

El Chipaya: caso único de reversión idiomática en el mundo andino

Chipaya: A Unique Case of Language Reversal in the Andean World

Rodolfo Cerrón-Palomino

Pontificia Universidad Católica del Perú

rcerron@pucp.pe

Resumen: Este artículo versa sobre un caso único de reversión idiomática en el mundo andino: la revitalización del chipaya, hablado en las estepas de Oruro (Bolivia), el último dialecto sobreviviente de la familia lingüística uro, originariamente de vasta difusión en el altiplano peruano-boliviano. Vaticinada su irremediable extinción por los etnógrafos de la década del 30 del siglo pasado, por la creciente aimarización de sus hablantes, como había ocurrido con sus dialectos congéneres vecinos, el chipaya ha logrado, gracias a la reinención étnico-cultural de sus hablantes, revertir su condición de lengua marginada en vías de extinción en poderoso instrumento de reivindicación étnica. Varios son los factores que contribuyeron a este singular proceso de reversión lingüístico-cultural gestado por sus propios hablantes, entre ellos el desarrollo de la conciencia histórica y social y la intelectualización de sus dirigentes, aspectos que son analizados en el presente estudio. En el contexto de las sociedades andinas, en el que las lenguas originarias mayores se ven amenazadas de extinción por parte del castellano, asombra el caso del chipaya y su lealtad idiomática puesta a prueba por parte de sus hablantes.

Palabras clave: chipaya; uro; puquina; hombres del agua; mito etnográfico; de-etnización; reversión idiomática; lealtad idiomática; Oruro; Bolivia.

Abstract: This article deals with the study of a unique case of language reversal in the Andean domain: the revitalization of Chipaya, the last surviving dialect of the (formerly) vastly extended Uro language family, once spoken on the Peruvian-Bolivian highland plateau but now confined to the salt flats of Oruro (Bolivia). Its irrecoverable extinction was presaged by the ethnographers working in the third decade of the past century in view of the supposedly wholesale Aimarization of its speakers, as had happened to its congeneric dialects. Yet Chipaya has succeeded in reverting this prediction, thanks to the cultural and ethnic reinvention of its speakers, who turned it from a marginal and underestimated language into a powerful instrument of strong ethnic identity. Various factors have contributed to this unique case of self-promoted language and culture reversal, among them the development of social and historical consciousness and intellectualization of its leaders, aspect which are analyzed within this study. Among the Andean societies, whose native tongues are in serious danger of disappearing in the face of the Spanish language, the language loyalty demonstrated by the Chipaya people is simply unusual, if not amazing.

Keywords: Chipaya; Uro; Puquina; men of water; ethnographic myth; de-ethnization; language reversal; language loyalty; Oruro; Bolivia.

Recibido: 26 de junio de 2017; aceptado: 7 de agosto de 2017



INDIANA 35.1 (2018): 121-138

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i1.121-138

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

“[Reversing Language Shift] requires societal boundary maintenance, rather than merely being the result of such a boundary maintenance. Language is a prime boundary-marker and protector, because it not only implies and reflects core boundaries but because it constantly creates and legitimizes them as well”

(Fishman 1991: 388).

Preliminares

El chipaya, lengua hablada en las estepas del Salar de Coipasa, en el departamento altiplánico de Oruro (Bolivia), es la única variedad sobreviviente de la otra familia lingüística uro, que en el siglo xvi se hablaba a lo largo del eje lacustre Titicaca-Poopó, entre los moradores de las islas de los lagos y de las riberas del río Desaguadero, que se auto-designaban ‘hombres del agua’. En tiempos prehispánicos, los uros habían sido sometidos y explotados, previa sedentarización forzada, por las sociedades dominantes de su entorno, primeramente por los puquinas, luego por los aimaras y finalmente por los quechuas. Con el establecimiento del régimen colonial español se agudizaron los procesos de aculturación interna fomentados por la administración política y religiosa del poder extra-continental. La desentnazación de los uros se tradujo en su aimarización y/o quechuización gradual y sostenida, no menos violenta, a lo largo de la colonia, de manera que a un siglo de iniciarse el periodo republicano solo quedaban algunos remanentes de uro-hablantes, tanto en el lado peruano como en el boliviano, todos ellos bilingües, y en vías de perder su lengua materna. Tal era la situación del chipaya en la década del 30 del siglo xx, según nos lo refiere el etnógrafo Alfred Métraux (1935a-c, 1936a-b), quien realizó trabajos de campo con sus hablantes, registrando la lengua para la posteridad, en vista de que veía inminente su total extinción, como estaba ocurriendo con las otras variedades supérstites del uro. Transcurridas algunas décadas, sin embargo, el chipaya no solamente no se había extinguido sino que sus hablantes, que tenían al aimara como segunda lengua obligada, dejaron de aprenderla, y adoptaron en su lugar el castellano como vehículo de comunicación nacional. No ocurrió lo mismo con los demás hablantes de las otras variedades sobrevivientes, que acabaron por olvidar su idioma, deviniendo en aimara-hablantes. Estamos, pues, frente a un caso inusitado de reversión idiomática, ajeno al resto del mundo andino; y mientras el quechua y el aimara son desplazados irreversiblemente por el castellano, cosa manifiesta en la ruptura de su transmisión inter-generacional, en el caso del chipaya la lengua sigue ‘mamándose en la leche materna’, mientras que el castellano se aprende en la escuela. En nuestra presentación trataremos de indagar las razones que determinaron esta situación no solo de

reversión sino también de revitalización idiomática, a contracorriente de lo que ocurre en el mundo andino con la suerte de las llamadas ‘lenguas mayores’, el quechua y el aimara.¹

Locación

Santa Ana de Chipaya constituye en la actualidad un municipio dependiente de la provincia de Sabaya, del departamento boliviano de Oruro, y está ubicado en un territorio salitroso y calcáreo de aproximadamente 425 kilómetros cuadrados, al oeste del río Lauca. A una altitud promedio de 3800 m.s.n.m. y a 190 kilómetros de Oruro, se accede al pueblo por la vía troncal que une esta ciudad con la de Huachacalla, de donde hay que desviar a la izquierda por carretera afirmada, en dirección sur, pasando primero por el cantón de Escara y luego vadeando el Lauca, en un recorrido de unos 45 kilómetros. Completamente árido y calcinante durante la estación seca (de abril a setiembre), apenas surcado por un sistema de canales y acueductos desviados ingeniosamente del curso principal del Lauca, el territorio suele inundarse formando grandes lagunas en la estación de lluvias (desde octubre hasta marzo), tornándolo inaccesible, especialmente al foráneo, en los períodos más críticos de la temporada. Políticamente, Chipaya comprende dos cantones: el de Santa Ana y el de Ayaparavi, este último constituido a fines de la década del cincuenta del siglo pasado, como un desmembramiento de una de las dos parcialidades que lo integran. Tales mitades o parcialidades son las de Tajata, al oeste, y Tuwanta, al este, en designación chipaya; y Aransaya y Manqhasaya, respectivamente, en aimara.

Demografía y economía

Según el Censo Nacional boliviano del año 2001, la población chipaya ascendía a 1800 habitantes (Molina & Albó 2006), calculándose en la actualidad en algo más de 2000 individuos. Dicha cifra se cuadruplica en número a partir de la década del 30 en adelante (Bastien 2012: 123), como resultado, entre otros factores, de la reducción de la mortalidad infantil, conseguida gracias a los programas de salud y asistencia médica desplegados tanto por entidades privadas como nacionales. Al mismo tiempo, genera un verdadero problema de subsistencia en la medida en que la crianza ganadera y la producción agrícola local, mayormente de consumo básico, solo abastecerían a la mitad de la población, que se ve obligada a la migración como un recurso para resolver el problema de la economía de los residentes de la comunidad.

1 Esta es una versión corregida y ligeramente ampliada del texto de la conferencia plenaria ofrecida por el autor en el seno del *First Annual Symposium on Indigenous Languages and Cultures of Latin America* (ILCLA)/*Symposium on Teaching and Learning Indigenous Languages of Latin America* (STLILLA), realizado en Columbus, Ohio (13-15 de octubre de 2016).

Como sus congéneres uros, originariamente dedicados a la caza y a la pesca, ‘hombres del agua’ (*qut zhoñis*) al fin, los chipayas se vieron obligados a sedentarizarse y a devenir en pequeños ganaderos y agricultores en las tierras inhóspitas y eriazas a las que fueron confinados por los aimaras no solo desde la colonia sino incluso en plena etapa republicana moderna. Paradójicamente, la reforma agraria de 1953, lejos de beneficiarlos, solo sirvió para que los aimaras de Huachacalla, sus esclavizadores, les arrebataran sus cerros y pastizales, arrinconándolos y aislándolos dentro de las estepas salitrosas en las que permanecen hasta hoy, creándoles al mismo tiempo problemas limítrofes que solo a partir de la década del 80 se han venido solucionando parcialmente (Wachtel 2001: II, I-E). Cambios climáticos severos ocurridos en los años 30 secaron para siempre las lagunas y los totorales, que constituían el hábitat natural de sus antepasados. Sin embargo, los chipayas nunca se doblegaron ante los despojamientos causados por parte de sus vecinos aimaras y frente a las calamidades ambientales. Construyeron diques y canales, represaron las aguas formando nuevas lagunas y emprendieron una verdadera ‘revolución agrícola’, en los términos descritos por Wachtel (2001: I, cap. II). Lavando la tierra salitrosa y haciéndola secar, por turnos y parcelas, los chipayas practican una agricultura de rotación y distribución comunitaria, sembrando quinua y cañigua, y en Ayaparavi algún tipo de papa amarga y de cebada, al mismo tiempo que se dedican a la crianza de ganado ovino y camélido, que apenas ramonean el pasto raquíutico en tiempos de lluvia. Hasta hace poco criaban también en gran escala ganado porcino, el mismo que fue diezmándose en los últimos años a raíz de la peste que lo atacó, aunque, a su turno, había sido responsable de la devastación de los pocos totorales que aún existían en las estancias, recurso natural vital de los uros. Frente a tales privaciones, la caza de pariguanas en el lago Coipasa, una actividad ancestral, constituye un buen complemento en la dieta de los chipayas.

Una economía como la descrita no se da abasto naturalmente para una población cada vez más creciente como la señalada. De allí que la migración de familias íntegras en busca de trabajo mayormente agro-pastoril hacia tierras tropicales del oriente boliviano, pero sobre todo a la pre-cordillera del norte chileno, se hayan vuelto periódicas y estacionarias, y en el segundo caso con la consiguiente nacionalización de muchas familias de migrantes. En los últimos tiempos, el turismo es también una fuente de ingreso de recursos para los pobladores, aunque la estructura vial del pueblo no facilite el potencial de dicha industria, especialmente en la estación lluviosa.

El mito etnográfico uro

Uno de los temas fundamentales a dilucidar al abordar el estudio de la lengua y de sus hablantes es aquello que ha venido en llamarse ‘mito etnográfico uro’. Esta especie de ‘leyenda negra’ atribuida a los pobladores originarios del sistema lacustre altiplánico, forjada a partir de las noticias ofrecidas por los cronistas e historiadores coloniales, tiene que ver con el nivel sociocultural que ostentaba la sociedad involucrada a los ojos de sus

dominadores. Tales referencias, en su mayor parte negativas en sumo grado, pasaron de una fuente a otra, distorsionadas y magnificadas a lo largo de los siglos XVI a XVIII, hasta que fueron desvaneciéndose gradualmente en el siglo XIX, para ir borrándose de la memoria colectiva de sus implicados desde aproximadamente la segunda mitad del XX en adelante.

Una de tales versiones, de las tempranas, es la del padre José de Acosta, ya que tiene la ventaja de provenir de una observación directa, aunque indudablemente sesgada, al mismo tiempo que echa mano de las opiniones que circulaban respecto al tema, y que seguramente traducían el viejo prejuicio que los incas tenían formado de sus antiguos súbditos, y que las poblaciones de habla aimara también habrían interiorizado, como intermediarios ante el poder inca primeramente y español después. De esta manera, el ‘mito etnográfico’ se consolidaba y adquiría una suerte de verdad institucionalizada. Oigamos lo que nos dice el eximio jesuita en relación con el entorno en que vivían los uros, su calidad intelectual y moral, y sus costumbres. Nos refiere que la gran laguna llamada Titicaca

Cría gran copia de un género de junco que llaman los indios *totorá*, de la cual se sirven para mil cosas, porque es comida para puercos y para caballos y para los mismos hombres, y de ella hacen casa y fuego y barco y cuanto es menester: tanto hallan los uros en su *totorá*. *Son estos uros tan brutales, que ellos mismos no se tienen por hombres. Cuéntase de ellos que, preguntados qué gente eran, respondieron que ellos no eran hombres, sino uros, como si fuera otro género de animales*. Halláronse pueblos enteros de uros, que moraban en la laguna en sus balsas de totora trabadas entre sí y atadas a algún peñasco, y acaéciales levarse allí y mudarse todo un pueblo a otro sitio; y así, buscando hoy adonde estaban ayer, no hallarse rastro de ellos, ni de su pueblo (Acosta 1954: II, IV, 44; énfasis añadido).

Resumiendo, podemos decir que el ‘mito etnográfico uro’, tal como nos lo han transmitido los cronistas, tiene una fuerte carga de ingredientes étnicos (fenotipo extraño, contextura pequeña, pigmentación: gente ‘renegrida’), culturales (en lo material: vivienda en islotes flotantes en cabañas, cuando no en cuevas, vestimenta semidesnuda, alimentación de raíces de totora y de carne cruda; en lo espiritual: huraños, indómitos, haraganes y ladrones), socio-económicos (ni agricultores ni ganaderos sino cazadores y recolectores) y lingüísticos (hablantes de una lengua ‘oscura’ y ‘desabrida’). Todo ello caracterizaría la naturaleza salvaje y bárbara del poblador lacustre, en abierto contraste con las poblaciones quechuas y aimaras, que se definen como ‘gente de razón y entendimiento’, buenos agricultores y ganaderos, reducidos y organizados en pueblos, económicamente integrados dentro de la sociedad colonial, convertidos dócilmente a la fe cristiana (generalmente ‘baptizados mas no catequizados’), en suma ‘civilizados’ a los ojos del dominante español.²

2 Sobra señalar que, al examinar el llamado ‘mito etnográfico’ a la luz de los trabajos de interpretación documental y hermenéutica de la sociedad colonial efectuados en los últimos tiempos, queda claro que la versión denigrante de la población originaria lacustre, obedeció a su condición especial de grupo social dominado que, lejos de haber sido enteramente sumiso, desplegó toda una serie de estrategias de resistencia y de lucha permanentes por conquistar un espacio decoroso dentro del sistema colonial imperante.

La lengua

El chipaya es una de las variedades supérstites de una de las lenguas más antiguas del altiplano peruano-boliviano que modernamente integra lo que hoy se denomina la familia lingüística uro-chipaya, llamada así tomando como referencia a sus dos especímenes todavía vigentes, en las nacientes del río Desaguadero, donde agoniza, y en el extremo suroeste del lago Poopó, donde aún se mantiene vigorosa, respectivamente. En tiempos prehispánicos, los dialectos derivados de la lengua se distribuían a lo largo del eje acuático Titicaca-Coipasa, que parece haber sido el *habitat* natural de los pueblos que los hablaban, habiendo estado en contacto, sobre todo en la hoya del gran lago interior, con pueblos de habla puquina, de economía más bien ganadera y agrícola. A lo largo de su historia, tales pueblos fueron sometidos por grupos de distintas lenguas, en especial puquinas, aimaras y quechuas, en ese orden.³ De manera que la lengua primordial, dialectalizada a lo largo del eje lacustre, fue siendo absorbida gradualmente por tales idiomas, hasta no quedar en la actualidad sino dos variedades: el iru-wit'u, en la naciente del Desaguadero, y el chipaya,⁴ al norte del salar de Coipasa, estando la primera en virtual proceso de extinción irreversible, como aconteció, en la primera mitad del siglo xx, con el ch'imu, hablado en la bahía de Puno, y con el uro-murato, de las riberas del Poopó. Así, pues, en la actualidad, el chipaya, hablado en los cantones de Santa Ana y de Ayparavi, es prácticamente la única variedad vigente de la otrora familia lingüística, mantenida gracias al celo de sus propios hablantes, cuya lealtad lingüística no tiene parangón en la historia de los pueblos andinos.

El vaticinio de Métraux

El etnógrafo suizo Alfred Métraux, por entonces director del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán, permaneció con los chipayas durante el verano local de diciembre de 1930 y febrero de 1931 realizando trabajos de campo, y, como resultado de ello, dará a conocer poco después sus estudios tanto de corte etnográfico, que comprenden el registro de oraciones, mitos, y cuentos recogidos en el terreno (Métraux 1935b: 111-128), como propiamente lingüístico, concretamente un vocabulario

3 Para una visión retrospectiva del pueblo chipaya, dentro del marco general de la historia de los pueblos de habla uro, puede consultarse el excelente trabajo de Wachtel (2001). El reciente libro de Bastien (2012) es un estudio antropológico de la sociedad chipaya contemporánea. Monografías locales acerca de la comunidad de Santa Ana nos la ofrecen Barrientos Ignacio (1990) y Delgadillo Villegas (1998), quienes fueron docentes en la escuela del lugar.

4 La etimología popular que suele darse a este nombre parece sustentarse, esta vez, en una realidad: la forma que adquiere una de las construcciones habitacionales típicas de los lugareños, precisamente a manera de una *chipa* 'envoltorio', es decir la *wayllichi qhuya* 'casa con techo de la variedad de paja denominada *waylla*'. Se trata, como se ve, de una designación metafórica, seguramente imaginada por los foráneos aimaras: *chipa-y(a)* 'lugar donde hay *chipas*' (con la vocal paragógica aimara). Véase, a este respecto, Vellard (1954: 216).

francés-chipaya, seguido de tres testimonios, con traducción literal interlinear (Métraux 1936b: 337-394). Como él mismo declara, su expedición al pueblo de Chipaya tuvo como objetivo central, “salvar la lengua uro”, que él consideraba estar al borde de su extinción. Confiesa, en efecto, que “nada me ha alentado durante todo [el] tiempo de mi travesía que reunir una documentación tan completa como fuera posible sobre esta lengua agonizante” (Métraux 1936b: 337). En tal sentido se considera el predestinado a realizar dicha tarea, y así nos lo recalca, en sus propias palabras, refiriéndonos que su celo “se basaba en la convicción de que [él] era ciertamente el último de los etnógrafos que tendría la oportunidad de consignar los sonidos postreros de un habla sin duda muy antigua” (Métraux 1936b: 337).

Ahora bien, ¿qué lengua de contacto debía emplear para su trabajo de campo? De hecho, el castellano quedaba descartado, pues, según la apreciación del investigador, los chipayas apenas tenían un conocimiento balbuciente de la lengua, que descalificaba su empleo como lengua de contacto, y peor aún como idioma de abordaje en las sesiones de trabajo. Nos lo dice el investigador al señalar que “no había chipaya que hablara suficientemente el español para poder servir de *drogman*”, de modo que “casi siempre me vi obligado a formular mis preguntas en español para hacerlas traducir al aimara” (1936b: 339). Descalifica, pues, a los bilingües incipientes de chipaya-castellano y no solo por razones de estricta performance verbal: “Aquellos que lo chapurrean no son ni los más dotados ni los más instruidos en materia del pasado y no habría tenido en ellos más que falsos informantes” (1935b: 112-113), concluye. Siendo, pues, el aimara el único medio de comunicación de los chipayas con el mundo ‘externo’, no encontró otra alternativa que abordar a sus informantes haciendo uso de él, con la asistencia de un intérprete bilingüe aimara-castellano, del mismo modo en que lo haría también en su visita a Ancohaque (Jesús de Machaca), en junio de 1931. Después de todo lo propio había acontecido con Uhle en 1894, y así lo acababa de hacer Lehmann en 1929, trabajando con los hablantes postreros del uro de la Bahía de Puno (Cerrón-Palomino 2016). Ya puede imaginarse los problemas que este tipo de abordaje debió presentar, como producto de las inevitables interferencias en el circuito comunicativo entre el investigador y el informante, mediado por el traductor aimara. Lo dice el propio investigador: “Como puede imaginarse, este sistema complicaba mi tarea y aumentaba los riesgos de error” (1936b: 339), en el análisis e interpretación de datos, se entiende.

Ahora bien, a estar por las observaciones formuladas por el autor, la situación sociolingüística encontrada en el pueblo era la de un bilingüismo generalizado chipaya-aimara entre sus integrantes. Así lo señala, al sostener que no “hay niños por encima de los diez años que no lo hablen, y todas las mujeres, aun cuando nunca hayan salido de su pueblo, se expresan corrientemente en esta lengua” (1935b: 116-117). Lo ratifica, al sostener que “todos los chipayas, sin excepción, son bilingües y entre ellos mismos tampoco usan siempre su viejo dialecto uro” (1936b: 226).

Como puede apreciarse, el mismo autor parece sugerirnos que la lengua predominante de los chipayas, al momento de ser contactados por el investigador, sería la aimara. El chipaya estaría atravesando entonces por un proceso de inminente sustitución idiomática a favor de aquella, cosa que se reflejaría no solo en la infiltración masiva de elementos léxicos foráneos propios del léxico cultural sino incluso del básico (1935b: 116-117), pero también de la penetración de elementos sintácticos importantes en su gramática (1935b: 339). Nos lo dice terminantemente:

Una gran parte de su tesoro léxico es de origen netamente aimara, y este olvido de la lengua primitiva no ha afectado solo las palabras raras sino incluso el empleo de voces tan corrientes como ‘hermano’, ‘hermana’, ‘bueno’, ‘malo’, ‘buenos días’, etc. (Métraux 1936b: 326; traducción nuestra).

Estaríamos por consiguiente ante una lengua “enferma, en vías de próxima desaparición”, y que el investigador cree haber “salvado, sino íntegramente, al menos en gran medida, del olvido” (1935b: 117). Así, pues, la situación de sustitución a favor del aimara sería inminente, sobre todo en vista de que “los niños de ocho a diez años lo hablan corrientemente”, y las mujeres, “que no suelen salir jamás de sus pueblos”, se expresan todas en aquella lengua (1936b: 338). La total desaparición del chipaya no sería “más que una cuestión de algunos años”, y, por tanto, “nada es más decepcionante que asistir a la muerte de una lengua” (1936b: 337), concluye el autor.

Como consecuencia de la situación de ‘descomposición’ de la lengua, pero también debido al supuesto “estado de inferioridad intelectual” en que se encontrarían los chipayas (1935b: 113), el material recogido por el etnógrafo no habría sido como esperaba. Lo dice él mismo al señalar que los resultados perseguidos “no han respondido a mis esfuerzos, y que estoy lejos de haber obtenido los documentos que esperaba reunir”. Con todo, está seguro de que, “si mis diccionarios y mis textos no dan más que una idea parcial del uru-chipaya, es porque era ya demasiado tarde para poder recolectar en 1931 los elementos de esta lengua que habrían permitido su estudio exhaustivo” (1936b: 337). Descarta que el resultado deficitario de su trabajo de documentación obedezca al poco tiempo que pasó con los chipayas, pues está convencido de que un contacto más prolongado con ellos no le habría proporcionado datos novedosos, sobre todo teniendo en cuenta el estado de postración intelectual de sus informantes, a quienes los encuentra “apáticos” y “estúpidos”, “incapaces de proporcionar un relato algo ordenado”, permaneciendo tartamudos, y rehusándose a comprender lo que yo quería de ellos” (1936b: 339). Desecha asimismo la posibilidad de que los informantes hayan mostrado resistencia ante él, optando por la parquedad y la reticencia, pues declara no haber sido víctima de sus reservas o de sus disimulos, puesto que “[ellos] jamás alimentaron sentimientos hostiles hacia [él], al menos aparentemente” (1935b: 113).

Pues bien, no hace falta señalar en este punto que todo parece indicar un total desencuentro entre el investigador y sus informantes, motivado por los profundos prejuicios racistas y culturales del investigador, agravados por la falta de una lengua común en las entrevistas, que el intérprete aimara, sin duda igualmente lleno de prejuicios con respecto a los chipayas, lejos de allanar los problemas comunicativos, debió empeorarlos. Nos lo va a declarar el mismo estudioso, pagándoles la hospitalidad y generosidad con que lo acogieron, según confesión propia, en los siguientes términos:

El juicio que tengo sobre los chipayas es entonces [a raíz de la imposibilidad de un trato más directo con ellos] forzosamente sumario y sin pretensión científica. Los chipayas me han inspirado más repulsión y antipatía que piedad. Ni por su físico, ni por sus disposiciones, atraen ellos el afecto que el etnógrafo, por compromiso profesional, estaría llano a brindarle (Métraux 1936a: 204; traducción nuestra).

Vientos de cambio: la reivindicación educativa

La primera escuela chipaya fue creada en 1939 y no precisamente como una institución estatal sino particular, gestionada y sostenida por la propia comunidad. Solo después, en respuesta tardía a tal iniciativa, se crea al año siguiente la primera escuela fiscal de educación primaria, bajo la dirección técnica y administrativa del Núcleo Escolar de Huachacalla, hasta entonces el único lugar privilegiado con la presencia institucional del estado. En 1947 la categoría de escuela fiscal es reemplazada por otra de naturaleza unitaria, esta vez compuesta de seis grados, pero con tan mala fortuna que es clausurada al año de su funcionamiento debido a las maniobras de su director, que había sido denunciado ante sus superiores en vista del abuso y prepotencia con que trataba a los alumnos y vejaba a las mujeres de la comunidad. Las autoridades educativas, confabuladas con el mal director, optan por trasladar la escuela a Andamarca, argumentando que el pueblo “salvaje” y “rebelde” de Chipaya no merecía ser atendido por el estado (Barrientos Ignacio 1990: 82; Delgadillo Villegas 1998: 101). Por diez años consecutivos no habrá escuela para los niños y solo en 1958 comienza ella a funcionar como entidad dependiente del cantón de Escara. Por fin, en 1974 se funda el Núcleo Escolar Campesino de Chipaya, y diez años después se crea el Colegio “Uros Andino”. En adelante, la población estudiantil podía culminar su formación secundaria en la misma comunidad, sin tener que salir de ella, como se hacía previamente. Para entonces los centros educativos ya podían contar con profesores chipayas, egresados de las normales de Caracollo y de Llica, todos ellos aptos para enseñar a sus alumnos en su propia lengua.

Ahora bien, sobra señalar que hasta entonces los docentes tanto primarios como secundarios eran de ascendencia mayormente aimara, y bilingües de aimara-castellano, de modo que la educación se impartía solo en la lengua oficial, es decir la castellana, siguiendo la política asimilacionista del gobierno nacional, sin tomar en cuenta la realidad lingüística de la población escolar y comunitaria. El lingüista y predicador

Ronald Olson, que en las décadas de 1960 y de 1970 pasó largas temporadas en Chipaya, refiere que realizó gestiones para conseguir que las autoridades regionales y centrales crearan un puesto para un maestro bilingüe castellano-chipaya entrenado por él, mas sus esfuerzos fueron vanos y frustrantes. Nos lo dice resignadamente: “la escuela [quería] hacer desaparecer no solamente al idioma sino también a la cultura chipaya” (Olson 1977: 193-194). La Reforma Educativa de 1994, emprendida, paradójicamente, por el gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada, significó una ruptura con la práctica asimilacionista vigente en materia de enseñanza, pues hace suyo el reconocimiento oficial del país como un estado plurilingüe y pluricultural en el que se declaran las lenguas nativas como idiomas nacionales, y, en consecuencia, se propugna una educación intercultural bilingüe de carácter nacional. Dentro de dicho contexto reivindicativo, el chipaya fue declarado idioma oficial por Decreto Supremo N° 25894 del 2 de setiembre de 2000. Al asumir al poder el gobierno neo-indigenista de Morales en 2005, luego de una serie de marchas y contramarchas, dictadas más bien por razones político-ideológicas antes que técnicas, resolvió llevar adelante su política educativa que, reconociendo la diversidad sociocultural y lingüística del país, propugna un sistema de enseñanza intercultural bilingüe de naturaleza ‘descolonizadora’, según Ley N° 269 del 2 de agosto de 2012. En los últimos años, la escuela contaba con dos profesores chipayas que enseñaban los jueves en lengua nativa, el mismo día en que los alumnos, simbólicamente, debían asistir a las aulas con su vestimenta típica (Bastien 2012: cap. 7, 138, 148).

Reversión idiomática

Tomando en cuenta lo ocurrido con los dialectos del uro del lago Poopó, del Desaguadero y de la Bahía de Puno, que sucumbieron ante el aimara, tal como lo anunciaban los estudiosos y viajeros de la primera mitad del siglo xx, otro tanto habríamos esperado del chipaya, de cumplirse las premoniciones formuladas en la década de 1930 por Métraux, quien consideraba inevitable su extinción. Sin embargo, ello no ha ocurrido, y, contrariamente a lo vaticinado, el chipaya constituye hoy la única variedad sobreviviente de la familia uro, gozando en la actualidad de una vitalidad extraordinaria, gracias a la lealtad idiomática a toda prueba de parte de sus hablantes. Así, pues, hoy podemos sostener que los vaticinios formulados por el etnógrafo suizo resultaron del todo infundados, y es muy posible que ellos hayan estado motivados por las profundas contradicciones en que se vio envuelto como resultado de sus frustraciones y de sus prejuicios insalvables durante sus faenas de campo con la comunidad chipaya de entonces. Cegado por sus propios subjetivismos, no le fue posible describir de manera desprejuiciada la situación sociolingüística de la realidad estudiada y sucumbió ante conductas y actitudes solo aparentes, por no decir anecdóticas, incapaz de penetrar en el *ethos* profundo de la población abordada. Consecuentemente, se desvirtúa por su propio peso el carácter místico de la aureola con que el investigador se coronaba anunciándose como el salvador de la lengua en trance de

agonía. Con todo, creemos que no debe mezquinársele el valioso e insustituible aporte documental de tipo etnográfico y lingüístico que deja a la comunidad científica tanto local como nacional, e incluso internacional, como legado de ‘un mundo que se fue’, no obstante las limitaciones del caso que él mismo se apura en señalar.

Ahora bien, los cambios operados en la comunidad chipaya a partir de la segunda mitad del siglo pasado en aspectos relativos a la demografía, la economía y la educación, tal como fueron reseñados previamente, han contribuido decididamente no solo a la preservación de la lengua sino a su revitalización y afianzamiento como vehículo insustituible de orgullo e identidad, para ser enarbolados como un estandarte de reivindicaciones políticas, sociales y económicas de la comunidad involucrada. En tal sentido, el chipaya constituye hoy no solo el último baluarte de resistencia de la familia lingüística uro ante la glotofagia secular de las lenguas mayores del antiguo Perú, y del castellano en la actualidad, sino también, a nuestro modo de ver, el único caso de reversión idiomática que se conoce en el mundo andino, y quizás indoamericano, si nos atenemos a lo señalado por Fishman en el epígrafe de nuestra comunicación. Las pruebas al canto proceden no solo de nuestra experiencia previa del trabajo con los hablantes de la lengua por espacio de una década sino, de manera más objetiva, de los resultados del último censo boliviano de población efectuado en 2001 y presentados por Molina & Albó (2006).

Pues bien, según la interpretación ofrecida por Albó (2011: 39-42), de una población de 1667 individuos en capacidad de hablar, el 97 % hace uso del chipaya, lengua ‘mamada en la leche materna’ del 95 % de dicha población. El castellano lo habla el 72.5 % y el aimara solo el 14.2 %. Se ve claramente entonces que el castellano pasa a ser la segunda lengua de los chipayas, desplazando al aimara que parecía serlo por lo menos hasta la segunda mitad del siglo xx. En cuanto al dominio del castellano, el censo de 1992 arrojaba un 82 % de individuos que declaraban saberlo, es decir un 10 % más que en 2001. La aparente paradoja se explica sencillamente por el hecho de que en 1992 el censo tomó en cuenta solo a la población de 6 años o más, es decir incluía a niños que ya iban a la escuela (donde aprendían el castellano). De esta manera, concluye Albó, señalando que “el chipaya sigue siendo la lengua por mucho dominante en el hogar y transmitida, por tanto, como primera lengua a los hijos cuando empiezan a hablar” (Albó 2011: 39; énfasis nuestro). En cuanto al aimara, que sigue siendo la lengua general en todos los alrededores del pueblo de Chipaya, se advierte una baja considerable, desde el momento en que, al lado del 14.2 % que en la actualidad manifiesta saber la lengua, en 1992 el 51 % de los pobladores del cantón de Ayparavi y el 39 % en el resto de Santa Ana declaraban conocerla, obviamente luego de haberla aprendido en edad adulta. Una vez más, vemos que el aimara, que para Métraux iba desplazando irreversiblemente al vernáculo, no solo dejó de ser en la actualidad la segunda lengua de los chipayas sino que ya no parece imprescindible como lengua de mediación entre la sociedad local y la nacional, papel asumido ahora por el castellano. Nos lo dice el mismo Albó, al señalar

que se nota “un creciente rechazo [del aimara] incluso en quienes por su edad y viajes sin duda lo necesitan” (2011: 42). Por el contrario, el bilingüismo chipaya-castellano se torna masivo en todas las edades, e incluso en el grupo preescolar hasta los 4 años, y ello ocurre no solo entre los chipayas sino también entre los aimaras de su contorno.

Aparte de los vaticinios de Métraux en referencia al chipaya en tanto institución histórica y sociocultural, hace falta comentar, esta vez en el terreno estrictamente inmanente y estructural del objeto de estudio, sus juicios igualmente apocalípticos formulados con respecto al léxico y la gramática de la lengua. Como se mencionó, para el investigador el chipaya que él encuentra es una lengua enferma, en proceso de descomposición, debido a los estragos que venía efectuando el aimara sobre ella, anunciando su irremediable sustitución en el lapso de veinte años a lo sumo. ¿Qué hay de cierto en todo ello? Al respecto, debemos señalar que, setenta años después, cuando nos tocó estudiarla, muy lejos de encontrar el estado de desintegración idiomática mencionado, nos topamos con una lengua que gozaba de perfecta salud como cualquier otra de uso normal dentro de su contexto natural. No negamos que el chipaya, como el uro en su conjunto, haya sufrido una fuerte influencia, primeramente del puquina y del aimara después, a lo largo de siglos de dominación colonial interna, pero ello no acarrió la pérdida de su fisonomía gramatical propia ni la relexificación de su vocabulario básico, como lo hemos demostrado ampliamente en nuestro estudio sobre la lengua (Cerrón-Palomino 2006: cap. xiv).

Ensayo de interpretación

En lo que sigue trataremos de explicar los posibles factores que determinaron esta situación de *Reversing Language Shift* del chipaya, a contracorriente de lo ocurrido con el resto de los dialectos de la familia lingüística uro, que se extinguieron a lo largo de la segunda mitad del siglo xx y comienzos del presente.

Uno de los elementos condicionantes que operaron en favor de la prevalencia de la lengua es seguramente el aislamiento secular del pueblo de Chipaya y de sus hablantes, tanto en la época colonial como en la republicana, del resto de la sociedad circundante aimarófona y de la sociedad nacional. No estando directamente sometida al sistema de la *mita* minera durante el régimen colonial ni al sistema de haciendas en la era republicana, los chipayas, en su condición de marginalidad respecto de los centros de poder político y económico, no pasaron por el proceso de des-etnización gradual e irreversible por el que transitaron sus congéneres uros del resto del altiplano, asimilándose a la lengua y cultura aimaras. La condición de servidumbre de los chipayas, a la que los sometieron los aimaras, privándoles de terrenos de sembrío y de pastos naturales y arrinconándolos a un territorio que sus opresores inmediatos consideraban simplemente inhabitable, pero que los expulsados, originariamente cazadores y pescadores, lograron domesticar y explotar, tornando sabanas salitrosas en terrenos irrigados y lavados aptos para el cultivo –una verdadera ‘revolución agrícola’– y la crianza ganadera en pequeña

escala, fue a la vez el factor que los libró de su desintegración social, cultural y lingüística. Aislados y menospreciados como en un gueto por sus opresores inmediatos, los chipayas devinieron en sociedad básicamente endogámica, no solo al quedar descartada toda posibilidad de matrimonios inter-étnicos, sino también más tarde, al instituirlos ellos mismos siguiendo su vieja tradición; lo cual, a su vez, actuó como una suerte de desmarcamiento social (Bastien 2012: caps. 3 y 4). La falta de presencia del estado, que en otras circunstancias, y a través de la escuela tradicional, desestructura las sociedades nativas, imponiendo saberes e ideologías modernizantes de corte occidental, tuvo en este caso, paradójicamente, un papel 'proteccionista' en favor de la preservación de la lengua y cultura nativas.

Un segundo factor que reforzó la situación precaria de la comunidad en términos demográficos, fue la evolución favorable de su población, que a partir de la década del 30 del siglo pasado ha llegado a cuadruplicar su número, entre otras causas, a raíz de la disminución de la mortalidad infantil y a la mejora de la economía hogareña gracias a la masificación del trabajo migratorio y estacionario de los varones, lo que permitió robustecer y consolidar la densidad poblacional del grupo, asegurando la transmisión cultural y lingüística inter-generacional entre los miembros de la sociedad marginada.

Otro aspecto que favoreció la reversión lingüística del chipaya, quizás el más importante, fue el despertar de la conciencia étnica y lingüística de sus hablantes. Ello ocurrió en momentos precisos en que aún no estaba en riesgo la transmisión idiomática inter-generacional, a diferencia de lo que pasaba en otras comunidades de hablantes del uro, en las que dicho fenómeno presentaba una 'muerte anunciada', como fue el caso de los muratos del Poopó y los iruhitos del Desaguadero. El aguijón de esta toma de conciencia etnolingüística provino sin lugar a dudas del trabajo académico de los etnógrafos y lingüistas de la primera mitad del siglo xx, quienes se encargaron de llamar la atención de la comunidad científica en general acerca de la importancia del estudio del pueblo uro en su conjunto, considerado como una verdadera reliquia sobreviviente del pasado andino, y la urgente necesidad de estudiarlo antes de su extinción definitiva. Pese a los detractores de siempre, nacionales y extranjeros, víctimas del 'mito etnográfico', no faltaron ilustres investigadores, de formación verdaderamente científica y humanística, que se encargaron de ofrecer la visión de los 'vencidos' y 'olvidados', reivindicándolos como los últimos baluartes de resistencia ante el poder colonial tanto interno como externo. Trabajos como los de Vellard (1954) y Wachtel (2001), en el campo de la etnografía y la etnohistoria; y los de Lehmann (1937), el propio Vellard (1949, 1950, 1951), y más tarde de Olson (1962, 1963, 1966a, 1966b, 1977), en el terreno de la lingüística, despertaron entre los chipayas el interés y la curiosidad por la historia de sus antepasados, su lengua y su cultura, sabiéndose, como consecuencia de ello, el último pueblo de habla uro destinado a convertirse en el guardián vigilante y militante de su

legado patrimonial.⁵ En la segunda mitad de la década del 90 se constituye el Consejo de Implementación de la Lengua Nativa Uru-Chipaya (CILNUCH), liderada por Filemón Felipe, y que agrupaba a un grupo de docentes chipayas empeñados en la enseñanza de su lengua, y para lo cual proponían su propio alfabeto.

Otro factor de vital importancia en esta lucha por la lengua, invocada no solo como “mensaje” sino también como “corpus” (Fishman 1991: 388), fue el afán de los chipayas por retomar el contacto con sus congéneres uros, alentados primeramente por Olson y Albó en la década de 1970 y por Wachtel en la de 1980. Posteriormente, sus propios dirigentes propiciaron diversos encuentros de sus líderes y representantes en Iruhito, en Chipaya, y en Llapallapani (Poopó). Así, en 1993 se realizó el Primer Encuentro de Uros de Bolivia, en el que se instituyó la Nación Originaria Uru (NOU), integrada por los uro-chipayas, uro-muratos y uro-iruhitos, cuyos delegados elaborarían más tarde sus propios estatutos y reglamentos, que finalmente fueron publicados en chipaya y castellano (Nación Originaria Uru 2002). Más tarde, en el 2001, los dirigentes de la NOU fueron en busca de los uros de las islas flotantes del Titicaca peruano invitándolos a integrarse dentro de la pujante organización. Conviene preguntarse en este punto entonces: ¿qué rol ha jugado la lengua en todo este proceso programático de etno-génesis pan-uro? La respuesta es que, en verdad, ninguno en el plano práctico de la interacción inter-étnica, pero bastante en la esfera simbólica; y ello porque toda posible comunicación inter-dialectal o inter-idiomática entre los remanentes uros ha quedado frustrada, en la medida en que los únicos que podían seguir expresándose en su lengua eran los chipayas, mientras que los iruhitos apenas recordaban fragmentos de la suya, y ni hablar de los muratos y los uros del Titicaca, que habían enmudecido para siempre en el ejercicio de su habla vernacular. Paradójicamente, el diálogo inter-étnico entre los miembros de la llamada ‘nación uro’ solo podía llevarse a cabo en aimara, o incluso en castellano.

De esta manera, el chipaya de hoy se considera, legítimamente, no solo el depositario de su cultura ancestral, sino también el pueblo que supo recuperar su autoestima, tornando el estigma de sus opresores (nacionales y aimaras) en signo de orgullo e identidad étnica y lealtad idiomática. Aquí radica ciertamente la explicación de la sustitución del aimara como segunda lengua a favor del castellano advertida en los resultados del último censo nacional. No hay duda de que esta conciencia *de sí y para sí* de los chipayas se vio acicateada gracias a sus conquistas tanto materiales como espirituales, arrancándoles a los gobiernos de turno un mejor acceso a la educación, la literacidad, y la eventual

5 En verdad, esta ‘conciencia uro’ de los chipayas remonta a tiempos más remotos, pues está “fundada en la particularidad del tipo de vida, el sentimiento de una historia común y toda una representación del universo” –el ser ‘hombres del agua’–, y “se nutre del recuerdo de los pesares padecidos por los antepasados y de sus luchas, al punto de transfigurar el pasado”, como señala Wachtel (2001, II, I, E, 330), citando en prueba de ello el testimonio de Manuel Perca, el principal del pueblo, en un estupendo alegato de autoafirmación y orgullo étnico firmado por él en 1825.

profesionalización de sus miembros, así como también el logro de condiciones mínimas de vida que las sociedades comunitarias andinas modernas exigen. Conviene precisar que esta lucha autogestionaria, que comprendía una plataforma reivindicacionista integral no solo de orden cultural e idiomático sino también territorial, socioeconómico y político, la vinieron efectuando los uros bolivianos antes del gobierno indigenista de Evo Morales, él mismo descendiente de los antiguos uros del Poopó. Sin embargo, con el advenimiento de la presente administración, los uros bolivianos han visto materializarse parte de sus reclamos político-sociales y jurídicos, consiguiendo convertirse, chipayas e iruhitos, en autonomías indígenas reconocidas por la Nueva Constitución Política de 2009; y, desde el 2010, los chipayas tienen un diputado en la Asamblea Legislativa Plurinacional (Albó 2011: § 3, 49).

A manera de resumen

En las secciones precedentes hemos podido apreciar cómo los chipayas han logrado sortear todos los problemas que se les presentó, a lo largo de su historia, como grupo explotado y dominado no solo por el poder colonial externo sino también por el interno, desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, resolviéndolos a su modo, y reinventándose a sí mismos, lo cual constituye ciertamente un hecho anómalo en el mundo andino, según palabras del propio Bastien (2012: 67). En efecto, basta ver la suerte que corrieron los demás pueblos de habla uro, que devinieron quechuizados o aimarizados, asimilándose a las sociedades dominantes de su entorno; pero, de otro lado, y al margen de toda retórica, no debe cerrarse los ojos ante lo que viene ocurriendo actualmente con los pueblos de habla quechua y aimara, cuyo bilingüismo sustractivo en favor del castellano parece irreversible incluso en sociedades con aparente bilingüismo estable como la de Ayacucho en el Perú y la de Cochabamba en Bolivia (Gleich 2016; Hentschel 2016, respectivamente). La presencia del estado y de sus agentes operativos en las áreas rurales, en especial la escuela tradicional, ha implicado, para las sociedades respectivas, desestructuración cultural y lingüística e imposición de la lengua y cultura hegemónicas.

En cuanto al pueblo de Chipaya, tal como lo reseñamos en las secciones precedentes, su situación de aislamiento en el que se encontraba ha cambiado drásticamente desde por lo menos la segunda mitad del siglo pasado, al haber sido absorbido dentro del proceso general de modernización de las sociedades rurales del mundo andino, portador de los valores del capitalismo y el individualismo propios del mundo globalizante. Dentro de este contexto, es lícito preguntarse si no están en peligro, nuevamente, la lengua y la cultura chipayas. Por el momento, como señala Bastien, el pueblo ha sabido reinventarse sucesivamente ante los embates modernizadores provenientes no solo de la sociedad dominante boliviana sino incluso de la vecina chilena. De esta manera, ni el trabajo estacionario en Chile, que involucra a 100 familias o más, ni el faccionalismo religioso propugnado por las tres sectas protestantes que se instalaron en el pueblo desde la década

de 1980, pudieron socavar sus prácticas culturales tradicionales y el uso de la lengua. Y si aún no se ha conseguido implementar una educación bilingüe efectiva y generalizada en el sistema educativo, no obstante la prédica de los gobiernos de turno en tal sentido, es porque, siendo realistas, no bastan las lealtades idiomáticas ni las pasiones colectivas para llevar adelante una empresa semejante, pues hacen falta, entre otros requisitos fundamentales, contar con una plana docente debidamente capacitada y sensibilizada en la temática, pero sobre todo la preparación de materiales de enseñanza que cubran el abanico curricular en todos los niveles de enseñanza tanto primaria como secundaria.

En suma, la situación por la que atraviesa el pueblo de Chipaya en materia de mantenimiento, desarrollo y cultivo de su lengua, resulta a todas luces expectante. Su carácter de comunidad endogámica y su relativo aislamiento, no obstante los dos frentes de modernización con los cuales interactúa –el nacional y el chileno–, por razones económicas de supervivencia, continúan siendo sus mejores escudos contra los mecanismos desintegradores de las sociedades envolventes. La consciencia étnica e idiomática de sus integrantes, labrada gracias al liderazgo de su propia *intelligentzia* nativa, constituye sin duda alguna otro factor de resistencia colectiva ante los embates de los agentes exógenos de carácter asimilacionista. En esto radica ciertamente el carácter especial y único del pueblo chipaya en el contexto de las sociedades andinas contemporáneas.

Referencias bibliográficas

- Acosta, José de
1954 [1590] Historia natural y moral de las Indias. En: Acosta, José de: *Obras. Estudio preliminar y ed. Francisco Mateos*. Biblioteca de autores españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 3-247.
- Albó, Xavier S.J.
2011 La lengua en la identidad de los urus bolivianos hoy. En: Adelaar, Willem, Pilar Valenzuela Bismarck & Roberto Zariquiey Biondi (eds.): *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 33-51.
- Barrientos Ignacio, Félix
1990 *Chipaya: reliquia viviente*. Oruro: Quelco.
- Bastien, Joseph W.
2012 *People of the water. Change and continuity among the Uru-Chipayans of Bolivia*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo
2006 *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

- 2016 *El uro de la Bahía de Puno*. Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- Delgadillo Villegas, Julio
 1998 *La nación de los urus. Chipaya 1984*. Oruro: Centro Diocesano de Pastoral Social (CEDIPAS).
- Fishman, Joshua A.
 1991 *Reversing language shift*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Gleich, Utta von
 2016 Nueva dinámica en el bilingüismo ayacuchano. *Indiana* 33(1): 133-159. <<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i1.133-159>>.
- Hentschel, Jurek
 2016 “En mí ya termina el quechua”. Aproximaciones al uso lingüístico de hablantes bilingües (quechua-castellano) en el área urbana de Cochabamba, Bolivia. *Indiana* 33(1): 109-131 <<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i1.109-131>>.
- Lehmann, Walter
 1937 *Vocabular des Uro-Dialectes von Tsimu bei Puno*. Berlin: Instituto Ibero-Americano (IAI). Manuscrito inédito.
- Métraux, Alfred
 1935a Contribution à la ethnographie et à la linguistique des indiens uro d’Ancoacqui (Bolivie). *Journal de la Société des Américanistes* 27: 75-110. <<https://doi.org/10.3406/jsa.1935.1918>>.
 1935b Les Indiens Uru-Čipaya de Carangas. *Journal de la Société des Américanistes* 27: 111-128 <<https://doi.org/10.3406/jsa.1935.1919>>.
 1935c Les Indiens Uru-Čipaya de Carangas. *Journal de la Société des Américanistes*, 27, pp. 154-415.
 1936a Les Indiens Uru-Čipaya de Carangas. *Journal de la Société des Américanistes* 28(1): 155-207 <<https://doi.org/10.3406/jsa.1936.1937>>.
 1936b Les Indiens Uru-Čipaya de Carangas. *Journal de la Société des Américanistes* 28: 337-394 <<https://doi.org/10.3406/jsa.1936.1946>>.
- Molina, Ramiro y Xavier Albó
 2006 *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz: Sistema de las Naciones Unidas en Bolivia.
- Nación Originaria Uru (NOU)
 2002 *Kiriwil Kamanakztan nijz cheqanchistanpacha tiy wajtha qalltiniki uruz. Estatutos orgánicos y reglamentos de la Nación Originaria Uru*. Oruro: Centro Diocesano de Pastoral Social (CEDIPAS).
- Olson, Ronald D.
 1962 *Data check form for phonemic analysis*. Informe de Campo, 90. S/l: Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
 1963 *Vocabulario chipaya*. Informe de Campo, 92. S/l: Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
 1966a *Morphological and syntactical structures of Chipaya*. Informe de Campo, 91. S/l: Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
 1966b *Clause and sentence structure*. Informe de Campo, 247. S/l: Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
 1977 Hacia una valoración de lenguas nacionales minoritarias. En: Plaza, Pedro (ed.). *Lingüística y educación*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, 187-195.

Vellard, Jehan

- 1949 Contribution a l'étude des indiens uru ou kot'suns. *Extraits des travaux de l'Institut français d'études andines* 1: 145-209.
- 1950 Contribution a l'étude des indiens uru ou kot'suns. *Extraits des travaux de l'Institut français d'études andines* 2: 51-88.
- 1951 Contribution a l'étude des indiens uru ou kot'suns. *Extraits des travaux de l'Institut français d'études andines* 3: 3-39.
- 1954 *Dieux et parias des Andes*. Paris: Émile-Paul.

Wachtel, Nathan

- 2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México, D.F.: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.