tasca de la Unió Nacional de Comunitats Aimares (UNCA) (Branca, 2016, 2017; Branca i Cruz, 2017).

L'elecció de la veu *nació* en lloc, per exemple, de *poble* o *grup ètnic*, no queda tan clara. Podria suggerir-se, per exemple, que *poble*, d'una banda, està connotat ideològicament amb una visió esquerrana i, de l'altra, amb l'ús del terme amb referència a conjunts més amplis, com a poble peruà o bolivià. *Ètnia* o *grup ètnic* remet potser a un llenguatge massa especialitzat. *Nació* és, de fet, un concepte històricament utilitzat pels indígenes dels Estats Units i amb aquest significat pot haver passat a l'espanyol a través de traduccions de manuals i monografies en anglès, per després ser incorporat en el discurs polític de joves indígenes que cursaven estudis a les universitats sobretot a partir de la dècada dels setanta. Possiblement, hi pot haver també un component de desafiament, ja que al Perú *nació* és sinònim d'*estat*. A més, afirmar l'existència d'una nació (l'aimara) dins d'una altra nació (la peruana) té una càrrega evidentment reivindicativa.

Aquest terme, tanmateix, no és ni unívoc ni és fet servir per totes i tots els que s'autodefineixen com a aimares i, de fet, és més una elaboració nascuda en àmbit urbà (La Paz, Puno) i difosa per intel·lectuals amb fortes arrels rurals. El perfil d'aquests individus pot ser bastant heterogeni, encara que en general al Perú es tracta de persones nascudes en comunitats camperoles, que han cursat estudis superiors o universitaris —sovint en ciències socials i humanitats— i que produeixen textos sobre la idea de *nació* i *identitat aimara*.

Potser el terme *Aymar Marka* expliqui bé l'ús, sobretot entre alguns intel·lectuals aimares, del concepte de *nació* aplicat al seu etnònim. En *jaqi aru*, l'idioma amerindi parlat pel conjunt originari aimara, *marka* té la doble connotació de *poble*, entès com a agrupació habitativa, i de *volk*, en el sentit de població que comparteix un conjunt de pràctiques i normes socioculturals. En el primer vers d'un poema de Vicente Alanoca Arocutipa (2008: 32) es llegeix: “Ilave Markasa aymara marka”, traduïble com “Ilave, la nostra capital del poble aimara” o, també, “del territori aimara”. En el títol d'un conjunt d'assajos, *Aymar Marka/Nación Aymara*, José Luis Ayala (2009) tradueix la frase com “nació aimara”. Bertonio, en el seu *Vocabulario de la lengua aymara*, el 1612 definia *marka* com a “poble: Juli, Chuqyitu, Pumata, Axura, Jilawi marka: poble de Juli, Chucuito, Pomata, Ácora, Hilavi, etc.” (Bertonio, 2011: 407-408), sense ampliar la denominació als diversos grups que, segons ell sosté, integraven la “nació aimara”, és a dir, “la nació lupaca”, la “nació pacaje”, entre d'altres. Com s'ha vist, “nació, en els primers anys de la Colònia i fins al segle XVIII, es feia servir per anomenar conjunts més o menys homogenis assentats en un territori més o menys definit, en diversos casos corresponents a antigues jurisdiccions precedents a la invasió i consegüent reorganització socioterritorial ibèrica. La “nació aimara” era, abans que res, una manera d'anomenar grups lingüístics que parlaven *jaqi aru*, mantenint alhora una especificitat en la seva representació. De tota manera, aquest terme no era l'únic que es feia servir en la representació de l'alteritat per part de sacerdots i funcionaris colonials. Juntament amb *nació*, s'utilitzaven termes com *gent*, *naturals* i, per descomptat, *indis*. Després de la Revolució Francesa, *nació* passarà a indicar els estats nació, i ja no grups ètnics. Tanmateix, l'ús de termes com *nació indígena* va experimentar un nou auge a partir dels anys setanta del segle passat. Si d'una banda s'anava concretant el procés de “descolonització” a escala global, de l'altra començaven a sorgir moviments de tall ètnic, mentre que l'antropologia introduïa entre

els seus instruments analítics el concepte de *grups ètnics* (Barth, [1976] 1969). Llavors, *nació* va començar a ser aplicat a etnònims, amb què es reivindicava una legitimitat “nacional” per als que, de la nacionalitat legitimada, n’havien estat exclosos molt temps. Simbòlicament, en denominar-se *nació*, es desafiava un ordre constituït en el qual l’Estat coincidia amb la nació mateixa i viceversa.

Els subjectes de la identitat i la nació aimara

Avui dia amb *nació aimara* no s’entén un moviment separatista que busca construir un estat independent sostraint territori a Bolívia, el Perú i Xile.

Es tracta, més aviat, d’un conjunt de discursos elaborats pels que he definit en un altre treball (Branca, 2017) com a “intel·lectuals”,⁴ l’afany dels quals és visibilitzar l’existència—dins dels confins estatals de pertinença, encara que promovent també esdeveniments transfronterers— d’un conjunt de persones que es reconeixen i són reconegudes com a aimares, per la seva llengua, la seva biografia i història familiar, les seves pràctiques culturals i, també, pel seu fenotip. Tanmateix, a aquest grup cal sumar-hi també els que he definit com a “intermediaris i comuners i ciutadans” (Branca, 2017).

Vaig denominar “intel·lectuals” els individus que s’identifiquen com a aimares, majoritàriament homes, que produeixen, publiquen i difonen coneixement sobre la identitat i la cultura aimares. Generalment, tenen un estatus social alt—que no sempre coincideix amb l’econòmic—, i estudis universitaris realitzats en universitats nacionals o estrangeres. El lloc d’elaboració de les seves obres és normalment urbà, regional o nacional, i la seva relació amb el medi rural es renova en ocasió d’esdeveniments particulars com ara festes patronals, aniversaris de la comunitat o presentacions de caràcter cultural. Particularment a les comunitats, i en menor mesura a Puno, l’intel·lectual pot ser tàcitament criticat per viure a la ciutat, fet que el convertiria en *misti*, mestís i, per tant, ja no

més aimara. El seu estatus i poder adquisitiu, llavors, l’aproparien més a la figura de l’hisendat, al *q’ara*, que al *jaqi*. Tanmateix, i donada la permeabilitat de les fronteres entre l’urbà i el rural a la regió (Branca, 2019), és possible trobar “intel·lectuals” que també viuen al i del camp.

He definit com a “intermediaris” aquells individus, dones i homes, que generalment viuen una autoidentificació conscient quant a aimares i que difonen—de manera conscient o inconscient— coneixement sobre identitat i cultura aimares, al camp o a la ciutat. Es diferencien dels intel·lectuals per no produir o, més ben dit, no publicar saber en els mitjans normalment utilitzats, és a dir, llibres, articles en diaris i revistes regionals i blogs en línia, entre d’altres. Poden tenir, per exemple, estudis secundaris o universitaris, treballar com a professors rurals o ser estudiants. Es tracta de persones particularment actives en l’organització, participació i difusió d’esdeveniments relacionats amb cultura i identitat aimares. Viuen i treballen a la ciutat o a la comunitat vehiculant, als diferents espais, obres i idees (Branca, 2019).

Amb “comuners” o “ciutadans” he definit el grup més heterogeni, tant socialment com econòmicament, la identificació com a aimares dels quals pot ser més o menys explícita. Són individus que poden viure i treballar a la comunitat o a la ciutat, i freqüentment dels llocs per qüestions de salut, proveïment de productes, esdeveniments, fires i festes. El que els distingiria de les dues categories prèvies és el fet de no publicar i difondre coneixement sobre identitat i cultura aimares. S’hi inclouen les persones que viuen cada dia el que és analíticament i políticament definit com a “identitat aimara”.

Què és la nació aimara per als seus actors

El 17 i 18 d’agost del 2013 es va celebrar a la ciutat peruana de Tacna el congrés Qupuchawí Aymar Markasata Qall’ani (Cap a la reivindicació i la reconstrucció de la nació aimara).

4

Sobre la categoria d’“intel·lectual indígena” vegeu per exemple Martínez Novo (2006) i Zapata (2013).

Al cartell s'indicava els participants en “delegacions del territori aimara (Perú, Bolívia i Xile). Organitzacions i institucions aimares. Líders i fronts de defensa”. L'organització va anar a càrrec de l'associació aimara Taypi Chuymachiri Yatiña de Tacna i de la Unió Nacional de Comunitats Aimares – UNCA de la ciutat de Puno. Abans de sortir cap a Tacna junt amb la delegació de Puno i alguns que venien de Bolívia, vaig entrevistar el president d'UNCA, Mauro Cruz Layme, que, a propòsit del títol de l'esdeveniment, em va dir: “El pensament aimara és que nosaltres mateixos dirigim el nostre territori, perquè no poden ingressar altres grups aliens per dirigir el nostre poble”.⁵

La màxima autoritat d'UNCA deixa clar tres punts importants, a saber, la qüestió de l'autogovern, el control del territori i la ingerència en aquest control per part de persones alienes.

El tema de l'autogovern, al departament de Puno, té els seus antecedents més immediats en les propostes autonòmiques de l'expressident regional David Jiménez Sardón, del Moviment per l'Autonomia Qútxua-Aimara (MARQA) el 2005. A l'*Expreso de Lima*, Sardón va anunciar que “impulsarà un projecte per aconseguir la formació d'un govern autònom en aquesta regió, prèvia convocatòria d'una Assemblea Constituent”. Segons declaracions del mateix Sardón, recollides pel diari, “d'aquesta manera aconseguiríem concretar, de manera autònoma, el desenvolupament que tant busca la població”.⁶ Els seus delators el van acusar de no adonar-se que la realitat peruana és diferent de la del seu país veí, Bolívia, i que, amb la seva proposta, mirava exclusivament d'evadir els problemes que tenia en l'àmbit fiscal. Sigui com sigui, els presidents successius no van tornar al tema.

El 2004 a Ilave va ser assassinat l'alcalde Cirilo Robles Ccallomamani per un grup de pobladors (Alanoca Arocutipa, 2013) i, al cap d'un parell de mesos, també va ocórrer un fet semblant a Ayo-Ayo, Bolívia.⁷ Segons



Degregori (2004) la vaga i els successius desordres es van deure no tant a una absència del Perú quant a Estat, sinó a una ineficiència per atendre els seus ciutadans. L'Estat, per als pobladors, continuava oblidant els qui sempre havien estat oblidats. Llavors, semblava lícit i obvi que reivindicessin una manera d'autogovernar-se.

Tornant a la qüestió del control territorial per part d'aliens, cito les paraules d'una dona d'Ilave, Eusebia Mamani, recollides pel diari *Los Andes* de Puno: “Nosaltres crearem les nostres lleis perquè els nostres fills governin. Ja no volem els *misti*”.⁸ Potser molts individus que es reconeixen com a aimares compartirien la primera part de la frase –per a la majoria no es tractaria de *crear* sinó d'*aplicar*

Cartell del congrés Cap a la reconstrucció i la lliure determinació del poble aimara (2014).

ESCANEJAT SOBRE LA BASE DE L'ORIGINAL DE DOMENICO BRANCA

5

L'entrevista va ser realitzada a la seu de la Unió Nacional de Comunitats Aimares (UNCA) al jr. Arequipa de la ciutat de Puno el 2 d'agost del 2013.

6

“President regional vol autonomia econòmica Puno segueix els passos de Santa Cruz”, *El Expreso de Lima*, 30 de gener del 2005.

normes de control existents—, però sí per cert la segona part, és a dir, governar-se a si mateixos. Tanmateix, és necessari aclarir que *misti* ara no indica només el mestís, descendent d'hisendats i cacics, sinó també aimares que es porten com *misti*; manquen de respecte, tenen una actitud superba —característica que s'adscriu al *misti*— i ja no es “porten com aimares”. De tota manera, han canviat moltes coses respecte a fa tan sols mig segle, des de la reforma agrària del 1969, quan l'“indi” deixa de ser-ho per convertir-se en camperol i començar el seu procés d'inclusió dins de la nació peruana (Degregori i Sandoval, 2007: 311). Però, un altre factor, junt amb el de l'autogovern, es revela central: el control del mateix territori.

Si en temps colonials aquest control estava sota el comandament d'*encomenderos* i subjecte a impostos a pagar al rei, després passaria als hisendats, que podien disposar-ne com més els agradava. Avui, si bé les comunitats organitzen i controlen les seves terres, hi ha presents altres fantasmes, representats en particular per l'Estat i els seus interlocutors comercials. El Conveni 169 de l'OIT garanteix —entre altres coses— el dret a la consulta prèvia, és a dir, el dret per als pobles indígenes a decidir si i com permetre l'explotació del seu propi territori. Les implicacions, tanmateix, transcendeixen els límits econòmics i entren en el terreny epistemològic. Ho deixa clar Marisol de la Cadena (2010) quan fa notar que les polítiques indígenes a Llatinoamèrica han estat preses com reivindicacions exclusivament culturals, sense tenir en compte que la categoria de “política”, en el seu sentit “tradicional”, no inclou altres categories polítiques, en què participen no només els éssers humans sinó també el que en el naturalisme occidental modern (Descola, 2012) es defineix comunament com a “naturalesa”. De la Cadena relata el cas específic d'una protesta en contra d'una mineria a Ausangate, a prop del Cusco, que evidencia com l'*apu* —l'entitat del turó— hauria pogut venjar-se contra els que l'atacaven. A Puno la lluita en contra de la rapinya i l'explotació del territori és dramàtica, i entre les organitzaci-

ons compromeses hi ha el Front de Defensa dels Recursos Naturals, el líder del qual havia estat Walter Aduviri. D'una banda, es culpa l'Estat peruà de no escoltar la veu dels seus ciutadans i vendre's als interessos estrangers; de l'altra, són les organitzacions de base, locals, ètniques, que reivindiquen el dret a decidir sobre la seva pròpia vida i des de la seva pròpia concepció del món.

Tornant a l'entrevista, el president d'UNCA afegeix: “Sempre hem estat aimares. Llavors, sempre continuarem sent aimares, encara que molts ens sentim destruïts, no? Que 'aimara ja desapareixerà, que tal cosa', així més o menys. Però, d'una banda, estem amb força, per això diem 'cal reconstruir, cal posar més força'”. Aquesta visió és, en general, una visió que es pot ampliar als aimares de Puno. Factors determinants d'aquesta consideració són la procedència territorial i una herència sociocultural i lingüística aimares, junt amb el que un altre entrevistat va definir com “la història negra” del poble aimara, una història de vexacions i inferioritzacions que té les seves arrels en l'època colonial, i que no va canviar fins ja molt ben entrada la republicana. El fet de “sentir-se destruïts” al qual fa referència Cruz, al·ludeix a la consideració segons la qual la colonització espanyola abans, i la peruanització després, haurien desarticulat el que és aimara, i haurien amenaçat la seva identitat en favor d'una dilució dins d'una única identitat peruana. Històricament, l'aparició d'una identitat ètnica aimara ha estat un procés llarg i accidentat, que té les seves arrels a la colònia espanyola (Albó, 1991). Existien, per cert, grups com els lupaca o els pacaje que parlaven *jaqi aru*, però no sembla correcte adscriure'ls una identitat compartida aimara. El que és segur és que la subalternització que van patir a tot Amèrica i, per descomptat, també al Perú, els “condemnat” ha comportat un rebuig del que és “indi”. Seguint Albó (1980), l'“efecte de prestigi” afectava les dones i homes de procedència indígena. Les estratègies adoptades passaven conseqüencialment per oblidar, silenciar “el que era indi”, conside-

7

“Indis [sic] aimares cremen viu l'alcalde d'un poble de Bolívia”, va titular *El País* del 16 de juny del 2004.

8

“Continuen mesures de lluita per conflicte a llave. Calculen que van arribar a 10 mil persones, aproximadament”, *Los Andes*, 16 d'abril del 2004: 1-4 i 5.

rat endarrerit, lleig, arcaic, per poder llavors entrar en la “modernitat”. Les reivindicacions ètniques actuals són una resposta, una presa de consciència, una intervenció contra la por que el món aimara desaparegui totalment. Llavors, des del punt de vista aimara, no es tractaria d’una simple “construcció”, sinó d’una “reconstrucció” d’un ésser col·lectiu que per molt temps ha estat considerat un no ésser. La història, les pràctiques culturals, l’idioma, el territori, són alguns dels trets que –segons les opinions recollides en el meu treball de camp– defineixen i justifiquen l’existència d’un ésser col·lectiu aimara. Diu Mauro Cruz: “I, quan parlem de la ‘lliure determinació’, o sigui, nosaltres mateixos dirigir... I molt millor, alguna vegada també en aquesta organització [UNCA] s’ha pensat en l’autonomia, la lliure determinació, un estat, un país”. Amb “lliure determinació” es refereix a un conjunt de principis presents en documents com la Carta de les Nacions Unides que parla de “principi d’igualtat de drets i del de la lliure determinació dels pobles”.

La meua intenció no és entrar en mecanismes jurídics, sinó mostrar que els pobles indígenes coneixen les eines internacionals, i que les utilitzen –i des de fa molt– en la seva lluita política. En moltes de les entrevistes m’he trobat amb referències a tractats internacionals que no són respectats –en la visió dels actors socials– per l’Estat central. “S’ha pensat en l’autonomia, en la lliure determinació”, diu el president d’UNCA, perquè emparats per convencions rectificades pel mateix Perú i altres estats. Tanmateix, més que d’una separació o independència del Perú, es tractaria d’una “regió autònoma aimara –prosegueix Cruz– així com a Mèxic, que són... Estats federals, oi?, com a Espanya [...] Llavors, això ha estat idea dels aimares”. En molts casos, se’m parlava d’Espanya com a exemple d’autonomies integrades en un mateix estat, evidentment desconeixent les complexes dinàmiques internes al país ibèric. Però el que és interessant és la idea d’una autonomia que, segons un altre entrevistat –autor d’un breu assaig sobre nacionalisme



aimara (Larico i Mamani, 2008)–, era una possibilitat prevista a UNCA ja els primers anys 2000, encara que no ben aclarida.

Al contrari, segons Mauro Cruz, més que separar-se, el més viable seria crear “un Estat aimara però dins de l’Estat peruà”. Llavors, on queda en això la nació aimara, i com podria definir-se? Dues cites ajudaran a entendre-ho. Per al president d’UNCA, “molts parlem de ‘poble aimara’, però nosaltres ens sentim ‘nació aimara’ perquè hem estat una nació, fa molt temps, des de Collasuyu, Tawantinsuyu”.⁹ Segons un ancià *yatiri* (especialista ritual), entrevistat al Mercat de Laykakota a Puno, “[la] nació aimara és realment una nació que ho té tot, el seu idioma, la seva cultura, les seves tecnologies, les seves trajectòries, o sigui que és la seva cosmovisió, les seves ritualitats, o sigui que és la seva pròpia religió”.¹⁰ Ara bé, dos són els macrotemes que intervenen a l’hora d’elaborar una anàlisi: el primer té a veure amb les dimensions de la memòria i la història; el segon, amb la “identitat narrada” (Branca, 2017).

Identitat, nació i memòria

Identitat és un concepte plural. Qualsevol identitat ètnica és una construcció històrica i no una realitat ontològica que existeix naturalment. Però la seva mateixa existència inclou una contínua reactualització,

Seu d’UNCA, jr. Arequipa, Puno (2013). DOMENICO BRANCA

9

El Collasuyu era un dels quatre *suyus* (parts) que formaven el *Tawantinsuyu*, l’imperi inca.

10

L’entrevista va ser realitzada al Mercat de Laykakota, a Puno, el 26 d’octubre del 2013.

i necessita un rerefons que ancori la seva legitimitat a una història compartida, un mite fundacional, una especificitat que la diferenciï d'altres identitats que busquin un reconeixement extern. En el cas dels estats nacionals, aquesta necessària reproducció inclou inevitablement un aparell complex, com són l'educació o els mitjans de comunicació, que “ensenyen” a ser ciutadanes i ciutadans; en el cas de realitats que manquen d'un estat burocràtic que absolgui aquesta tasca, és necessari adoptar estratègies diferents. També en els moviments ètnics, la història hi té un paper central. En el cas dels aimares, el passat compartit es basa en dos nivells principals, que podrien definir-se com a general i local. D'una banda, la ja recordada “història negra” de la invasió espanyola en època colonial, i de les relacions asimètriques de poder operants sota la colonialitat republicana, permeten una mirada que –per ser compartida per altres pobles originaris o inferioritzats– situa el poble aimara al nivell de la història oficial lineal, és clar que com a actor subaltern. De l'altra, una història sociocultural feta de continus retorns als avantpassats, a relacions parentals que interconnecten les generacions presents amb les passades i amb un entorn molt més complex que el de les relacions opositives naturalesa-cultura. Les reivindicacions aimares, pel que fa a la història, passen per aquests nivells, els creuen, i evidencien com no és suficient relatar una història de fets conseqüencials que no considera altres interpretacions de la història i del temps. La “memòria ètnica”, com la denomina Fabietti (2013), és ben explicada pels mecanismes que Halbwachs havia identificat en diversos estudis sobre “memòria col·lectiva i els contextos socials de la memòria” (Fabietti, 2013: 191). Per al pensador francès, el “record cultural” existeix “a) amb referència a coordenades espacials i temporals; b) en relació amb el grup mateix; c) a través de la reconstrucció contínua de la memòria mateixa” (Fabietti, 2013: 191). Temps i espai funcionen com a referències per a l'activació d'una reconstrucció de la memòria compartida pel poble aimara. El terme espacial es reconnecta a la dimensió

micro de l'*ayllu*, unitat mínima poblacional i de parentiu, mentre que la dimensió macro està representada pel *Qullasuyu*, la regió del sud del Tawantinsuyu, l'imperi incaic; usualment, tant en les entrevistes recollides, com en altres converses i documents, és el límit més antic esmentat. El terme *temporal* distingeix entre una època relativament feliç i pròspera, antecedent al *pachakuti* de la invasió ibèrica, i les èpoques de la colònia i la colonialitat. És en aquesta òptica que el terme *reconstrucció* és utilitzat, ja que es postula una existència de l'aimara precedent a aquestes grans fractures de la història social aimara. Un exemple projectual d'“identitat col·lectiva entre els aimares de Xile” es pot trobar a l'article *Memoria e historia* de Claudia Zapata (2007), per a qui es tracta d'un projecte “problemàtic” i que “es deu, en part, a un procés d'etnificació recent i contradictori”. L'autora conclou que “una de les funcions més rellevants de la memòria és crear ancoratges temporals i espacials a la identitat, que li permetin a aquesta el control sobre el passat i la legitimació de la seva existència” (Zapata, 2007: 171, 180).

La cita presentava alguns elements que s'utilitzen per descriure què és la *nació aimara*, i afirmava que “té tot el seu idioma, la seva cultura, les seves tecnologies, les seves trajectòries” i, per això, hauria de ser considerada igual que altres nacions. A aquest propòsit, en treballs anteriors (Branca, 2016, 2017), he introduït el concepte d'*identitat narrada* per referir-me a la manera en què un subjecte individual o col·lectiu presenta, narra, la seva adscripció identitària, i ho fa des d'un punt de vista ideològic. Bronisław Malinowski, en la introducció al seu *Los argonautas del Pacífico Occidental*, postulava un mètode que guiés l'etnògraf/a a l'hora d'entendre els matisos representacionals d'un determinat complex cultural. “El que fa la gent és sempre diferent i molt més important que el que diu que fa”, comenten Bonte i Izard (1996: 318); “però –continuen els estudiosos– [Malinowski] pensava també que el que dona sentit a la societat [és] que les activitats quotidianes són coherents i poden

ser compreses referint-se a la seva utilitat” (Bonte i Izard, 1996: 318). Les temptatives de classificar les identitats col·lectives i ètniques distingint entre “el punt de vista del nadiu” i la mirada externa de l’etnògraf/a, han produït diversos esquemes analítics, més o menys funcionals. De la distinció entre una identitat *substancial* i una de *performativa* de Bromberger (1993), a l’ètnia *per si mateixa* i *per a si mateixa* de Magnant (1989), es distingeix entre un mirar des de dintre i un des d’enfora. En el cas aimara, Xavier Albó (2002) ha postulat una diferència entre una identitat *en si mateixa* i una *per a si mateixa*. En el meu cas d’estudi, em sembla que més que una explicació sobre forma i substància, s’hauria de mirar cap a qui narra i des d’on ho fa. La “qüestió homèrica” d’un “autor generalitzat”, com ho defineix Clifford (2001), provocaria una ceguesa a l’hora de tractar d’una/es societat/s complexa/es com l’/les aimara/es. El comuner de Suqinapi que es dedica a tasques camperoles pot no saber o no interessar-se per si s’ensenya o no el *jaqi aru* al Centre d’Idiomes de Puno, o potser sí i estar-hi molt atent. Al contrari, el professor universitari de la UNA Puno reflexiona, publica, participa en debats sobre identitat i nació aimares o, potser, es limita a la seva tasca de docència. És per aquesta raó que m’ha semblat útil operar una distinció –que és merament analítica i no jeràrquica o teleològica– entre una identitat aimara quant a *narració* i una quant a *vivència*. Amb aquesta categoria, suggerida en diverses entrevistes pels i les actius socials, entenc la manera amb què es viu el que és aimara el dia a dia, al camp o a la ciutat. Des de les tasques quotidianes, als moments rituals, des de les festes a la recomposició de disputes fins a les malalties i les seves cures; en definitiva, la construcció quotidiana d’identitat i alteritat. I pot –i de fet, ho és– ser narrada per *intel·lectuals*, *intermediaris* o subjectes (siguin ells camperols o no) políticament compromesos amb la causa. I és viscuda –com a autoidentificació– per qui viu al camp, en un barri de Puno o en qualsevol altra part del món. Aquesta sistematització té l’avantatge de no relegar una suposada “identitat pura” en el

restringit microcosmos de la comunitat i de contemplar, alhora, els que es consideren, parafraçant una expressió utilitzada per José María Arguedas, “aimares moderns”.

Conclusions

Les reivindicacions nacionals i identitàries no han desaparegut amb l’arribada de la globalització, sinó que han cobrat nova existència, i han estat construïdes sobre la base d’identitats preexistents i aprofitant les conjuntures contemporànies de redescobriments, valoració i reivindicació de les identitats locals davant la por d’una homogeneïtzació cultural global. Es tracta de dinàmiques comunes a diversos contextos que, tanmateix, són declinades localment, i assumeixen caràcters peculiars d’acord amb la història social, econòmica i política de cada espai. En aquest sentit, la narració política de la identitat i de la nació aimares al Perú es fonamenta en una identitat viscuda molt més antiga. És sobre aquesta base històrica i cultural que, a partir dels anys setanta (i sobretot en les dècades següents), va començar a gestar-se el que és actualment percebut, reivindicat i viscut com a “nació aimara”.

La importància de la història i la memòria compartida, a més d’un conjunt d’elements i pràctiques socioculturals distintives, demostren –segons les i els actors socials– l’existència d’una nació aimara en procés de reconstitució. Tanmateix, això no significa (excepte, potser, en alguns casos circumscrits) la voluntat de separar-se de Bolívia, Xile i el Perú per crear un estat independent; significa, més aviat, la voluntat de tornar a construir aquests estats d’una forma més inclusiva i justa, perquè es reconegui al seu interior l’existència de components diversos i no reductibles a una sola realitat “nacional”.

Més que aplanar-ho tot, la globalització ha fet esclatar la pluralitat de mons dins d’un món comú. ■

BIBLIOGRAFIA

- Alanoca Arocutipa, V.** (2008). *Aymara marka. Juk'a amuyt'awinaka*. Arequipa: Centro de Idiomas de la Universidad de San Agustín.
- Alanoca Arocutipa, V.** (2013). *Conflictos aimara*. Puno: Universitat Nacional de l'Altiplà.
- Albó, X.** (1980). *Lengua y sociedad en Bolivia*. La Paz: Institut Nacional d'Estadística.
- Albó, X.** (1986). "Khitipxtansa? ¿Quiénes somos?". Dins L. T. Briggs, D. Llanque Chana i T. Platt (eds.), *Identidades andinas y lógicas del campesinado* (p. 147-195). Ginebra/Lima: Mosca Azul Editores /IUDED.
- Albó, X.** (1991). "El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara". Dins F. Salomon y S. Moreno (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas* (p. 137-171). Quito: Abya-Yala.
- Albó, X.** (2002). *Identidad étnica y política*. La Paz: CIPCA.
- Anderson, B.** (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Ayala, J. L.** (2009). *Aymar marka, nación aymara*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- Barth, F.** (1976 [1969]). Introducción. Dins F. Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (p. 4-49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertonio, L.** (2011). *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. (F. Layme, ed.). La Paz: ILLA-A.
- Bonte, P. i Izard, M.** (2009). *Dizionario di antropologia e etnologia*. Torí: Einaudi.
- Bracamonte, E.** (1976). "Relaciones de la Nación Aymara con la comunidad boliviana". A J. Barnadas (ed.), *Los aymara dentro de la sociedad boliviana* (p. 35-46). La Paz: CIPCA.
- Branca, D.** (2014). "La llengua, *jaq'aru* (aimara) com a element d'identitat". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 (2), 10-24.
- Branca, D.** (2015). "Algunos apuntes preliminares sobre los elementos que definen la identidad aymara en el departamento de Puno (Perú)". *Quaderni di Thule: Rivista Italiana di Studi Americanistici*, XIII, 419-423.
- Branca, D.** (2016). *La nación aymara existe. Narración, vivencia e identidad aymara en el Departamento de Puno, Perú*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Branca, D.** (2017). *Identidad aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración*. Lima, Editorial Horizonte.
- Branca, D.** (2018). "Identidad, alteridad y el Día de los Muertos en el altiplano aymara de Puno, Perú". *Anales de Antropología*, 52 (2), 141-155.
- Branca, D.** (2019). "The Urban and the Rural in Puno, Highland Peru". *Anthropology Today*, 35 (6), 18-20.
- Branca, D. i Cruz Layme, Andrés Mauro.** (2017). "Nayaxa aymarätwa. UNCA y la identidad aymara en el Departamento de Puno, Perú". *Medea. Rivista di Studi Interculturali*, III(1), 287-301.
- Bromberger, C.** (1993). "L'ethnologie de la France et le problème de l'identité". *Civilisations*, 42 (2), 45-63.
- Xoc, R.** (1992). "Organización del espacio-nación aymara". *Pacha*, 2, 23-34.
- Clifford, J.** (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- 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.
- Degregori, C. I. 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.
- DeLa Cadena, M.** (2007). "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?". Dins C. I. Degregori y P. Sandoval (eds.), *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina* (p. 107-152). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.
- DeLa Cadena, M.** (2010). "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology*, 25 (2), 334-370.
- Descua, P.** (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fabiatti, U.** (2013). *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- Gellner, E.** (1983). *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Glazer, N. i Moynihan, D.** (1975) "Introduction". Dins N. Glazer i Sr. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience* (p. 1-26). Cambridge: Harvard University Press.
- González Cortez, H.; Gavilán Vega, V.** (1990). *Etnia, cultura e identidad aymara*. Arica: TEIA.
- González Cortez, H.; Gundermann Kröll, H.** (1996). "Organizaciones aymaras, identidad étnica e integración". A X. Albó, M. I. Arratia, J. Hidalgo, i E. Al (eds.), *La integración surandina cinco siglos después* (p. 395-416). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Jackson, J.** (1993). "El concepto de 'nación indígena' Algunos ejemplos en las Américas". Dins C. A. Uribe Tobón (ed.), *La construcción de las Américas* (p. 219-241). Bogotá: Universitat dels Andes.
- Hobsbawm, E.** (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larico Cari, I. i Mamani Chambilla, G.** (2008). *Nacionalismo aymara. El proceso peruano*. Puno: Editorial Naupa's.
- Magnant, Jean-Pierre (1989).** "La conscience ethnique chez les populations Sara". Dins J. P. Chrétien i G. Prunier (eds.), *Les ethnies ont une histoire* (p. 329-336). París: Karthala.
- Martínez Novo, C.** (2006). *Who defines indigenous? Identities, development, intellectuals and the state in Northern Mexico*. New Brunswick/Londres: Rutgers University Press.
- Mckay, J. i Lewins, F.** (1978) "Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation". *Ethnic and Racial Studies*, 1 (4), 412-427.
- Pagden, A.** (coord.) (2002). *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pilco, R.** (2009). "Nación aymara y movimientos indígenas en Latinoamérica". Accessible a: <<https://cuicateco.blogspot.com/2009/10/nacion-aymara-y-movimientos-indigenas.html>> [Última consulta: 8 de desembre del 2020].
- 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)*. Tesis de máster. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
- 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*. Tesis de máster. Lima: Universitat Pontificia Catòlica del Perú.
- Said, E.** (1978). *Orientalism*. Nova York: Pantheon Books.
- Salomon, F.** (1982). "Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective". *Latin American Research Review*, 17 (2), 75-128.
- Smith, A. d.** (1984). *Il revival etnico*. Bolonya: Il Mulino.
- 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.** (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Santiago: LOM Ediciones.