



# Resolución Ministerial

N° 336-2016-MC

Lima, 20 SET. 2016

## CONSIDERANDO

Que, la Constitución Política del Perú establece en su artículo 2, numerales 2.1, 2.2 y 2.22, que toda persona tiene derecho a la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física, a su libre desarrollo y bienestar; a la igualdad ante la ley y a no ser discriminado; así como gozar de un ambiente equilibrado y adecuado al desarrollo de su vida;

Que, asimismo, en el numeral 2.19, del citado artículo 2, establece que toda persona tienen derecho a su identidad étnica y cultural, por lo que el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación;

Que, la Ley N° 29565, crea el Ministerio de Cultura como organismo del Poder Ejecutivo con personería jurídica de derecho público, y con competencia en asuntos de interculturalidad e inclusión de las poblaciones originarias, buscando garantizar el pleno ejercicio de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas u originarios;

Que, de conformidad con el artículo 20 de la Ley N° 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa, el Ministerio de Cultura a través del Viceministerio de Interculturalidad tiene a su cargo la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios, estando referido este instrumento a los pueblos indígenas u originarios, de conformidad con los criterios de identificación de dichos pueblos establecidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Ley N° 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa;

Que, de conformidad con el numeral 29.2 del artículo 29 del Reglamento de la Ley N° 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa, aprobado mediante Decreto Supremo N° 001-2012-MC, el Viceministerio de Interculturalidad es la entidad responsable de elaborar, consolidar y actualizar la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios;

Que, mediante la Resolución Ministerial N° 202-2012-MC se aprueba la Directiva N° 03-2012-MC "Directiva que regula el funcionamiento de la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios", que establece las normas, pautas y el procedimiento sobre la administración de la Base de Datos Oficial de los Pueblos Indígenas u originarios,



señalándose en el numeral 6.5 del artículo 6 que la Base de Datos Oficial de los Pueblos Indígenas u Originarios tiene carácter declarativo y referencial, dado que su naturaleza es distinta a la de un registro, no siendo constitutiva de derechos;

Que, mediante la Resolución Ministerial N° 208-2016-MC, se aprueba el contenido actualizado de la lista de los 51 Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana, a fin de incorporar dicha información comprendida en la Base de Datos Oficial de los Pueblos Indígenas u Originarios;

Que, de conformidad con los Informes N° 079-2016/DGPI/VMI/MC y N° 009-2016/DLL/DGPI/VMI/MC de la Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas, se ha culminado una segunda etapa de levantamiento de información para el proceso de actualización respecto a los pueblos ubicados en la zona Andina Peruana en la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, por cuanto la información en la referida Base es un proceso en curso, según lo dispuesto en el numeral 6.4 del artículo 6 de la Directiva N° 03-2012-MC que señala que la Base de Datos incorporará la información de pueblos indígenas u originarios de manera progresiva y se actualizará de forma permanente;

Que, resulta necesario aprobar el listado actualizado de pueblos ubicados en la zona Andina Peruana comprendidos en la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios, siendo competencia del Ministerio de Cultura garantizar los derechos colectivos de estos pueblos y velar porque las políticas públicas que sean implementadas a su favor cuenten con un enfoque intercultural, en atención a su naturaleza y características propias;

Con el visado del Viceministro de Interculturalidad y la Directora General de la Oficina General de Asesoría Jurídica;

De conformidad con lo establecido en la Ley N° 29565, que crea el Ministerio de Cultura; la Ley N° 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocida en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo; el Decreto Supremo N° 001-2012-MC que aprueba el Reglamento de la Ley N° 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocido en el Convenio 169 de la OIT; el Decreto Supremo N° 005-2013-MC, que aprueba el Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Cultura; y, el Decreto Supremo N° 027-2007-PCM, que define y establece las políticas nacionales de obligatorio cumplimiento para las entidades del Gobierno Nacional;





# Resolución Ministerial

N° 336-2016-MC

## SE RESUELVE:

**Artículo 1.-** Aprobar el listado actualizado de los pueblos indígenas u originarios quechuas, aimara, jaqaru y uro; ubicados en la zona andina peruana comprendidos en la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura, de acuerdo al detalle contemplado en el Anexo N° 1, que forma parte integrante de la presente Resolución Ministerial; el mismo que contiene información respecto de su historia, instituciones sociales económicas y políticas, creencias y prácticas ancestrales, entre otros datos socioculturales relevantes de acuerdo a la información disponible a la fecha.

**Artículo 2.-** Disponer la publicación de la presente resolución en el Diario Oficial El Peruano. Asimismo, en el mismo día de la indicada publicación deberán ser publicados en el Portal Institucional del Ministerio de Cultura ([www.cultura.gob.pe](http://www.cultura.gob.pe)) la presente Resolución Ministerial y su Anexo N° 1.

**Regístrese, comuníquese y publíquese.**

  
.....  
JÓRGE NIETO MONTESINOS  
Ministro de Cultura







# ANEXO N° 1





## PUEBLO AIMARA

### Otras denominaciones: aru

El pueblo aimara es uno de los más numerosos de nuestro país. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2007, la población del país cuya lengua materna es el aimara es de 443,248 personas, lo que constituye el 1.7% de la población censada. Si bien no se ha llevado a cabo en el país un censo de poblaciones indígenas, la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG) de 2015, revela que el 3.2% de la población nacional, se considera aimara "por sus antepasados y de acuerdo a sus costumbres".

Este pueblo se ha caracterizado por su capacidad de recrear y adaptar su cultura a los profundos cambios políticos y sociales acaecidos desde la Colonia. Reflejo de ello es la persistencia de ciertas prácticas e instituciones que conservan rasgos de su origen prehispánico. Sin duda, es la lengua la característica distintiva más resaltante de este sector de la población peruana, la cual les vincula entre sí y es fuente primordial de una identidad distinta al resto de la sociedad nacional.

La población aimara se ha asentado históricamente en ámbitos de tres países limítrofes: Perú, Bolivia y Chile. En nuestro país, la población aimara se encuentra principalmente en seis provincias del departamento de Puno y en algunos distritos rurales de los departamentos de Moquegua y Tacna. No obstante, el proceso migratorio de la población rural iniciado a mediados del siglo XX ha llevado a que exista una importante cantidad de población aimara en ciudades grandes como Lima, Arequipa o Tacna.

### Historia

La historia del pueblo aimara se remonta a la época preinca con la conformación de un conjunto de unidades políticas comúnmente denominadas reinos, dominados por señores o mallkus, quienes controlaron la zona del altiplano a partir del siglo XIII. Los reinos aimaras establecidos en esta zona fueron los Collas, los Pacajes y los Lupacas.

La invasión inca a partir del siglo XV fue resistida por los aimaras. Sin embargo, fue con el gobernante Huiracocha que los incas lograron la expansión del imperio, conquistando y anexando a los aimaras y formando el Collasuyo. La conquista inca significó un relativo repliegue de los aimaras por la imposición del quechua como lengua oficial y el control del Estado Inca sobre los recursos y la población. No obstante, algunos reinos como los Collas fueron copartícipes en la administración política de la región y en los rituales alrededor del lago Titicaca (Roel y Rojas 2012).

Como en la época inca, el pueblo aimara es también conocido por la resistencia que tuvo frente a otras incursiones en su territorio. Su población se resistió a las primeras



expediciones españolas al altiplano y participó en el movimiento religioso-político Taki-Onqoy entre los años 1540 y 1560. Durante estos años, se inició una campaña de restauración de los santuarios destruidos por los españoles, campaña que no duraría mucho tiempo ya que la represión y el asesinato de los sacerdotes andinos logró sofocar este movimiento (Cárdenas 1988).

El sistema colonial significó una nueva configuración étnica, política y económica de la zona aimara. Además del establecimiento de una nueva administración, se estableció un sistema de tributación, siendo uno de los cambios más importantes la imposición de la mita en las minas de Potosí, que reorganizó la economía y la sociedad en el sur andino (Roel y Rojas 2012). Esto estuvo aunado a un nuevo sistema de control sobre la población, estableciéndose encomiendas, repartimientos, haciendas y obrajes que agruparon a la población indígena para su control y pago de tributos. Dichas agrupaciones serían el antecedente de las futuras comunidades asentadas en el territorio (Damonte 2011).

Establecida la República en 1821 se inició el proceso de liberalización de las tierras, que tuvo como resultado un despojo sistemático de tierras comunales que permanecían en manos de indígenas, proceso que tuvo su máxima expresión con el apogeo del comercio lanero en el sur del país.

En este contexto, la estrategia de los hacendados ganaderos para aumentar su producción fue ampliar constantemente la extensión de las haciendas a costa de las tierras indígenas. En el transcurso de tres décadas, el número de haciendas en Puno duplicó su número. En aquellos casos donde las poblaciones indígenas lograron resistir el embate de los hacendados, estos perdieron gran parte de sus tierras y fueron empujadas a zonas de menor producción (Del Pozo 2004).

Entre 1895 y 1925 se sucedieron varias revueltas indígenas en respuesta a la expansión de los hacendados, aunque se trató en su mayoría de acciones espontáneas y sin ninguna articulación (Del Pozo 2004). En 1915 ocurren las sublevaciones aimaras y quechuas de Pomata, Chucuito, Huancané y Azángaro, dirigidas por el mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas, llamado también Rumi Maki (Mano de Piedra, en quechua) (Renique 2004). Más adelante, en 1920, se daría el reconocimiento constitucional de las denominadas comunidades indígenas.



En 1969 se da lugar la Reforma Agraria liderada por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. Además de tener impactos en la propiedad y tenencia de la tierra –expropiando tierras de hacendados para constituir empresas asociativas-, esta reforma tuvo efectos simbólicos importantes al cambiar la denominación de las comunidades indígenas por comunidades campesinas (Decreto Ley 1776 del 24 de junio de 1969).

En paralelo, el proceso migratorio de la población rural hacia las urbes reconfiguró las características de las ciudades. En Lima, por ejemplo, numerosos barrios fueron creados



a partir de la llegada de estos migrantes provenientes de todas las partes del país. En el caso de los aimaras es bien conocido el caso de los ciudadanos provenientes de Unicachi, quienes lograron consolidar asociaciones empresariales y establecimientos comerciales importantes en diversas partes de la ciudad limeña (Suxo 2008). Lejos de perder sus vínculos con sus lugares de origen, los aimara han seguido recreando costumbres y prácticas en las urbes, y han mantenido lazos con sus lugares de origen a través de las fiestas y celebraciones anuales.

### Lengua aimara

La lengua aimara es tradicionalmente hablada en las regiones de Puno, Moquegua y Tacna, aunque por efecto de la migración grandes grupos aimarahablantes viven hoy también en Lima, Arequipa y Madre de Dios. Pertenece a la familia lingüística Aru. La lengua aimara es, además, hablada en Bolivia y el norte de Argentina y Chile. En la propia lengua, la escritura correcta es *aymara*.

Según el Ministerio de Educación (2013), el aimara es una lengua vital y cuenta con más de 443 mil hablantes en el Perú, según datos del censo nacional de 2007. El aimara cuenta con un alfabeto oficial establecido mediante la Resolución Ministerial No. 1218-85-ED, del 18 de noviembre de 1985, con 32 grafías.

Actualmente, los hablantes de aimara cuentan con 11 traductores e intérpretes registrados por el Ministerio de Cultura para la implementación de la Ley N.º 29735, denominada Ley de Lenguas.

### Instituciones sociales, económicas y políticas

#### *Instituciones sociales*

La vivienda campesina aimara puede ser habitada por una familia nuclear compuesta por padres e hijos, o una familia extendida que incluye una tercera o hasta una cuarta generación (Arias y Polar 1991). Por lo general, en las comunidades ganaderas, las familias habitan dos tipos de vivienda: la primera, que podría considerarse como la vivienda principal, es aquella donde la familia pasa la mayor parte del tiempo en el año. Además, se mantiene una vivienda secundaria o *anaqa*, ubicada en las partes altas de la comunidad, zonas donde se cuenta con pastos naturales para el ganado (MINSA 2010).

Tradicionalmente, el pueblo aimara ha practicado formas de trabajo colectivo y relaciones de reciprocidad, dentro de los cuales están la *minka* (ayuda solicitada), el *ayni* (ayuda recíproca con el trabajo), la *arkataya* (dar una mano de ayuda), el *waki* o *chikata* (cultivar a medias o para distribuir por iguales), la *satja* y *phaja* (sembríos de tubérculos o granos que se permite a los indigentes) (Arias y Polar 1991). Estas formas de trabajo colectivo tienen sentido en tanto conforman una comunidad de personas y refiere a un uso colectivo a la tierra.



Los vínculos entre las familias que habitan las comunidades aimaras se refuerzan también mediante el parentesco ceremonial, aquel que se constituye mediante el rito de padrino o madrinazgo y se formaliza a través de bautizos y matrimonios. Este vínculo, en ocasiones, puede llegar a generar vínculos más fuertes que el consanguíneo. Este tipo de parentesco permite ampliar la noción de familia.

#### *Instituciones económicas*

El pueblo aimara ha sido tradicionalmente agrícola y ganadero. Dependiendo del lugar donde se ubica la población, en algunas de ellas predomina una u otra actividad económica, siendo las comunidades circunlacustres y las de la zona media quienes se dedican en su mayoría al cultivo de tubérculos, cereales y granos, así como a la crianza de vacunos, ovinos y animales menores. Las comunidades ubicadas en las zonas altas se dedican predominantemente a la actividad ganadera tradicional, a través de la crianza de camélidos sudamericanos y ovejas.

En las actividades agrícolas y ganaderas se puede encontrar diferencias de género, pues son los varones quienes se encargan de la roturación y preparación de la tierra, el aporque y la cosecha de los productos; mientras que las mujeres se dedican a la siembra, la selección, la preparación y el procesamiento de los alimentos para diversos usos. En la ganadería el hombre realiza la esquila de ganado, mientras que la mujer se encarga del pastoreo (MINSA 2010).

La siembra de las chacras tradicionalmente obedecía a un orden rotativo de tierras y cultivos en los espacios denominados aynuqas, aunque actualmente existen muy pocos debido a la parcelación y a la presión demográfica sobre el territorio de las comunidades (MINSA 2010).

En las comunidades ubicadas cerca del lago Titicaca en Puno, además, se encuentran actividades de pesca y caza de animales cuyo hábitat es el lago. Al respecto, se encuentran algunas prácticas culturales asociadas a la caza de aves, denominada *chuka liwi*, que se realiza a manera de competencia entre los varones de varias comunidades.

#### *Instituciones políticas*

En la actualidad, la mayoría de la población aimara que habita en zonas rurales se organiza en comunidades campesinas y, en menor medida, en parcialidades. La organización comunal está liderada por presidentes elegidos en asamblea junto a una Junta Directiva comunal, siendo estas autoridades los principales representantes de la comunidad frente a otros actores externos. En las comunidades y parcialidades aimaras, se encuentra además el teniente gobernador como autoridad principal y representativa de la parcialidad y del centro poblado. Esta autoridad cumple funciones de control, sancionando las posibles faltas o conflictos al interior de su ámbito. A diferencia de los presidentes comunales, quienes son autoridades recientes en la zona aimara (a partir de



la década de 1970) los tenientes gobernadores son autoridades tradicionales que antes, en la época de las haciendas, estuvieron a mando de los “mistis” (Peña 2004). Estos recuerdan a antiguas autoridades tradicionales aimaras denominadas jilaqatas (Luque 2013).

Hasta la década de 1990 se encontraba entre los cargos tradicionales aimaras a los campo vigilante, quienes eran los encargados de observar los cambios en el clima, observando las chacras y vigilando su buen funcionamiento; sin embargo, en estudios recientes no se encuentra esta función dentro de las comunidades, lo que podría significar su paulatina desaparición (MINSA 2010).

Los cargos comunales son concebidos, ante todo, como un servicio orientado a cubrir roles muy específicos en el ámbito práctico y ceremonial (Carter y Albó 1988). Existe una serie de cargos dentro de las comunidades aimaras, algunos de ellos son de tipo político: teniente gobernador, presidente comunal; mientras que otros son de tipo festivo: qhapero, alferado, guía, entre otros (Luque 2013).

Entre las principales obligaciones de un comunero aimara, se encuentra asumir cargos públicos establecidos por el colectivo o la comunidad (presidente comunal, teniente gobernador, campo vigilante, alférez, entre otros). El comunero que falla o incumple con este mandato sería visto como yuqalla (término que alude a la inmadurez). Siendo estos criterios de ciudadanía asociados a la posesión de la tierra, los campesinos sin tierra carecen de pleno derecho en la asamblea comunal, así como de la obligación de pasar por estos cargos públicos (Carter y Albó 1988).

## **Creencias y prácticas ancestrales**

### *Creencias*

Según la cosmovisión aimara, existe un orden en el universo, en el que las esferas físicas, sociales y espirituales se encuentran en equilibrio mutuo (Arias y Polar 1991). A su vez, los aimaras tienen la creencia ancestral de que existen tres mundos: Alax Pacha (mundo de arriba o cielo), Aka Pacha (mundo que nos rodea) y Manqha Pacha (mundo de abajo). Cada uno de estos mundos está habitado por seres vivientes organizados jerárquicamente, quienes tienen una relación e influencia sobre los humanos (Llanque 1990)

La cosmovisión aimara además está llena de seres sobrenaturales quienes pueden actuar como espíritus malignos (supaja, anchanchu, sirena o sirenu, antawalla, entre otros) y espíritus protectores (achichila, uywiri, illa, entre otros).

### *Ritos*

Hay una gran variedad de ritos que practican los aimaras. Algunos hacen referencia al vínculo de sus actividades agrícolas y ganaderas con la pachamama o madre tierra, como



el ayta o despacho para la siembra de la papa, el piwi para la preparación de semillas, o el rito para conseguir lluvia o contrarrestar el granizo o la helada (INDEPA 2011). Además, hay varios ritos que implican cambios en la vida social de algunas personas, como aquellos que se realizan una vez que asumen un cargo importante en la comunidad y aquellos relacionados al ciclo vital de las personas (nacimiento, muerte y el matrimonio).

Los oficiantes de estos ritos son personas entrenadas y escogidas por las propias divinidades para cumplir las funciones de mediación entre las personas y las divinidades. Estos maestros aimaras se denominan yatiris (INDEPA 2011). Dependiendo del tipo de rito o ceremonia, en algunos casos pueden suplir este rol los jefes de hogar ayudados por algún familiar, como sucede con los ritos relacionados a la ganadería; en otros casos, quienes offician estos ritos son personas mayores conocedoras de los pasos necesarios del ritual como en el caso de los ritos asociados a los difuntos o curaciones (Rivera 2006).

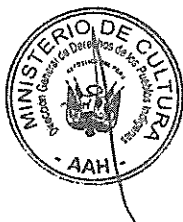
Si bien hay una gran variedad en los ritos celebrados dentro de las practicas aimara, se puede mencionar que en general constan de una "misa" o ceremonia y una mesa constituida de varios elementos que deben ofrecerse a los espíritus, como por ejemplo: cebo de llama o alpaca, fetos de animales, figuras de animales, hojas de coca, alcohol, entre otras. Esta mesa será luego incinerada y enterrada en algún lugar previamente escogido. El lugar para realizar las ceremonias dependerá del tipo de rito, puede ser en la misma vivienda, en parajes especiales o en las faldas de cerros o apus protectores (Rivera 2006).

En estas ceremonias se encuentran elementos de la religión católica, como la invocación a Dios, la Virgen y santos católicos, reflejo de la imposición cultural durante la Colonia y su impronta evangelizadora. A pesar de ello, los símbolos y las creencias de la religión andina se han mantenido, lo que ha significado una cierta convivencia entre ambas religiones (Mennelli y Podjajcer 2009).

#### *Festividades, danzas y vestimenta*

El pueblo aimara conserva festividades, danzas y música practicadas desde tiempos inmemoriales, las mismas que se han ido recreando y reconfigurando de acuerdo al paso del tiempo y de los nuevos contextos e influencias. Como señalan Roel y Rojas (2012), la música y la danza están presentes en todos los aspectos de la vida indígena andina desde los ritos del ciclo vital y productivo hasta las actividades asociadas al calendario católico y conmemorativo, siendo constitutivas a la vida comunal aimara. En la década de 1980, José Portugal Catacora, mencionaba que en el altiplano peruano existían más de 100 danzas, muchas de las cuales tomaban el nombre de la zona donde se bailaba.

De acuerdo con este autor, se ha asociado a las danzas aimaras diversos orígenes. Existen, por ejemplo, danzas cuyo origen se asocia a épocas prehispánicas como el Choquela o el Chiriguano y la Cullahua, así como también danzas de origen colonial como los Sicuris, siendo todas ellas referentes de la identidad aimara (Portugal 2012). En las



danzas se representa las múltiples facetas de la vida comunal: las actividades agrícolas y ganaderas, la caza; también hay danzas guerreras y satíricas que rememoran un pasado glorioso (INDEPA 2011).

Junto a las danzas y música se presenta un conjunto importante de símbolos a través de su vestimenta y trajes de uso cotidiano y festivo, los cuales funcionan también como marcadores de identidad. Es bien sabido que desde la época prehispánica "cada pueblo del Tahuantinsuyo se identificaba a sí mismo a través del traje; por sus formas y colores en primera instancia y luego por los elementos naturales y culturales de su propia región simbolizados en adornos, bordados, pinturas, dibujos, etc." (Vásquez 2008). Si bien han existido enormes cambios a través de todo el periodo colonial y republicano, los pueblos andinos han mantenido ciertos rasgos en su vestimenta que los identifican y diferencian al interior del conjunto heterogéneo de los andes y que también los diferencia respecto del resto de población de la sociedad nacional.

Un buen ejemplo de adaptación de un traje occidental a la realidad andina es el sombrero pequeño que usan las mujeres aimaras en todo el altiplano. Este sombrero que no tapa ni del sol o la lluvia habría sido introducido como moda por comerciantes en el siglo XIX, adaptándose a la vestimenta de las mujeres aimaras configurándose así una nueva estética (Vásquez 2008).

Un ejemplo de permanencia en la vestimenta ha sido el anaco, vestimenta femenina usada entre los aimaras de la provincia de Candarave, en el departamento de Tacna. Esta representa uno de los "casos más sorprendentes de permanencia de una manifestación cultural cuyos orígenes se remontan a épocas precolombinas". La vestimenta consta de varias piezas (túnica, camisa o mancaza, faja, dos tupus, manto y tocado) y su confección tiene como base las prácticas antiguas de tejido a través de las técnicas empleadas en el telar horizontal de cuatro estacas (INC 2009).

Existe también un calendario festivo bastante nutrido en toda la zona aimara. Muchas festividades importantes están asociadas a santos patrones: Santiago, la Fiesta de las Cruces, San Juan y San Pedro, Pentecostés, la Virgen de la Candelaria, entre otros. Además, existen festividades asociadas a eventos cívicos como el aniversario de la comunidad, localidad o el centro poblado; o festividades asociadas a momentos especiales en el calendario religioso: semana santa, día de los difuntos o todos los santos, navidad, entre otras.

Un ejemplo de la riqueza cultural asociada a las fiestas se encuentra dos celebraciones declaradas como patrimonio inmaterial de la Nación: el Sarawja y la fiesta de Tata Pancho. El "Sarawja" es música y danza aimara ejecutada en el valle de Tixani en la provincia de Mariscal Nieto en Moquegua, durante la semana siguiente a la Semana Santa. De acuerdo con los registros de las crónicas de Guamán Poma de Ayala y Bernabé Cobo, su origen se remonta a épocas prehispánicas. Se cree que esta danza es



una referencia a las kiwlas, aves de las alturas que en su cortejo hacen movimientos circulares que se asemejan a una danza (MINCU 2010).

La "fiesta de Tata Pancho", en honor a San Francisco de Borja, patrón religioso de las pueblos de la provincia de Yunguyo, departamento de Puno. Esta celebración es un ejemplo del sincretismo religioso aimara, pues si bien proviene del calendario católico cristiano ha sido adaptado a las prácticas y creencias indígenas (MINCU 2011).

### **Organizaciones representativas de nivel comunal**

Las comunidades campesinas han constituido de manera histórica la forma de organización, distribución del trabajo y posesión del trabajo de muchos pueblos indígenas, como es el pueblo aimara. No obstante, el Estado peruano no cuenta actualmente con información pertinente que tome en consideración la complejidad histórica y cultural de la auto-identificación en el contexto andino.

En este contexto, se ha considerado de manera preliminar una lista referencial de comunidades campesinas del pueblo aimara, sobre la base de un porcentaje mínimo de 40% de población cuya lengua materna es aimara, en dichas comunidades. Este modelo tiene como sustento el hecho de que la lengua es un referente central a través del cual se transmiten culturales ancestros-descendientes, y constituye además una institución distintiva en relación al resto de la sociedad nacional.

Cabe precisar que la lengua no es el único elemento a considerar para la identificación de pueblos indígenas, y que tampoco es una condición necesaria para identificarse como indígena, como sucede con quienes se identifican como parte del pueblo uro. En ese sentido, hacemos énfasis en el carácter referencial de esta lista, elaborada sobre la base de la información oficial pública disponible.



## Bibliografía

ARIAS, Andrés y Obdulia POLAR

1991 *Pueblo aymara: realidad vigente*. Cusco / Puno / Lima: IPA / Prelatura de Juli / Tarea.

CÁRDENAS, Víctor Hugo

1988 "La lucha de un pueblo". En: ALBÓ Xavier. *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial.

CARTER, William y Xavier ALBÓ

1988 "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto". En: ALBÓ Xavier. *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 451-493.

DAMONTE, Gerardo

2011 *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: GRADE, CLACSO.

DEL POZO, Ethel

2004 *De la hacienda a la mundialización: sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. Lima: IEP, IFEA.

INDEPA

2011 *Guía de relacionamiento con pobladores aymaras*. Consulta: 06 de mayo 2014 [http://www.indepa.gob.pe/PDF/guia\\_aymara\\_avance.pdf](http://www.indepa.gob.pe/PDF/guia_aymara_avance.pdf).

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

2007 *Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA (INC)

2009 *Resolución Directoral Nacional No 558/INC-2009*. Declara Patrimonio Cultural de la Nación al Anaco de Camilaca, provincia de Candarave, región Tacna.

2010 *Resolución Directoral Nacional No 1919/INC-2010*. Declara Patrimonio Cultural de la Nación al Sarawja.



LLANQUE, Domingo

1990 La cultura aymara: desestructuración o afirmación de la identidad. Puno: Instituto de Estudios Aymaras – IDEA.

LUQUE, Euclides

2013 *El derecho de la sucesión de la propiedad de la tierra en la parcialidad campesina de Santiaguillo (Puno)*. [Tesis para optar el Grado de Magíster en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos].

MENELLI, Yanina y Adil PODHAJECER

2009 “La mamita y pachamama en las performances de carnaval y fiesta de nuestra señora de la Candelaria en Puno y en Humahuaca”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*. Jujuy, número 36, pp. 69-92.

MINISTERIO DE CULTURA (MINCU)

2011 *Resolución Viceministerial No 681-2011-VMPCIC-MC*. Declara Patrimonio Cultural de la Nación la Fiesta de “Tata Pancho”, celebrada en los pueblos de la provincia de Yunguyo, departamento de Puno.

2014 *Aimaras. Comunidades rurales en Puno*. Lima: Ministerio de Cultura.

MINISTERIO DE SALUD (MINSAL)

2010 *Análisis de la situación de salud del pueblo aymara – Puno*. Lima: Dirección General de Epidemiología del Ministerio de Salud.

PALACIOS, Félix

1988 “Pastores de llamas y alpacas”. En: ALBÓ Xavier. *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 133-153.

PEÑA, Antonio

2004 *Poder judicial comunal aymara en el sur andino: Calahuyo, Titihue, Tiquirini-Toteria y Liga Agraria Huancané*. Bogota: ILSA.





PORTUGAL, Carlos

2012 "Danzas del altiplano". En: Blog José Portugal Catacora. Página web dedicada a reseñar las principales obras de José Portugal Catacora, educador puneño que en 1981 publicó el libro titulado "Danzas y bailes del Altiplano". Consulta 12 de mayo 2014.

<http://joseportugalcatacora.blogspot.com/2012/02/danzas-del-altiplano.html>

RENIQUE, José Luis

2004 *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.





## PUEBLO JAQARU

**Otras denominaciones: aimara tupino, aimara central, cauqui, aru**

El nombre del pueblo jaqaru proviene de dos vocablos, jaqi que significa 'ser humano' y aru que significa 'comunicación humana', en la lengua jaqaru. Junto con el pueblo aimara, el pueblo jaqaru tiene como lengua originaria un idioma perteneciente a la familia lingüística Aru.

Entre las principales características que distinguen a los jaqaru, se encuentra el uso de una indumentaria típica entre las mujeres, conformada por un pañuelo, un *anako* o vestido de una sola tela y una manta.

Antiguamente, los jaqaru se asentaron en una quebrada que llamaron Marka y que luego sería denominada por los españoles Tupi o Tupe. Hoy, este pueblo vive principalmente en las comunidades campesinas de Aiza y Tupe, ubicadas en el distrito de Tupe, y en las comunidades campesinas de Catahuasi y Cachuy, ubicadas en el distrito de Catahuasi. Si bien estas comunidades se encuentran registradas en la provincia limeña de Yauyos, comprenden también parte del territorio de los departamentos de Junín y Huancavelica. Según datos obtenidos por el Ministerio de Cultura, la población de las comunidades jaqaru se estima en 600 personas aproximadamente.

### Historia

En el actual distrito de Tupe, se encuentra el cerro Tupinachaca donde se ubican pinturas rupestres, siendo este el sitio arqueológico de mayor importancia política e ideológica del área donde actualmente se asientan los jaqaru. Lo cual es una evidencia de antiguos asentamientos humanos en la zona.

Los orígenes del pueblo jaqaru están asociados a la expansión de la cultura Wari entre los años 600 y 700, época en la que llegarían los primeros pobladores a la quebrada de Yauyos, lugar donde la mayor parte del pueblo vive actualmente. Probablemente sus primeros pobladores son aquellos que se fueron quedando de la expedición que emprendieron los wari con fines expansionistas. La población allí asentada ha sido denominada 'civilización Yauyos' o más específicamente, 'pueblos de cultura jaqi', debido a que la lengua originaria de estas poblaciones fue el proto-jaqui, lengua de la que derivaron las lenguas jaqaru y aimara (Bautista 2012).

El territorio de los pueblos de cultura jaqi llegó a ocupar, por el norte, la actual provincia limeña de Huarochirí y parcialmente la de Canta, y por el sur una parte de la provincia de Castrovirreyna en el departamento de Huancavelica. Según Bautista (2012), estos



pueblos se incorporaron al imperio incaico pacíficamente, lo que permitió que continuaran con el desarrollo de sus prácticas ancestrales.

Con la Colonia llegarían contingentes de españoles a la zona de asentamiento de estos pueblos, con el propósito de evangelizar a los indígenas. Luego, para el año 1582, el Corregidor de Yauyos, don Diego Dávila Briceño, fundaría San Bartolomé de Tupi (Vetter y MacKay 2008). En adelante, los denominados pueblos de cultura jaqi, específicamente los jaqaru, tendrían como ámbito de asentamiento el actual distritos de Tupe en la provincia de Yauyos.

La Comunidad Campesina de Tupe fue reconocida en el año 1939, la cual incluyó al anexo de Colca, en el distrito de Tupe. En el año 1968, Aiza se independizó de la Comunidad de Tupe, reconociéndose la Comunidad Campesina de Aiza (Ramírez 2012).

Hacia fines de la década de 1950, la lingüista estadounidense Martha Hardman inicia su investigación en la Comunidad Campesina de Tupe, lugar donde encontró a la mayor cantidad de hablantes de jaqaru del distrito. En la década siguiente, Hardman logró diseñar el primer alfabeto de la lengua jaqaru, con miras a la enseñanza de esta lengua y como iniciativa para la Educación Intercultural Bilingüe (Ramírez 2012). En el año 2010, se aprueba el alfabeto de la lengua jaqaru.

En el 2013, el Congreso de la República declaró de interés nacional y necesidad pública la protección, investigación y promoción de la cultura e idioma jaqaru y de las riquezas arqueológicas ubicadas en el distrito de Tupe. Ese mismo año, el Gobierno Regional de Lima, a través de la Dirección Regional de Educación, dispuso incluir el aprendizaje del idioma jaqaru en la curricula escolar de la EBR como forma de protección y revalorización de la lengua en peligro de extinción. Además, el idioma jaqaru se estableció como Patrimonio Cultural Regional de Lima.

### Lengua jaqaru



La lengua jaqaru (ISO: jqr) pertenece a la familia lingüística Aru y es hablada por el pueblo del mismo nombre en localidades de los distritos de Tupe y Catahuasi, en la provincia de Yauyos, región Lima. De acuerdo al Ministerio de Educación, esta lengua se encuentra seriamente en peligro igual que la lengua cauqui, cercana al jaqaru. En la literatura académica suele considerarse ambas como variedades lingüísticas de una sola lengua.

El jaqaru tiene un alfabeto oficial normalizado por el Ministerio de Educación con la participación de representantes del pueblo (RD 0628-2010-ED). El pueblo jaqaru cuenta con tres traductores e intérpretes registrados por el Ministerio de Cultura Originarias del Ministerio de Cultura.

## Instituciones sociales, económicas y políticas

Tradicionalmente, el pueblo jaqaru tiene como principales actividades la ganadería y la agricultura. Matos Mar (1951) ha hecho referencia a la práctica ganadera de este pueblo en zonas altas de puna. Según el autor, la crianza de camélidos como alpacas, vicuñas y el cruce de llama y alpaca denominado mishte, disminuyó notablemente desde la introducción española de los demás tipos de ganado (Vetter y MacKay 2008). Actualmente, muchas familias jaqaru crían ganado ovino, caprino y vacuno, comercializando productos que provienen de estos animales, como el cuero, la carne, la leche y el queso, en la provincia de Cañete y en la ciudad de Lima.

Con relación a la agricultura, los jaqaru tienen entre sus principales productos la papa, el camote, la oca, el haba y el maíz. Según Bautista (2012), en los últimos años, los jaqaru del distrito de Tupe han sustituido algunas siembras por frutales. Asimismo, este autor sostiene que la reciprocidad y las redes de parentesco aún tienen centralidad en el trabajo de la tierra, tanto para la siembra como para la cosecha.

En cuanto a la mujer jaqaru, se conoce que su rol es central en la transmisión de la cultura de este pueblo, sus costumbres y su lengua (Matos Ávalos 1984). Un ejemplo de ello es la indumentaria tradicional jaqaru, que las mujeres del pueblo mantienen hasta el día de hoy.

## Creencias y prácticas ancestrales

En tiempos de la Conquista, San Bartolomé apóstol fue asociado con deidades andinas como Wiracocha e Illapa, que a su vez se asociaban con fenómenos naturales como el trueno o el rayo. La Comunidad Campesina San Bartolomé de Tupe fue nombrada por este santo, hoy patrón del lugar, a quien celebran cada mes de agosto. Además de esta fiesta, los jaqaru tienen entre sus principales celebraciones religiosas a la Virgen de la Candelaria.

Dada la centralidad de la agricultura en la tradición de este pueblo, los jaqaru han mantenido durante mucho tiempo el trabajo comunal de conservación y limpieza de los canales y estanques. Tradicionalmente los trabajos de conservación de los grandes canales en las comunidades de Tupe y Aiza, son programados por el Juez de Aguas y resultan en fiestas tradicionales de un día (Bautista 2012).

La importancia que tiene la actividad ganadera en la tradición jaqaru se manifiesta en los rituales que practican para proteger a sus animales de los espíritus de la tierra, así como también en la importancia que tuvieron los camélidos en rituales propiciatorios que antiguamente se practicaron. Según Matos (1984), las fiestas ganaderas son las principales expresiones culturales del pueblo jaqaru.

Una práctica de las mujeres jaqaru ha sido la elaboración de tejidos con lana de oveja, vicuña y alpaca, tales como mantas, fajas y el *anako*, vestimenta típica femenina que



distingue hasta hoy a las mujeres jaqaru. Se trata de un atuendo tejido con lana negra de alpaca que usan principalmente las mujeres de mayor edad, pero que ha sido adaptado a una usanza más moderna.

El *anako*, el pañuelo, la manta y los tupus constituyen la tradicional indumentaria femenina jaqaru. Si bien las mujeres jaqaru han conservado hasta la fecha esta indumentaria distintiva, prendas como el *anako* y el pañuelo han variado, tanto en la calidad y tipo de tela como en los colores utilizados. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XX se introdujo en la vestimenta el uso de la tela a cuadros de tipo escocés, estilo que ha sido aceptado y que hoy caracteriza a este pueblo (Bautista 2012, Vetter y MacKay 2008). En la tradición del pueblo, las mujeres portan un pañuelo que cubre su cabeza y llevan en la espalda una manta cuyos extremos unen a la altura del pecho con prendedores denominados tupus, accesorios de plata que fueron empleados en la indumentaria femenina de pueblos como los jaqaru y aimara desde tiempos prehispánicos.

Por otro lado, el pueblo jaqaru cuenta con conocimientos y prácticas médicas tradicionales, que constituyen importantes recursos culturales para el cuidado de la salud. Así, se recurre a las plantas medicinales traídas de la puna o cultivadas en pequeños huertos, que son usadas generalmente en infusiones, emplastos y frotaciones (Ramírez 2010). Además, se recurre a ritos y pagos a la tierra o divinidades tradicionales. Generalmente, estas prácticas son llevadas a cabo por los 'curiosos', especialistas tradicionales de la salud (Ramírez 2013).

### Organizaciones representativas de nivel comunal

Las comunidades campesinas han constituido de manera histórica la forma de organización, distribución del trabajo y posesión del trabajo de muchos pueblos indígenas, como es el pueblo jaqaru. No obstante, el Estado peruano no cuenta actualmente con información pertinente que tome en consideración la complejidad histórica y cultural de la auto identificación en el contexto andino.

En este contexto, se ha considerado de manera preliminar una lista referencial de comunidades campesinas del pueblo jaqaru, sobre la base de un porcentaje mínimo de 40% de población cuya lengua materna es el jaqaru, en dichas comunidades. Este modelo tiene como sustento el hecho de que la lengua es un referente central a través del cual se transmiten culturales ancestros-descendientes, y constituye además una institución distintiva en relación al resto de la sociedad nacional.

Cabe precisar que la lengua no es el único elemento a considerar para la identificación de pueblos indígenas, y que tampoco es una condición necesaria para identificarse como indígena, como sucede con quienes se identifican como parte del pueblo uro. En ese sentido, hacemos énfasis en el carácter referencial de esta lista, elaborada sobre la base de la información oficial pública disponible.



## Bibliografía

BAUTISTA, Dimas

2012 *Marka Quillqa Tupe: estudio histórico-cultural de Marka-Tupe, pueblo de habla jaqaru, año 750 d.C.-2010*. Lima: UNMSM.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

2007 *Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).

LOVÓN, Marco

2009 *Hacia una teoría de la complejidad. Estudio etnolingüístico y cognitivo de la correlación entre los platos típicos tupinos y su construcción lexical en la lengua jaqaru*. [Tesis para optar por el grado de licenciatura en Lingüística por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos].

RAMÍREZ, Andrés

2013 "Elementos para un análisis de la salud y enfermedad en la Comunidad de Tupe". *Arqueología y Sociedad*, número 26, pp. 369-384.

2012 "Entre la ilusión y la desesperanza. Los sinuosos caminos hacia una Educación Intercultural Bilingüe en Tupe, una comunidad jaqaruhablante del Perú". *Investigaciones sociales*, volumen 16, número 29, pp. 197-208.

2010 *Democracia y participación en espacios rurales*. [Tesis para optar por el grado de licenciatura en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos].

VETTER, Luisa y Martin MACKAY

2008 "Tupe: un pueblo detenido en el tiempo". *Arqueología y Sociedad*, número 19, pp. 265-292.







## PUEBLOS QUECHUAS

**Los pueblos quechuas no tienen otras denominaciones, más sí un conjunto de identidades, entre las que se encuentran: cañaris, chankas, chopccas, huancas, huaylas, kana, q'eros.**

Conocemos actualmente como pueblos quechuas a un conjunto grande y diverso de poblaciones andinas de larga data, que tienen como idioma materno el quechua, en sus distintas variedades. Aunque no son las únicas, entre ellas se puede señalar a los chopcca, los chankas, los huancas, los huaylas, los kanas, los q'ero y los cañaris. Juntas, estas poblaciones constituyen una parte mayoritaria de la población indígena en el Perú, ya que, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del año 2007, la población del país cuya lengua materna es el quechua asciende a 3'360,331, lo que constituye el 12.3% de la población censada. Si bien no se ha llevado a cabo en el país un censo de poblaciones indígenas, la Encuesta Nacional de Hogares (ENAH0) de 2015, revela que el 23.2% de la población nacional, se considera quechua "por sus antepasados y de acuerdo a sus costumbres".

Los pueblos quechuas son producto de un largo proceso civilizatorio en la región de los Andes centrales. Son poseedores de una cultura compleja y avanzada tecnológicamente, que se caracterizó por su gran adaptación a las condiciones geográficas y climáticas de esta región (Bonavía 1991). Esto les fue posible gracias a sofisticadas formas de aprovechamiento económico del territorio y a políticas de articulación entre diversos grupos (Lumbreras 1983; Murra 1978, 2002). Se trataba de pueblos de agricultores avanzados y de ganaderos de altura, cultivadores y criadores de especies que no eran conocidas en otras partes del mundo hasta la conquista y la creación del virreinato. Desarrollaron además numerosas técnicas en cerámica, en tejidos, metalurgia, arquitectura, medicina, agricultura, constituyendo una compleja civilización que fue parte central del Imperio Inca (Mayer y Bolton 1980).

En la actualidad, estos pueblos viven principalmente en la sierra del Perú y en países vecinos como Bolivia y Ecuador. No obstante, existe un importante grupo de población con lengua materna quechua que por diversos motivos ha emigrado a las ciudades capitales de departamentos. Frente a la escasa información oficial que el Estado peruano ha producido con relación a los pueblos indígenas andinos, la lengua indígena como idioma materno es un elemento clave que ha contribuido a la identificación de estos pueblos. No obstante, es importante precisar que la lengua no constituye el único elemento a considerar para la identificación de pueblos indígenas y que tampoco es una condición imprescindible.



Finalmente, el Ministerio de Cultura, en cumplimiento de función de elaborar y actualizar la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios, ha recopilado información secundaria que ahonda sobre la historia, instituciones distintivas y prácticas ancestrales de los pueblos quechuas. Este instrumento incluirá progresivamente, en los próximos meses, información histórica y cultural relevante sobre diferentes pueblos quechuas.

## Historia

En la época del Tahuantinsuyo, los Andes centrales estaban ocupados por una serie de grupos diversos, muchos de los cuales son los antepasados de los actuales pueblos quechuas. Hablaban diversas variedades del quechua, tenían mitos y lugares de origen diferenciados, atuendos propios, y otras instituciones distintivas. Estos grupos, llamados “macroetnias”, señoríos o curacazgos (Parssinen 2003; Rostowrowski 1990), se dedicaron a distintas actividades productivas, como la agricultura, ganadería, diversas artesanías, minería, pesca y otras con diversos grados de desarrollo tecnológico y especialización.

Los diversos pueblos quechuas se enfrentaron entre sí en las guerras incaicas y durante las guerras en la conquista, ubicándose de uno y otro lado de los bandos en conflicto, mostrando que conformaban diversas unidades étnicas y políticas, y que no tenían un gobierno centralizado que los agregara a todos fuera del dominio estatal incaico (Stern 1986).

En su conjunto, los diversos pueblos quechuas han experimentado una serie de procesos comunes a todos que han modelado buena parte de sus instituciones económicas y políticas así como su forma de organización. Dichos procesos han influido también en sus expresiones culturales, tanto en lo material como en lo ritual, aunque en esos aspectos se han conservado en muchos casos notables diferencias regionales.

El primer gran proceso experimentado por los pueblos quechuas fue llamado catástrofe o colapso demográfico, experimentado por el conjunto de las poblaciones andinas a lo largo del primer siglo de presencia española. Los diversos desplazamientos poblacionales así como las epidemias, diezmaron a la población andina incluso antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI. Se estima que en su conjunto, la población del imperio incaico cayó de cerca de diez millones de habitantes, a solo un millón y medio a principios del siglo XVIII. La información existente no permite distinguir claramente efectos diferenciados de la caída demográfica entre pueblos quechuas u otros, pero sabemos que las caídas demográficas fueron extremadamente fuertes en el norte, fuertes en el centro y menos pronunciadas en el sur, lo que explica las actuales concentraciones de población indígena mayoritariamente al centro y sur andino (Cook 2010).



El segundo gran proceso que afectó a los pueblos quechuas fue la reducción a formas hispanas de asentamiento. Para facilitar el control político, económico y para asegurar la difusión y práctica de la doctrina cristiana, el conjunto de la población del Tahuantinsuyo fue forzada a asentarse en “pueblos de indios” conservando parte de sus autoridades tradicionales pero incorporando también nuevas formas de autoridad para su gobierno (Toledo 1975). Además de las reducciones, se promulgaron una serie de “ordenanzas” para el gobierno y la organización de la población indígena (Málaga 1974; Wernke 2013; Zuloaga 2012). Esto generó grandes cambios en los sistemas de autoridad tradicionales, la organización comunal y la composición demográfica de los pueblos originalmente existentes.

Un tercer cambio cultural importante es la introducción de la religión católica cristiana, en el conjunto de pueblos quechuas. En todas las reducciones, la doctrina (clases de catecismo) de hombres y mujeres era obligatoria. Sumada a la prohibición y represión de buena parte de los cultos tradicionales, tanto los rituales estatales incaicos centrados en el sol como los rituales y ceremonias locales, fueron reemplazados por cruces, cristos vírgenes y santos, promoviéndose las prácticas y ceremonias cristianas en reemplazo de las religiones autóctonas. Con el tiempo, muchas prácticas cristianas fueron incorporadas a las prácticas tradicionales, constituyéndose en costumbre (Estenssoro 2003). El resultado fue una religión andino-cristiana sincrética: sobre un universo y calendario ceremonial cristiano se incorporaron diversas características de las antiguas deidades y prácticas en los símbolos y prácticas cristianas (Marzal 1988). Los cultos tradicionales desaparecieron o se transformaron, sobreviviendo una serie de rituales en prácticas mágicas o prácticas de curación, en diversas regiones de los Andes. Las antiguas creencias y seres sobrenaturales se incorporan a las creencias cristianizadas y se les encuentra en el conjunto de relatos y mitos aún existentes. En su conjunto, los pueblos quechuas conservan hoy en día como parte de sus prácticas tradicionales, un conjunto de rituales, música, danzas, formas de organización religiosa, que constituyen una práctica religiosa singular andina (Coombs 2011).

Los pueblos quechuas se habían adaptado bastante bien al sistema colonial, hasta que en las últimas décadas del siglo XVIII la rebelión de Túpac Amaru II y los movimientos independentistas motivaron la eliminación de los privilegios que mantenían la nobleza y las autoridades indígenas (O’Phelan 1988). Ya con la independencia y la instauración de la República, la situación no mejoró. Así, a fines del siglo XIX la mayor parte de la población hablante de lenguas andinas se encontraba excluida de las instituciones de gobierno (Démelas 2003). A nivel nacional y regional, esta población estaba excluida del voto, mientras que a nivel local las élites blancas o mestizas (mistis) habían adquirido poder (Manrique 1988).

En el siglo XX se dio un proceso de reconstitución comunal que dio pie al reconocimiento estatal de comunidades de indígenas. A partir de las constituciones de 1920 y 1933 se empezó a reconocer comunidades indígenas en el interior del país. El Estado reconoce



por esta vía la personería jurídica de colectivos indígenas, que para ello deben mostrar al Estado pruebas de existencia inmemorial (Remy 2013; Trivelli 1992). En este contexto, la conformación de las comunidades indígenas estuvo estrechamente relacionada con la continuidad histórica y la conexión territorial desde la época de las “reducciones de indios” con el Virrey Toledo.

El gobierno militar reemplazó posteriormente el título indígena, considerado como peyorativo, por el de campesino, con el Estatuto de comunidades promulgado en 1970 (Remy 2013; Urrutia 1992). El cambio no fue solo nominal, pues supuso un nuevo énfasis en las actividades económicas del campo —agricultura y ganadería— antes que en el reconocimiento como poblaciones indígenas como criterio central para la conformación de comunidades.

La Reforma Agraria que llevó a cabo el gobierno de Velasco Alvarado y las crisis productivas en el campo explican, entre otros factores, los procesos migratorios de mediados de siglo hacia las ciudades capitales, en especial hacia Lima. Por otro lado, a mediados del siglo XX los servicios de educación se expandieron hacia las zonas rurales del país y las vías de comunicación se ampliaron, con lo que se redujo el aislamiento de estas poblaciones. Por último, la constitución de 1979 restituyó el derecho de voto a los analfabetos, permitiendo el proceso de sustitución de autoridades mistis y de poderes locales, sobre un número considerable de municipios distritales y provinciales con población quechuahablante (Ansión 1994; Degregori 2006).

No obstante, una de las mayores causas de la movilización de grandes sectores de población quechua centro y sur andina fue el periodo de violencia política que experimentó el país durante las décadas de 1980 y 1990. De acuerdo con las cifras oficiales, el conflicto armado interno que inició Sendero Luminoso involucró, tanto del lado insurgente como del de las fuerzas del orden, principalmente a población quechua hablante. De hecho, tres de cada cuatro víctimas mortales tenían como lengua materna el quechua. Es así que en los departamentos de Ayacucho, Junín, Huánuco, y otros adyacentes, se produjo una masiva expulsión de población hacia las ciudades de la costa (CVR 2003).

En el Perú contemporáneo la presencia de los quechuas se deja sentir a lo largo del territorio. En años recientes las identidades culturales que habían sido homogenizadas principalmente por el rótulo de “indio” han aflorado y pueblos como los q'ero y los chopcca —por mencionar solo dos— reivindican su origen ancestral. Aunque parezca difusa o profundamente mezclada con la cultura de origen hispano, la matriz cultural quechua mantiene su vigencia en el siglo XXI a través de distintas expresiones.



## Lengua quechua

La actual distribución del quechua en el Perú es el resultado del proceso histórico de difusión y conformación de las diversas variedades geográficas. En realidad, el quechua es una familia lingüística, con diversas variedades distribuidas en siete países de América del Sur (Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina, Chile y Brasil) según datos del Ministerio de Educación (DNLO, 2013). En el Perú, las variedades de quechua se agrupan en dos grandes ramas: quechua I y quechua II (según terminología de Torero 1964). El primero se ubica en la zona central del país y el segundo en las zonas norte y sur. Su distribución corresponde a los fenómenos históricos de expansión del idioma en el último milenio, cuyo proceso explica la existencia de diversas variantes geográficas (Cerrón 1987; Chirinos 2001; Moseley 2010).

Según datos del Ministerio de Educación (DNLO, 2013), en el Perú el quechua es considerado una lengua vital, aunque muchas de sus variedades, en realidad, estén en peligro o serio peligro. Hay ciertamente una disminución significativa de la importancia relativa del quechua como idioma en el país (al inicio del siglo XX, 60% de la población era quechua hablante, en tanto que a inicios del siglo XXI, sólo lo es el 15%), pero en términos absolutos hay más quechuahablantes en el 2014 de los que había en 1876 (Ribota 2012). Además, al menos un tercio de los quechuas hablantes se encuentran en espacios urbanos (Valdivia 2002).

No hay duda sobre la mayor antigüedad del quechua I. Por ello, se presume que el quechua es originario de algún lugar de los Andes centrales. Efectivamente, el primer gran desplazamiento y expansión del quechua parece haberse producido en la propia zona central, en oleadas sucesivas bastante antiguas, lo que explica en parte la gran diferencia entre las diversas subramas del quechua I.

El siguiente proceso de desplazamiento se generó en tiempos previos al imperio de los Incas, por movimientos de población y cambios demográficos. El quechua reemplazó al aimara como lengua local en las zonas sur y centro andinas, tanto en zonas como la sierra de Lima pero sobre todo las actuales zonas de Cusco, la zona Collao de Puno y parte de Apurímac. Las variedades de estas zonas mantienen por ello una serie de características fonológicas del aimara antiguo, como las fricativas y las glotalizadas, hoy específicas del quechua de Cusco y Puno. Posteriormente, la lengua se difundiría también hacia la sierra norte, sustituyendo parcialmente a antiguas lenguas locales como el culle (Torero 1964), así como a algunas otras lenguas actualmente desaparecidas de las que no tenemos noticia fuera de topónimos y algunos otros indicios dispersos. Así, el quechua se consolidó inicialmente como idioma pan andino en el período inca, probablemente alentado desde el Estado como la lengua de la administración y del control, pero también de la difusión de saberes, del ejército y de la reciprocidad y el intercambio entre grupos. Con el imperio, el quechua se convertiría en la lengua general (lengua franca) de la comunicación entre poblaciones diversas que hablaban idiomas distintos, hoy desaparecidos.



El proceso de expansión y la consolidación del quechua como idioma principal, y ya no solo como lengua franca, se dio durante el período colonial. Considerando que era más fácil difundir la doctrina cristiana en un idioma nativo que la gente ya conocía, los sacerdotes evangelizadores promovieron el quechua en buena parte del territorio colonial. Es muy probable que haya sido la catequización en quechua, sumada al establecimiento de la doctrina en las reducciones de indígenas, lo que terminó de consolidar el quechua como idioma indígena mayoritario en las zonas nortes del país (Estenssoro 2003).

Como resultado de estos procesos de cambio lingüístico, es posible hoy en día identificar al menos, nueve variedades de quechua, distribuidas geográficamente entre los Andes y áreas de la selva norte (quechua II-norte), la sierra central (quechua I) y la sierra sur (quechua II-sur). Las nueve variedades agrupadas en cuatro ramas se encuentran clasificadas en el Documento nacional de lenguas originarias del Perú publicado por el Ministerio de Educación en 2013, en el marco de la Ley N.º 29735, Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento, y difusión de las lenguas originarias del Perú.

### **Instituciones sociales, económicas y políticas**

La principal forma prehispánica de organización de las poblaciones quechuas que se conoce es el ayllu, institución fundada originalmente en el parentesco. Formas de organización similares, con base en el parentesco, se encuentran aún en algunas zonas de Cusco y Apurímac (Skar 1997). No obstante, aunque no todas las comunidades campesinas forman parte de pueblos indígenas, en la actualidad, la forma más extendida de organización de los pueblos quechuas contemporáneos es la comunidad campesina.

Esta forma de organización de base colectiva y territorial cuenta con una dirigencia, elegida democráticamente cada dos años de acuerdo a la ley vigente (ley de comunidades campesinas de 1970), encargada de regir los asuntos colectivos y la intermediación con el Estado. La dirigencia comunal se compone de entre 8 y 14 o más cargos, contando entre ellos un presidente, un secretario, un tesorero, un fiscal y otros cargos menores. La directiva comunal responde ante una asamblea comunal, considerada la máxima instancia de organización y decisión de la comunidad. Dependiendo de las comunidades, las asambleas se realizan al menos una o dos veces al año. Las comunidades son propietarias de su territorio y garantizan a sus miembros el acceso a parcelas de cultivo y pastos en usufructo. A cambio de ello, los comuneros ocupan los cargos de dirección de la comunidad, asisten a las asambleas y son convocados a faenas de trabajo en beneficio colectivo, para diversas obras (Diez 2007).

Si bien existe una caracterización general, hay también gran diversidad entre las comunidades. Dicha diversidad se relaciona con la dimensión y el número de integrantes de las comunidades, como por su historia de conformación, los tipos de territorios que ocupan y sus principales actividades productivas. Asimismo, por su cercanía o distancia a ciudades intermedias. Las comunidades más pequeñas tienen formas organizativas



basadas en la proximidad y el parentesco, en tanto que las comunidades más grandes con más integrantes y de mayor extensión pueden tener formas de gobierno basadas en facciones que expresan tensiones entre diversos sectores (Diez 2012).

En muchas zonas del país, las comunidades quechuas suelen integrar asociaciones y organizaciones de diverso nivel, desde lo local hasta lo nacional, pasando por una o dos instancias provinciales o regionales. Existe, sin embargo, un déficit de representación articulada de los pueblos y comunidades quechuas, que muchas veces no están integrados o no son efectivamente representados en las organizaciones regionales o nacionales existentes.

Además de la organización colectiva alrededor de la comunidad, en algunas zonas del centro y del sur del Perú, los grupos quechuas cuentan con un sistema local de cargos tradicionales, conocidos como envarados o varayoqs. Se trata de una forma de organización derivada de los antiguos cabildos de indios que gobernaban los pueblos durante la Colonia. Tras varias transformaciones, la mayor parte de estos varayoqs cumplen funciones de cuidado de los campos así como una serie de obligaciones rituales centradas en la celebración del calendario litúrgico. En algunas comunidades tienen también la función de auxiliar a las autoridades políticas (tenientes y gobernadores) así como a las directivas comunales. Los varayoqs se caracterizan por vestir ropa tradicional pero sobre todo por llevar una vara de autoridad, por lo general labrada en madera dura, en ocasiones adornada con anillos de metal, que se constituye en el símbolo de su autoridad (Perez Galán 2004; Rasnake 1989).

En las comunidades existe por lo general una serie de otras organizaciones, generadas a lo largo del siglo XX en respuesta a las necesidades de gestionar el desarrollo local, administrar recursos comunes o proveerse de servicios. Por ejemplo, en las dos últimas décadas se ha extendido en el sur andino la presencia de rondas campesinas, que se generaron a similitud de las organizaciones creadas en la sierra norte, en ocasiones como derivaciones de los comités de autodefensa de los años de la guerra subversiva. Aunque actualmente gozan de creciente importancia en varias regiones y se constituyen en una instancia complementaria de gobierno comunal, no es un tipo de organización exclusivo de los pueblos quechuas, pues es compartida también por poblaciones de otros pueblos así como por poblaciones mestizas (Degregori 1996). De cualquier modo, ninguna de las otras formas de organización tiene el mismo nivel de representatividad que la comunidad campesina.

### **Creencias y prácticas ancestrales**

Los pueblos quechuas se caracterizan por una serie de creencias y prácticas ancestrales vinculadas a manifestaciones materiales e inmateriales de su cultura, ambas producto de procesos de transformación y de adaptación al espacio que han ocupado, como también a una serie de influencias de hispanas.



En esta sección, enumeramos una serie de elementos de la cultura material e inmaterial de los pueblos quechuas, compartidos por la mayoría de pueblos, aunque por lo general es posible observar variantes regionales o locales sobre estos elementos.

### *Herramientas y tecnología agrícola*

Las culturas quechuas tradicionales y varias de las actuales poblaciones manejan un complejo sistema de producción agrícola, que combina el manejo de terrazas (andenes) u otras formas de transformación del suelo (camellones, pozas), con sistemas de irrigación y de rotación de cultivos, asociados al descanso regulado. Estos sistemas se desarrollan sobre todo para la producción de tubérculos (papa, olluco, oca, mashua) o gramíneas andinas (quinoa, kiwicha, cañihua) y están asociados a tipos específicos de labranza (chuki, t'aya, wachu) y a herramientas propias, propias de zonas de altura y de pequeña extensión (Morlon 1996; Gonterre 2009).

Entre las herramientas quechuas se cuenta como la más característica la chaquitaqlla o arado de pie. Esta herramienta, con diversas variantes, ha sido muy difundida en las zonas centro y sur andinas, y supone un trabajo en equipo para arar y roturar la tierra. También se cuentan otras herramientas empleadas en mayor o menor medida para la actividad agrícola (Bourliaud et al 1988; Lechman et al 1981; Pino 2001).

### *Tejidos y vestimenta*

Los tejidos son tradicionalmente muy importantes para los pueblos quechuas. Constituyen de un lado la base de su vestimenta característica, pero están también vinculados a la identidad y la diferenciación entre diversos grupos y comunidades, y son un elemento central en la construcción de las relaciones humanas inter personales e inter grupos. En las épocas del Tahuantisuyo eran importantes como vehículos de construcción de alianzas por reciprocidad y eran regalos muy apreciados. Actualmente forman parte de los regalos que se entregan en ocasión de matrimonios y para la iniciación de los cargos tradicionales.



Los tejidos utilizan todo tipo de fibras, pero principalmente algodón y lana (de camélidos y ovejas), que trabajan en su color natural pero la mayor parte de las veces teñidos con sustancias de origen vegetal y mineral. Cuentan con diversas técnicas de hilado y tejido; destacando el telar de cintura y el telar horizontal. Los tejidos más elaborados son llamados pallay y también awayos o aguayos (Franquemont 1992; Silverman 1994; Sánchez Parga 1995).

La vestimenta tradicional quechua se compone de una serie de piezas características entre las que se cuentan el aqsu y la huwuna (camisa interior), diversos tipos de mantas: kipucha (manta pequeña), unkuña o q'ipirina (mantilla), el phullu (manta), la llijlla (chal) y la hirha (manta grande para cargar). Cuentan además con una serie de piezas complementarias como el chumpi (cinturón), la chuspa (bolso), el chullo (gorro), la llaquilla



(chalina) y la hakiwa. Además se cuentan una serie de piezas de origen español que han sido apropiadas y adaptadas a los usos y prácticas quechuas tradicionales, como las polleras, los ponchos (que han reemplazado a los unkus antiguos), los sacos (camisas) y los chilikus (chalecos). Es de señalar que estas vestimentas sólo son habituales en algunas comunidades tradicionales aisladas, pero que en la mayor parte de las comunidades quechuas son vestidas únicamente para las fiestas y actos solemnes o rituales (Carrasco 2006).

### *Creencias y mundo sobrenatural*

Diversas etnografías señalan que los pueblos quechuas conciben un mundo tripartito: kay pacha, uku pacha y hanan pacha, que pueden traducirse como el mundo de los seres humanos, el mundo de abajo o más precisamente de "adentro", y el mundo superior, de los espíritus y seres poderosos, respectivamente.

Kay pacha, este mundo, es el mundo de los seres vivos, de los humanos (runas) y de las plantas y animales. Sin embargo, los mundos pueden conectarse y existe en determinados lugares el país la creencia de que existen puertas o pasos entre los mundos. Se considera que algunos animales, como la serpiente (amaru), el toro o el sapo, pueden pasar de uno a otro mundo (Gow 1982).

Existe también la creencia en una serie de seres poderosos y sobre naturales, del hanan o del uku pacha. Los más poderosos y difundidos son la pachamama, los wamanis o apus, los santos y la mamacocha. La pachamama o madre tierra es omnipresente y responsable de la fertilidad y del bienestar. Aunque no existe propiamente un culto a la tierra, sí está presente en un sinnúmero de ritos propiciatorios vinculados a la fertilidad y la buena fortuna productiva. La forma principal de atención a la pachamama es el "pago", la ofrenda enterrada en el suelo a manera propiciatoria pero también la ch'alla, el derramamiento de alcohol previo a cualquier libación. La mamacocha representa la madre de las aguas y tiene una función similar aunque menos presente que la pachamama, está vinculada a los lagos, los ríos y también a la provisión de la lluvia. Otros seres sobrenaturales importantes son los Apus o Wamanis, o espíritus de los cerros, considerados como seres independientes unos de otros, con conciencia y capacidad de actuar sobre la tierra y los seres humanos y en particular sobre el ganado. Son considerados los seres tutelares de amplios territorios bajo su influencia. Se considera que los individuos pueden eventualmente comunicarse con los cerros y establecer pactos, por medio de curanderos especialistas (García 1998; Gentile 2012).

Los santos son también seres sobrenaturales característicos del panteón de seres sobrenaturales quechuas. Se les representa como espíritus que aparecen y caminan eventualmente sobre la tierra, concediendo favores e influyendo sobre este mundo (Morote 1988).



Existen también una serie de seres vinculados a los recursos naturales y que tienen más bien un carácter ambiguo, pues pueden ser tanto nocivos como benefactores, como las sirenas, vinculadas a las fuentes de agua, el muqui en las minas y profundidades de la tierra y los supays o saqras, vinculados también al mundo de abajo. También están los gentiles, considerados como antepasados.

Circulan una serie de historias sobre personajes nocivos o castigados por faltas cometidas, la mayor parte de ellos marcados por la falta de observancia de las reglas, de la solidaridad o de la reciprocidad, se cuentan entre estos el naqaq o pishtaco, sacador de grasa, las umas o cabezas desprendidas del cuerpo, la qarqacha o condenado y varios otros (Ansión 1987).

Existe una práctica mágico-religiosa de comunicación con estos seres y fuerzas sobrenaturales, algunas de carácter propiciatorio, como los pagos, las tinkas o las wylanchas, en tanto que otros comportan prácticas de sanación. Existen para ellos diversos tipos de especialistas desde los hueseros o componedores hasta los paqos, curanderos, layqas o chamanes, encargados de la comunicación con los espíritus. Los dos principales rituales son los pagos y las mesas. Los primeros son ofrendas a los espíritus la mayoría de veces consumidas por el fuego y enterradas, en tanto que las mesas suponen mecanismos de comunicación con el más allá, se trata de ofrendas y diversos objetos dispuestas sobre mantas que recrean y simbolizan diversos seres y fuerzas actuantes en el mundo (Fernandez 1997). Parte de los rituales católicos —particularmente ritos y prácticas antiguas— están también incorporados a las prácticas tradicionales quechuas, sirviendo de comunicación con fuerzas y espíritus sobrenaturales como los santos, los cristos y las vírgenes. En algunos casos, el sincretismo religioso integra los personajes tradicionales con los santos católicos, generando identificación entre ellos, como en el caso de Santiago con Illapa y el ganado o la pachamama con algunas advocaciones de la Virgen.



#### *Música, géneros musicales y danzas*

Los pueblos quechuas tienen una serie de géneros musicales, todos ellos herencia de música prehispánica que, por supuesto, ha ido evolucionando con el tiempo. El género más característico y extendido es el huayno, que comporta canto y baile. Su ritmo característico es de tres tiempos (introducción, desarrollo y fuga), tiene diversas variantes en el Perú, tomando algunas de sus derivaciones nombres específicos como el Huaylas o el Huaylarsh. También son importantes varios géneros de cantos, conocidos bajo diversos nombres y variedades según las regiones. Derivados de los antiguos harawis, son llamados también cantos de recuerdo y suelen tener temas nostálgicos. Se cuentan entre estos el yaraví, el triste y la muliza (Vásquez 2007).

Existen también otros tipos de cantos, menos públicos y conocidos, asociados por lo general a actividades productivas. Se trata de cantos colectivos, entonados en grupo en ocasión de cosechas (haychalla, wankas, qashua), la marcación del ganado (wakataki), o

la limpieza de acequias (hualina). Otros conjuntos de cantos están asociados a una serie de danzas, particularmente los cantos de carnavales, tomando distintos nombres según las regiones (whiphala, pumpin, puqllay, wayllacha), así como los cantos de adoración como las huaylías o huaylijías.

Por su parte, la ejecución de las piezas suele estar a cargo de conjuntos de músicos, desde dos o tres hasta grupos más numerosos; los grupos ejecutan instrumentos complementarios como arpa y violín, pero también grupos de sikuris o de flautas. Existe también un tipo de ejecución unipersonal muy extendido consistente en un solo músico que ejecuta al mismo tiempo un instrumento de percusión y un aerófono, tinya y quena o caja y flauta, muchas veces acompañando a algunos danzantes tradicionales (Robles 2000).

En el caso de las danzas, son frecuentes en fiestas y celebraciones como la siembra o la cosecha, y también durante los carnavales, en los cuales las danzas grupales toman formas de paseos. Entre estas danzas se cuentan los pujllay, las cachuas o kashuas y las múltiples danzas de carnaval. En esta línea, son particularmente importantes una serie de danzas y pruebas de habilidad y competencia, que toman el nombre genérico de atipanakuys (competencia, enfrentamiento). Aunque la competencia es un elemento presente en múltiples escenarios y en diversos géneros, es particularmente notable en casos como las danzas de tijeras que tradicionalmente se realizan en un desafío que incluye música, danza, acrobacia y otras pruebas de habilidad y resistencia (Romero 1993).

La música quechua tradicional se caracteriza también por un conjunto de instrumentos tradicionales de viento y percusión, entre los que destacan, entre otros, varios tipos de quenás y pinkullos, semejantes a las flautas; las zamponas, sikus o sikuris, llamada también flautas de pan, de diversos tonos y tamaños; las ocarinas, generalmente de cerámica; los pututos hechos de conchas marinas así como los wakrapukus elaborados con cuernos de vacunos. A todos estos instrumentos se les suman varios otros traídos de Europa pero adaptados y adoptados por las poblaciones quechua, entre los que se cuentan principalmente el violín, el arpa andina, el acordeón, la guitarra, el tambor y el saxofón (Romero 2004).

#### *Fiestas y rituales*

Los pueblos quechuas cuentan con una gama numerosa de fiestas y danzas tradicionales asociadas a las mismas (Romero 2008). Destacan por su número y su cobertura en el espacio las fiestas patronales católicas, incorporadas a las prácticas de los pueblos andinos desde el siglo XVI y que han dado lugar a una práctica ritual católica andina característica. Las fiestas patronales celebran a un santo patrón (un cristo, una virgen, una cruz, un santo o una santa) y suponen varios días de celebración bajo una estructura común: vísperas, días centrales y día de despedida, también llamado kacharpari.



Las fiestas patronales son ocasión de exhibir trajes típicos, de interpretar músicas tradicionales y de preparación de comidas y platos específicos de las localidades. Las fiestas suelen desarrollarse por medio de organizaciones, hermandades, mayordomías o sistemas de cargos, todos ellos bajo diversas formas de reciprocidad y obligación entre parientes y vecinos. Las fiestas patronales proveen una serie de mecanismos de vinculación, identidad, status y prestigio en los pueblos quechuas (Cánepa 2001).

Son también características una serie de fiestas vinculadas a actividades productivas, como la siembra y la cosecha, pero sobre todo la limpieza de acequias y las herranzas. Estos dos tipos de fiestas son más "tradicionales", cuentan con más elementos indígenas que las fiestas patronales y se hallan ampliamente difundidas en muchas regiones de la sierra (Cloudsley 1988).

Las fiestas de limpia de acequias hacen referencia no sólo al trabajo colectivo y la reciprocidad generalizada (incluyen banquetes en los que todos comparten) sino también a los ancestros que proveen del agua, además de ensalzar las bondades y el trabajo correctamente realizado. Incluyen especialistas, cargos y también rituales propiciatorios. Suelen realizarse en mayo o septiembre, dependiendo de las comunidades y regiones. Estas fiestas tienen tanto fines rituales como técnicos, pues incorporan el trabajo de limpieza y reparación de sistemas tradicionales de irrigación, reservorios y canales (Ráez 2005).

Por su parte, las fiestas de la herranza, de marcación de ganado, se realizan a mediados de año, entre julio y agosto. Son también llamadas Santiago, rodeo, señalakuy o diachakuy, entre otras denominaciones. Combinan celebraciones colectivas y a nivel de las familias extensas, suponen una serie de ritos propiciatorios de pago a la tierra y a los cerros guardianes del ganado, y la marcación según diversas formas de los animales: marcas quemadas en vacunos, cortes y encintado de orejas en camélidos y costura de mechas de colores en ovinos. Hacia las zonas sur andinas se realizan también las wylanchas y tinkas de llamas y alpacas, ritos propiciatorios para la fertilidad de los animales que implican cantos, bailes, banquetes, pagos y sacrificio de animales. En algunas zonas de la sierra centro sur existe también el toropukllay, ceremonia, juego y espectáculo que combina en un acto ritual un cóndor y un toro, a manera de rito propiciatorio (Moliné 2009).



En diversas zonas de los andes quechuas se encuentran también una serie de danzas y juegos vinculados a la competencia y la destreza o la resistencia. Celebraciones como el el tantanakuy (empujones) y el takanakuy (golpearse con objetos por turnos), implican no sólo la habilidad individual sino también prestigios relativos colectivos. Una derivación colectiva de estos juegos de enfrentamiento es el chiarage, propio del sur andino, que enfrenta a comunidades enteras y que antiguamente refería a temas de asignación de derechos temporales sobre tierras (Gorbak 1962). En algunas zonas, estas pruebas de destreza incluyen carreras de caballos e incluso actos de acrobacia y faquirismo.

Por último los pueblos quechuas cuentan con más de una centena de bailes y danzas tradicionales, que se exhiben en diversas épocas del año en ocasión de las fiestas. Cada danza tiene música, pasos y vestimenta característicos, y son muchas veces consideradas elementos identitarios a nivel de regiones y comunidades: negritos, huiñite, pallas, pastoras, huacones, ayarachis, chonguinos, diablada, tuntuna, avelinos, etc. (Mendoza 2001).

### **Organizaciones representativas de nivel comunal**

Las comunidades campesinas han constituido de manera histórica la forma de organización, distribución del trabajo y posesión del trabajo de muchos pueblos indígenas, como es el caso de los pueblos quechuas. No obstante, el Estado peruano no cuenta actualmente con información pertinente que tome en consideración la complejidad histórica y cultural de la auto-identificación en el contexto andino.

En este contexto, se considerará de manera preliminar una lista referencial de comunidades campesinas de los pueblos quechuas, sobre la base de un porcentaje mínimo de 40% de población cuya lengua materna es el quechua, en dichas comunidades. Este modelo tiene como sustento el hecho de que la lengua es un referente central a través del cual se transmite la cultura, y constituye además una institución distintiva en relación al resto de la sociedad nacional.

Cabe precisar que la lengua no es el único elemento a considerar para la identificación de pueblos indígenas, y que tampoco es una condición necesaria para identificarse como indígena. En ese sentido, hacemos énfasis en el carácter referencial de esta lista que será elaborada sobre la base de la información oficial pública disponible, y publicada entre julio y diciembre de 2015.



## Bibliografía

ANSIÓN, Juan

1987 Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho. Lima: Gredes.

ANSIÓN, Juan

1994 "Transformaciones culturales en la sociedad rural: El paradigma indigenista en cuestión". En: Oscar Dancourt, Oscar, Mayer, Enrique y Monge, Carlos. Perú: el problema agrario en debate. Lima: SEPIA.

BONAVIA, Duccio

1991 Perú: Hombre e Historia. I: De los Orígenes al Siglo XV. Lima: Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura.

BONILLA, Heraclio (comp.)

1991 Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX. Quito: ed. Libri Mundi/Grosse-Luermern.

BOURLIAUD, J., HERVÉ, D., MORLON, P. & R. CHAKITAKLLA

1988 Estrategias de barbecho e intensificación de la agricultura andina. Lima: ORSTOM- PISA.

CÁNEPA, Gisela (ed.)

2001 Identidades representadas: Performance, experiencia y memoria en los andes. Lima, PUCP.

CARRASCO, Carmen

2006 Trajes típicos de la comunidad Urinsaya Ñawin Chaccopata. Lima: Tarea.

CLOUDSLEY, Tim

1988 "Las fiestas anuales de los indios quechuas". En: Antropológica-PUCP, 1988, VI, (6): pp. 327-333.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR)

2003 Informe Final. IX Tomos. Lima: CVR.



COOMBS, David (Ed.)

2011 Una mirada al mundo quechua. Aspectos culturales de comunidades quechuahablantes. Comunidades y Culturas Peruanas No 33. Lima: ILV.

COOK, David

2010 La catástrofe demográfica andina [Colección Estudios Andinos 6]. Perú 1520-1620. Lima: PUCP.

CORRALES, Egidia

2006 El ritual de la cosecha de papa en la comunidad de Conde, Canas. Lima: Tarea.

DEGREGORI, Carlos Iván

1996 Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso. Lima: IEP.

DEGREGORI, Carlos Iván (ed.)

1998 Comunidades: tierras, instituciones, identidad. Lima: Diakonía, Cepes, Arariwa.

DEGREGORI, Carlos Iván y Ludwig HUBER

2006 "Cultura, poder y desarrollo rural". En: Iguñiz, Javier, Escobal, Javier y Carlos Iván Degregori, Carlos Iván. Perú: el problema agrario en debate. Lima: SEPIA.

DEMÉLAS, Marie-Danielle

2003 La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX. Lima: IFEA, IEP.

DIEZ, Alejandro

2007 "Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios". En: Castillo y otros. ¿Qué sabemos de las comunidades campesinas? Lima: Grupo Allpa, pp 107-151.

DIEZ, Alejandro

2012 Conceptos políticos, procesos sociales y poblaciones indígenas en democracia. Estudio Binacional Perú-Bolivia. Lima-Cochabamba: Manuela Ramos-Ciudadanía.



ESTENSSORO, Juan Carlos

2003 Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: PUCP-IFEA.

FERNANDEZ, Gerardo

1997 Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los andes del sur. Cusco: Cera Las Casas.

FLORES GALINDO, Alberto (ed.)

1987 Comunidades Campesinas. Cambios y permanencias. Lima-Chiclayo: Concytec- CES Solidaridad.

FRANQUEMONT, E., C. FRANQUEMONT, B. ISBELL

1992 "Awaq ñawin: El ojo del tejedor. La práctica de la cultura en el tejido". En: Revista andina, julio 1992, Cusco (1): pp. 47-80.

GARCÍA, Juan

1998 "Los santuarios de los Andes Centrales". En: Millones, Luis, Tomoeda, Hiroyasu. Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos. Osaka: Museo Nacional de Etnología, pp 51-85.

GENTILE, Margarita

2012 "Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX". En: Advocaciones Marianas de Gloria, San Lorenzo del Escorial, 2012, pp. 1141-1164.



GOLTE, Jurgén

1980 La racionalidad de la organización andina. Lima: IEP.

GONTERRE, Jean-Louis

2009 Papa madre. Historia de una exposición fotográfica. Lima. CIP.

GORBAK, C., M. LISCHETTI, C. MUÑOZ

1962 "Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia Kanas (Cuzco, Perú)". En: Revista del Museo Nacional, 1962, XXXI.



GOW, Rosalind y Bernabé CONDORI

1982 Kay Pacha. Cusco: Cera Las Casas.

IICA-CIID

1985 Inventario tecnológico de los sistemas agrícolas de la sierra del Perú. Lima: IICA- CIID.

LECHMAN, Heather y Ana M. SOLDI (comps.)

1981 La tecnología en el mundo andino. México: Universidad autónoma de México.

LUMBRERAS, Luis

1983 Los orígenes de la civilización en el Perú. Lima: Milla Batres.

MÁLAGA, Alejandro

1974 "Las reducciones en el Perú (1532-1600)". En: Historia y cultura, 1974, (8): pp. 141-172.

MANRIQUE, Nelson

1988 Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910. Lima: IFEA-DESCO.

MARZAL, Manuel

1971 El mundo religioso de Urcos. Cusco: Instituto de pastoral andina.

MARZAL, Manuel

1988 El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cuzco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía). Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; PUCP.

MAYER, Enrique y Ralph BOLTON

1980 Parentesco y matrimonio en los andes. Lima, PUCP, 1980.

MENDOZA, Zoila

2001 Al son de la danza: identidad y comparsas en el Cuzco. Lima: PUCP.



MOLINIÉ, Antoinette

2009 "Le taureau aux ailes de condor. L'invention indigéniste d'une chimère andine". En: Ethnologie française, 2009, 39 (1) : pp. 123-131.

MORLON, Pierre

1996 Comprender la agricultura campesina en los andes centrales. Perú-Bolivia. Lima: IFEA, CBC.

MOROTE, Efraín

1988 Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los andes. Cusco: Cera Las Casas.

MURRA, John

1978 La organización económica del estado Inca. México: Siglo XXI.

MURRA, John

2002 El mundo andino. Población, medio ambiente y economía. Lima: IEP-PUCP.

O'PHELAN, Scarlett

1988 Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

O'PHELAN, Scarlett

1997 Kurakas sin sucesiones: del Cacique al Alcalde de Indios (Perú y Bolivia, 1750-1835). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.



PARSSINEN, Marti

2003 Tawantinsuyu. El espacio Inca y su organización política. Lima, IFEA-PUCP.

PÉREZ GALÁN, Beatriz

2004 Somos como incas. Autoridades tradicionales en los andes peruanos. Madrid: Iberoamericana.

PINO, Vidal

2001 Herramientas y Sistemas Agrícolas en el Qosqo. Cusco: Asociación Iniciativa Comunal de los Andes, INCA.

RÁEZ, Manuel

2005 Dioses de las quebradas: fiestas y rituales en la Sierra alta de Lima. Lima: PUCP, Instituto Riva-Agüero – Centro de Etnomusicología Andina.

RASNAKE, Roger

1989 Autoridad y poder en los andes. Los kuraqkuna de Yura. La Paz: Hisbol.

REMY, María I.

2013 Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú [Documento de Trabajo N° 202]. Lima: IEP.

RIBOTTA, Bruno

2014 Diagnóstico Socio demográfico de los Pueblos Indígenas de Perú. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) – Fundación Ford, 2012. En: [www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/6/40386/Peru\\_julio2010.pdf](http://www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/6/40386/Peru_julio2010.pdf), consultado 27 abril 2014.

ROBLES, Román

2000 La banda de músicos. Las bellas artes en el sur de Ancash. Lima: UNMSM.

ROMERO, Raúl

2004 Identidades múltiples: memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

ROMERO, Raúl, (ed.)

1993 Música, danzas y máscaras en los Andes. Lima, PUCP.

ROMERO, Raúl, (ed.)

2008 Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú. Lima: PUCP.



ROSTWOROWSKI, María

1990 "Las macroetnias en el ámbito andino". En: Allpanchis, 35-36: pp. 3-28.

SÁNCHEZ PARGA, José

1995 Textos textiles en la tradición cultural andina. Quito: IADAP.

SILVERMAN, Gail

1994 El tejido andino: un libro de Sabiduría. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial.

SKAR, Harald

1997 La gente del valle caliente. Dualidad y reforma agraria entre los runakuna de la sierra peruana. Lima: PUCP.

STERN, Steve

1986 Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640. Madrid: Alianza editorial.

TOLEDO, Francisco de.

1975 Tasa de la visita General de Francisco de Toledo, Introducción y versión paleográfica de Noble David Cook. Lima: UNMSM.

TRIVELLI, Carolina

1992 "Reconocimiento legal de comunidades: una revisión estadística". En: Debate agrario, 1992 (14): pp. 23-37.

URRUTIA, Jaime.

1992 "Comunidades campesinas y antropología. Historia d un amor (casi) eterno". En: Debate agrario 1992, (14): pp. 1-16.

VALDIVIA, Néstor

2002 Etnicidad, pobreza y exclusión social: la situación de la población indígena urbana en Perú. Lima: Grade.

VÁSQUEZ, Chalena

2007 "El canto colectivo, una hermosa práctica en las culturas populares del Perú". En: Historia de la música en el Perú. Lima: Ministerio de Educación.



WERNKE, Steven

2013 Negotiated settlements: Andean communities and landscapes under Inka and Spanish colonialism. Gainesville: University Press of Florida.

ZULOAGA, Marina



2012 La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610). Lima: IEP-IFEA.



## PUEBLO URO

### Otras denominaciones: uru

Los uros constituyen un pueblo originario ubicado en la bahía de Puno, cuya población mayoritaria se ha asentado durante siglos en enormes balsas de totora denominadas “islas flotantes”, las cuales navegan sobre las aguas del lago Titicaca; y cuya lengua pertenece a la familia lingüística Uru-Chipaya.

Adaptados a su medio natural, los antiguos uros tuvieron como principal actividad la pesca y la caza de aves que habitan en el lago, desarrollando además conocimientos y prácticas relacionadas al manejo de la totora que les sirven hasta la actualidad para la confección de las “islas flotantes”, viviendas y naves del mismo material.

El 18 de enero del año 2013, el Viceministerio de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales del Ministerio de Cultura, declaró Patrimonio Cultural de la Nación a “los conocimientos y prácticas ancestrales de manejo de la totora desarrollados por el grupo originario uro, ubicado en el lago Titicaca, región Puno”, precisando que “estos elementos del patrimonio cultural inmaterial demuestran la capacidad creativa de este grupo para su adaptación al hábitat mediante soluciones originales, constituyendo una expresión de la identidad cultural del referido grupo uro”.

A través del expediente remitido por la Dirección Regional de Cultura de Puno, para la declaratoria en mención, se conoce que la población auto-identificada como parte del pueblo uro habita principalmente en las islas flotantes del lago Titicaca, dentro de la Reserva Nacional del mismo nombre.

### Historia

Los orígenes del pueblo uro se remontan a épocas anteriores a los incas. De acuerdo con varios investigadores, los uros serían un grupo de los pobladores más antiguos de la meseta del Collao. Julio Delgadillo (1998) sostiene que existe evidencia arqueológica para estimar que los antepasados del pueblo uro ocuparon el área en el año 1200 a.C. Por su parte, otros investigadores han relacionado los orígenes del pueblo uro al denominado periodo pre-cerámico, entre los años 3000 y 2000 a.C. (DRC Puno 2012).

El Collao es una región que ha pasado por sucesivas ocupaciones. Entre el siglo I y siglo XIII fueron los tiawanaku quienes habrían habitado esta zona, los cuales serían los portadores de la lengua puquina, posiblemente la lengua originaria de los uros (Bouysse-Cassagne 1987). Luego de la desaparición de los tiawanaku, esta zona fue ocupada por varios reinos aimaras, quienes habrían sometido a los pobladores originarios, entre ellos los uros, arrinconándolos a un hábitat más propio: el lago, el río Desaguadero y sus afluentes, e incorporando a otros a la sociedad agrícola aimara (Prada 2008).



Luego de la conquista del Collao, por parte de los Incas, los uros habrían sido incorporados al imperio a través del pago de tributos, los cuales eran de pescado y la confección de petacas de paja (Prada 2008, Delgadillo 1998).

Los primeros informes coloniales que refieren a este pueblo se remontan a la década de 1570, durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo. Tras un viaje a la provincia de Charcas, hoy parte del territorio boliviano, Toledo daría cuenta de la existencia de dos etnias en el Collao: aimara y uro. La proporción de aimaras y uros en las encomiendas de Charcas y Cusco se estimó en 3 a 1, por aquella época dando cuenta de la predominancia aimara. Según Therese Bouysse-Cassagne (1987), esta relación se mantendría 40 años después. Ya para esta fecha, además, se encuentra población uro que habla indistintamente uroquilla, puquina, aimara y quechua. Esto supone que, como grupo, los uros condensan de alguna manera las diversas etapas históricas por las que ha atravesado la zona: la primera, la más lejana, serían los uros de habla uroquilla; la segunda, los uros de habla puquina, que representan la influencia tiawanaku; y la tercera la predominancia del grupo aimara (Bouysse-Cassagne 1987).

Durante las últimas décadas del siglo XVI, se tuvo diversas referencias al pueblo uro; relacionadas a la tributación, la ubicación del pueblo en la meseta del Collao, sus relaciones con población aimara y quechua, su evangelización, su lengua y sus costumbres. Los cronistas Martín de Murúa y Baltasar Ramírez, en los años 1590 y 1597 respectivamente, hicieron mención a este pueblo y a la manera en que vivían en casas construidas sobre totora que flotaban en el agua (Delgadillo 1998).

Entrado el siglo XVII, las menciones al pueblo uro serían cada vez más escasas; sin embargo, los documentos de viajeros que visitaron la zona del Altiplano durante el siglo XIX, volverían a referirse a este pueblo, a su ubicación y a la población estimada de indígenas uros. Por ejemplo, el historiador José Toribio Polo realizó un viaje a la región Desaguadero en el año 1873, a partir del cual estimó que la población de indígenas uros en las haciendas del mismo nombre de Perú y Bolivia, era de 809 personas (DRC Puno 2012).

En las últimas décadas el sector turístico empezó a crecer en Puno y con esto empezaron a visibilizarse nuevamente los uros como pueblo originario. Si bien actualmente los uros no cuentan con idioma propio pues la mayoría de ellos habla aimara como lengua materna, se conoce que la población de la Comunidad Campesina Uros Chulluni conservó el uro como idioma nativo hasta la década de 1920 (DRC Puno 2012).

A mediados de la década de 1980, la región Puno se vio afectada por una serie de inundaciones. Estas inundaciones afectaron a la población uro que habitaba algunas islas flotantes, pues tuvieron como resultado el desplazamiento de una importante cantidad de islas desde la parte norte hacia la parte sur de la Reserva Natural del Titicaca.





## Lengua uro (extinta)

Aunque el pueblo uro conserva una fuerte identidad cultural, desde hace casi un siglo ya no habla su lengua originaria, el uro, que perteneció a la familia lingüística Uru-chipaya (también llamada uruquilla). De este grupo de lenguas hoy únicamente se habla la lengua chipaya, en territorio boliviano.

Actualmente, el pueblo uro tiene como lengua materna predominante el aimara, seguido por el quechua. Muchos uros también hablan castellano como primera o segunda lengua. En un esfuerzo por recuperar y fortalecer sus rasgos identitarios, hoy en el pueblo uro existen iniciativas de recuperar el conocimiento de su antigua lengua extinta, con apoyo del Ministerio de Cultura.

## Instituciones sociales, económicas y políticas

Harriet Klein (1973) sostiene que, si bien en sus inicios el pueblo uro se caracterizaba por las uniones matrimoniales al interior del grupo, el creciente intercambio con el pueblo aimara desde épocas tempranas motivó el incremento de uniones matrimoniales entre uros y aimaras.

Los uros han habitado mayoritariamente en enormes balsas de totora que flotan sobre el lago Titicaca, las "islas flotantes". Una característica de este tipo de isla es que, recién construida, esta suele albergar una o dos familias. Con el paso del tiempo y el crecimiento natural de la población, la superficie de la isla se va ampliando continuamente (DRC Puno 2012).

Por la ubicación de este pueblo, el agua ha sido el recurso natural de mayor importancia para los uros. Así, este pueblo ha consistido tradicionalmente en una colectividad de pescadores, cazadores de aves, recolectores y cortadores de totora, elemento determinante en el ecosistema del lago Titicaca. Sin embargo, con el paso del tiempo, muchos uros se vieron obligados dejar las islas flotantes y migrar a tierra firme, convirtiéndose gradualmente en agricultores debido a factores demográficos y ecológicos (Klein 1973). Su condición de pescadores, cazadores y recolectores dentro del hábitat de Lago Titicaca evidencia que en tiempos anteriores al incanato, los uros habrían sido una población semi-nómada, obligada a sedentarizarse para el cobro de tributos (Prada 2008).

La presencia del turismo en la región Puno durante las últimas décadas, ha provocado cambios importantes en la forma de vida de las familias uro. Actualmente, muchas familias uro forman parte del circuito turístico dirigido a promocionar la visita de turistas nacionales y extranjeros a las denominadas "islas flotantes de los uros". Durante estas visitas, las familias ofrecen servicios tales como paseos en balsas de totora, venta de artesanías, turismo vivencial, entre otros (DRC Puno 2012).

A partir de la información sistematizada por la Dirección Regional de Cultura de Puno (2012) sobre el pueblo uro, se conoce que gran parte de varones uro se dedica al



transporte de turistas hacia las denominadas “islas flotantes de los uros”, mientras que muchas mujeres tienen como actividad remunerada exclusiva la venta de artesanías. Son particularmente las mujeres uro quienes, aprovechando la materia prima disponible como la lana de ovino, la fibra de alpaca y la totora, producen una importante cantidad de objetos artesanales para la venta, dentro de los que se encuentran mantas y mochilas bordadas, chuspas, chullos, fajas y otros tejidos, así como también trabajos en totora (DRC Puno 2012).

Mientras tanto, la población uro de las islas flotantes ubicada en zonas más alejadas del lago Titicaca, y que no participa del circuito turístico, estaría dedicada en mayor medida a las actividades productivas tradicionales, tales como la pesca, la caza y la recolección.

La pérdida de su lengua originaria, así como la incorporación de actividades económicas no tradicionales a su vida diaria (como la agricultura, desde la época prehispánica, y hace pocas décadas el turismo), ha generado una corriente de opinión que sugiere que los uros serían parte de los aimaras como grupo étnico mayor. A pesar de ello, hay un importante empuje de parte de los propios pobladores uros por poner en valor la cultura y el idioma originario de este grupo.

### **Creencias y prácticas ancestrales**

El pueblo uro ha sido ampliamente conocido por el uso tradicional de la totora, planta perenne que constituye el recurso natural por excelencia de los habitantes que, desde tiempos ancestrales, se asentaron en torno a los humedales y pantanos del lago Titicaca. A lo largo de su historia, los uros han dado a la totora dos usos principales, los cuales han sido centrales para la subsistencia de su pueblo: en primer lugar, la totora ha sido un recurso imprescindible para la construcción de grandes balsas habitables, “islas flotantes” en donde sigue habitando una gran cantidad de familias uro. Y, en segundo lugar, los uros han empleado la totora para la construcción de embarcaciones destinadas a la pesca, la caza y la recolección de huevos de aves en el lago; las cuales también sirven como medio de transporte (DRC Puno 2012).

La construcción de “islas flotantes”, como de naves lacustres, constituye una de las prácticas ancestrales del pueblo uro, y refieren a conocimientos que los uros han transmitido de generación en generación hasta la actualidad. Un ejemplo de cómo estos conocimientos y prácticas han sido el resultado de su adaptación al medio ambiente y a los recursos disponibles, es que la construcción de embarcaciones de totora tiene la ventaja de que no contribuye a la contaminación del lago como aquellas propulsadas a motor. Por otro lado, esta práctica aprovecha al máximo la disponibilidad abundante de totora como materia prima (DRC Puno 2012).

Debido al contacto sostenido, que desde tiempos prehispánicos mantuvieron los pueblos uro y aimara, es difícil distinguir creencias ancestrales cuyos orígenes se relacionan únicamente con el pueblo uro. Quizá una de las pocas evidencias con las que hoy se cuenta sobre la cosmovisión del pueblo uro es el hallazgo de cerámica en Tiahuanaco,



cuyos dibujos y decoraciones representan a la luna. Se cree que la luna habría sido la deidad principal de este pueblo por haber "iluminado" a los uros en sus expediciones nocturnas de pesca y caza (DRC Puno 2012).

### **Organizaciones representativas de nivel comunal**

A partir de las fuentes oficiales recopiladas, tales como los censos del Instituto Nacional de Estadística e Informática y el directorio de comunidades campesinas del Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (COFOPRI), no se cuenta con información respecto de organizaciones representativas del pueblo uro.

No obstante, la Dirección Regional de Cultura de Puno ha recopilado fuentes que indicarían que la Comunidad Campesina Uros Chulluni constituye una organización de nivel comunal representativa de este pueblo.

### **Otros datos**

Actualmente, el pueblo uro habita principalmente en el distrito de Puno y en las islas flotantes de la bahía de Puno, sobre el lago Titicaca. La Comunidad Campesina de Uros Chulluni ha sido identificada como el lugar en tierra firme, donde habita la mayor parte de la población que se reconoce como parte del pueblo uro.

A partir del Censo Nacional de Población y Vivienda realizado en el año 2007, la población de la Comunidad Campesina Uros Chulluni se estima en 550 personas. Según los datos del mismo censo, la población en seis islas flotantes cercanas a dicha comunidad, es de 100 personas (INEI 2007).

Además de las islas flotantes situadas frente a la Comunidad Campesina de Uros Chulluni, la Dirección Regional de Cultura Puno señala que hay un conjunto de población uro que habita en islas flotantes frente a la Península de Capachica y cerca de la isla de Amantani. A diferencia de las primeras, la dinámica en estas islas no tiene como eje económico la actividad turística.

Mediante la declaratoria de los conocimientos y prácticas ancestrales de manejo de la totora, el Estado peruano reconoce la existencia de "un grupo originario reconocido como uro" en el lago Titicaca, región Puno. Asimismo, precisa que una de las características más importantes de este grupo es que "habita en enormes balsas hechas de totora, planta perenne, común en esteros y pantanos de América, cuyo tallo erguido mide entre uno y tres metros, según las especies".

Por otro lado, en enero del año 2014, el actual alcalde del Centro Poblado Uros Chulluni, Víctor Panca, solicitó asistencia al Ministerio de Cultura en el proyecto de revitalización de la lengua uro, mediante el oficio N° 043-2014 MCPT-UCH-PUNO.



## Bibliografía

BOUYASSE-CASSAGNE, Therese

1987 La identidad aymara: aproximación histórica, siglo XV – siglo XVI. Lima: IFEA

DELGADILLO, Julio

1998 La nación de los Urus-Chipaya. Oruro: CEDIPAS, Centro Diocesano de Pastoral Social.

DIRECCIÓN REGIONAL DE CULTURA DE PUNO (DRC)

2012 Expediente declaración de la tecnología ancestral de construcción de isla flotante uros, Patrimonio Cultural de la Nación.

INEI

2007 Censo Nacional 2007 (XI de Población y VI de Vivienda).

KLEIN, Harriet

1973 “Los urus: el extraño pueblo del Altiplano”. En: Revista de Estudios Andinos. Volumen III, No 1, La Paz.

PRADA, Raúl

2008 “Poder, saber y subjetividad en los movimientos indígenas”. En: Subversiones indígenas. PRADA, Raúl. La Paz; CLACSO, Muela del Diablo Editores, Comuna [<http://www.jornada.unam.mx/2009/11/07/raul.html>]

